

R. 23.250

339/91

TES

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía III
(Hermenéutica y Filosofía de la Historia)

**LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO
ONTOFANIA CONCRETA DE
GABRIEL MARCEL**



Francisco Caballero García
Madrid, 1991

**Este es un facsímil autorizado y ha sido producido
por el Servicio de Reprografía de la Editorial
de la Universidad Complutense de Madrid en 1991**

Colección Tesis Doctorales. N.º 339/91

© Francisco Caballero García

Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía.
Escuela de Estomatología. Ciudad Universitaria.
Madrid, 1991.

Ricoh 3700

Depósito Legal: M-42096-1991



La Tesis Doctoral de D. FRANCISCO CABALLERO.....
GARCIA.....
Titulada LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO ONTOFANIA
CONCRETA DE GABRIEL MARCEL.....
Director Dr. D. MANUEL MACEIRAS FAFIAN.....
fue leída en la Facultad de FILOSOFIA Y CC. EDUCACION
de la UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, el día 22....
de FEBRERO..... de 19 91., ante el tribunal
constituido por los siguientes Profesores:
PRESIDENTE ALFONSO LOPEZ QUINTAS.....
VOCAL ELOY RODRIGUEZ NAVARRO.....
VOCAL MANUEL BENAVIDES.....
VOCAL MANUEL SUANCES MARCOS.....
SECRETARIO PEDRO CHACON FUERTES.....

.....
habiendo recibido la calificación de *Apto. con*
..... *laude por unanimidad*.....

Madrid, a 22 de Febrero de 1991.
EL SECRETARIO DEL TRIBUNAL.

Pedro Chacón

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE. MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

SECCION DE FILOSOFIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA III (HERMENEUTICA Y FILOSOFIA
DE LA HISTORIA)

L A E X P E R I E N C I A D E L M I S T E R I O

ONTOFANIA CONCRETA DE GABRIEL MARCEL

Tesis para la obtención del
doctorado, presentada por

FRANCISCO CABALLERO GARCIA

DIRECTOR:

DR. D. MANUEL MACEIRAS FAFIAN

M A D R I D. 1990.

El presente estudio intenta realizar una lectura "de segundo grado", es decir, personal, metafísica, de la obra de Marcel, buscando el núcleo fundamental del pensamiento de este filósofo.

La ontología experiencial marceliana nos descubre la presencia inmanente del ser, que nos implica, y nos abre al horizonte inagotable del misterio ontológico.

La experiencia ontofánica del misterio constituye al ser humano en un ser itinerante hacia la participación pleromática del ser, en "homo viator".

El amor, la fidelidad y la esperanza son las modalidades fundamentales de vivir "hic et nunc" la experiencia del misterio y realizarse como personas.

La metafísica concreta de Marcel no es evasión de la realidad, por el pensamiento abstracto, sino la "perforación inmersiva" en la realidad, en busca de lo universal valioso que posibilita la esperanza y se convierte en "ethos" y en "praxis".

La metafísica de Marcel, "metafísica de la luz en sociología de las tinieblas", es una crítica lúcida y fecunda a la modernidad con valor parénético para el pensamiento posmoderno.

Nuestro mundo concreto puede ser iluminado por esta relectura actual de la obra de Marcel, como interpelación profética a la responsabilidad de los pensadores ante la reconstrucción de una Europa "casa común" de personas.

LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO

ONTOFANIA CONCRETA DE GABRIEL MARCEL

I N D I C E

	<u>págs.</u>
SIGLAS	9
0. INTRODUCCION	15
1. PERSONALIDAD FILOSOFICA DE MARCEL	37
2. EL FILOSOFO, SEGUN MARCEL	63
3. EXPERIENCIA DEL SER	83
3.1. El ser como problema	97
3.2. Pensamiento y ser	107
3.3. Exigencia ontológica	117
3.4. Encuentro con el ser	133
3.5. Estructura dialógica del yo ...	153
4. EXPERIENCIA DEL MISTERIO	175
4.1. El misterio ontológico	187
4.2. Presencia del misterio	199
4.3. Acogida del misterio	209
4.4. Historia y misterio	227

4.5. Testimonio y misterio	247
5. EXPERIENCIA DEL MAL	271
5.1. Realidad del mal	281
5.2. La presencia maléfica	291
5.3. Encuentro con el mal	299
5.4. El mal como misterio	315
5.5. Victoria sobre el mal	329
6. EXISTENCIA Y MISTERIO	341
6.1. Transcendencia existencial	355
6.2. Ontofanía diatrófica del amor ..	369
6.3. Entorno existencial de la fe ...	401
6.4. Fidelidad creadora	447
6.5. Esperanza, revolución del ser ..	471
7. ANTROPOLOGIA MISTAGOGICA	497
7.1. Suicidio antropológico	511
7.2. Sociología de las tinieblas ...	521
7.3. Educación y misterio	539
7.4. Experiencia pleromática	559
7.5. Aristocracia del espíritu	583
8. CONCLUSIONES	597
9. CRONOLOGIA BIOGRAFICA	617
10. BIBLIOGRAFIA	627

SIGLAS DE LAS OBRAS DE GABRIEL MARCEL

- CAr La Chapelle ardente.
- CAu Le Coeur des autres.
- CC Le Chemin de crête.
- CM Croissez et multipliez.
- CSC Le crépuscule du sens commun. En DF.
- CSH Coleridge et Schelling.
- D Le Darde. En SDI.
- DF La Dimension Florestan.
- DH La dignité Humaine et ses assises existentielles.
- DS Le Déclin de la sagesse.
- E L'Emissaire. en SDI.
- EA 1 Etre et avoir. vol. 1 Journal métaphysique (1928-1933)
- EA 2 Etre et avoir. vol. 2 Réflexions sur l'irreligion et la foi.
- (DM) Diario metafísico. (1928-1933)
- EAM Entretiens autour de Gabriel Marcel.
- ECE En chemin, vers quel éveil?
- ED "Extraits des Entretiens qui eurent lieu a Dijon

les 17 et 18 mars 1973 sur la pensée de Gabriel Marcel", en Revue de métaphysique et de morale, LXXXIX (1974), ps. 328-410.

- ERM Entretiens Paul Ricoeur- Gabriel Marcel.
- F Le Fanal.
- FP Fragments philosophiques 1909-1914.
- FT La Fin des temps, en SDI.
- G La Grace, en Le Seuil invisible.
- H L'Horizon.
- HH Les Hommes contre l'humain.
- HD Un homme de Dieu.
- HP L'Homme problématique.
- HV Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance.
- (PME) Prolégómenos para una metafísica de la esperanza.
- Ic L'Iconoclaste.
- IH L'Inquiétude humaine, en HP.
- In L'Insondable.
- J Un juste.
- JM 1 Journal métaphysique (1914-1923).
- JM Journal métaphysique (1928-1933).
- JMP Journal métaphysique (1938-1943).
- (DM) Diario metafísico (1928-1933).
- LE Lettres et études de Gabriel Marcel consacrées à Charles Du Bos, en Cahiers Charles Du Bos, 18 (mayo 1974), ps. 25-70.
- MC Le monde cassé.
- MD Le mort de demain en Trois pièces.

- ME 1 Le mystère de l'être, vol. 1: Réflexion et mystère.
- ME 2 Le mystère de l'être, vol. 2: Foi et réalité.
- (MS) El misterio del ser.
- MIB Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang.
- MR La Métaphysique de Royce.
- MT Mon temps n'est pas le votre.
- MV Introduction de Marcel en ARON, Robert y RENARD, Jean-Claude, Mors et vita, Paris, Plon, 1945, -ps. 1-27.
- NM "Notes sur le Mal", en ED.
- PA Position et approches concrètes du mystère ontologique.
- (MO) El misterio ontológico, posición y aproximaciones concretas.
- PF Mon propos fondamental.
- PI Présence et immortalité.
- PM 1 Présence de Gabriel Marcel, cahier 1: Gabriel Marcel et la pensée allemande: Nietzsche, Heidegger, Ernest Bloch.
- PM 2 Présence de Gabriel Marcel, cahier 2-3: L'esthétique musicale de Gabriel Marcel.
- PM 4 Présence de Gabriel Marcel, cahier 4: Gabriel Marcel et les injustices de ce temps. La responsabilité du philosophe.
- PP Le Philosophe et la paix, en Paix sur la terre.
- PS Le Palais de sable en Le seuil invisible.
- PST Pour une sagesse tragique et son au-delà.

- (FTC) Filosofía para un tiempo de crisis.
- PVA Percées vers un ailleurs.
- Q Le Quatuor en fa dièse.
- RA "Regard en Arrière" en Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel.
- RI Du refus à l'invocation.
- (FC) Filosofía concreta.
- RN Le Regard neuf, en Trois pièces.
- RPR Rome n'est plus dans Rome.
- S La Soif.
- SC Le Signe de la croix, en Vers un autre royaume.
- SDI Le Secret est dans les îles.
- SE "Structure de l'espérance", en Espoir humain et espérance chrétienne.
- TC Théâtre comique.
- TP "Testament philosophique" (1968), en Revue de métaphysique et de morale. LXXIV (1969), pp. 253-262.
- VP PLOURDE, S. Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel.

0. INTRODUCCION.

INTRODUCCION

La ocasión de iniciar el presente estudio es muy trivial. El año 1985 quedé forzosamente separado de gran parte de mis actividades docentes. Solamente podía permanecer en un solo puesto de trabajo, pues así lo dictaminaba la ley de incompatibilidades. Repentinamente me encontré con que me sobraba tiempo y ganas de trabajar y desde que comencé mi vida docente en el año 1950 las circunstancias habían hecho de mí un hombre sobrecargado de trabajo en la enseñanza y en la educación de jóvenes.

Me decidí, casi sin pensarlo, a hacer el curso de doctorado en la Universidad Complutense y así finalizar mi ciclo de alumno en dicha universidad.

Desde al año 1960, cuando encontraba un poco de respiro para disponer de tiempo acudía a las aulas universitarias para sentarme como alumno y escuchar a los maestros de futuros profesores. Mis estudios no tenían ninguna finalidad utilitaria. No me iban a servir para nada. Para el ejercicio de mi profesión me bastaban los estudios de juventud en las universidades romanas.

Pero tengo que manifestar que mi asistencia a clase ha sido un deporte que me ha proporcionado una satisfacción inmensa. Confieso que mezclarme con los estudiantes en las aulas y escuchar las lecciones era un espectáculo apasionante. De haber tenido tiempo hubiera proseguido mi peregrinación por otras facultades. Hubiera sido un estudiante empedernido.

No sé lo que diría un freudiano o un adleriano. Fijación y regresión juvenil como compensación de los años que iban pasando tan velozmente. Es muy posible. El lujo de ser alumno solamente me lo podía permitir cada década. Era un pequeño remedo del año sabático del que disfrutaban los afortunados.

Si logro presentar estas páginas al tribunal examinador, por casualidades sorprendentes, coincidirá con la fecha de mi jubilación como enseñante. Es un símbolo testimonial de algo que he repetido multitud de veces a mis muchachos: "el que no esté dispuesto a aprender, que no se ponga a enseñar".

Cuando leí las palabras de nuestra insigne María Zambrano al recibir el último premio, diciendo que ella había sido siempre una estudiante, sonreí con profunda complicidad. Yo también lo he sido, aunque no me había dado cuenta.

Al presentarme al Dr. Maceiras, antiguo amigo y compañero de trabajo en el Instituto de San Isidro de Madrid,

para pedirle que fuera mi director de tesis, no tenía ni la menor idea del tema que podría estudiar. Solamente bullían en mí dos núcleos de pensamiento que habían sido como los ejes de muchas de mis reflexiones ante mis alumnos y amigos durante muchos años: el concepto de experiencia personal y el de misterio. Dudé si enfrentarme con algún autor medieval, como San Buenaventura, sobre el que tengo una tesis inconclusa desde mi mocedad, o elegir algún autor moderno. El nombre de Gabriel Marcel acudió a mi memoria de modo inesperado. Solamente recordaba sobre este filósofo lo que puede encontrarse en cualquier manual y de sus obras solamente tenía El misterio del ser.

Después de este tiempo en que he ido buscando pacientemente sus obras, como los niños que coleccionan cromos, meditándolas y comentándolas con mis alumnos y amigos, puedo decir que se ha realizado un verdadero encuentro personal con un muerto que pervive en su obra y que se ha forjado entre nosotros una amistad invisible. Durante el tiempo de gestación de estas páginas la presencia de Marcel me ha acompañado como un amigo admirable y sabio que me ha ayudado a realizar una síntesis de mi experiencia de pensamiento, me ha suscitado un reencuentro conmigo mismo para descubrir en el fondo de mi alma la bendita melodía que, como dice Marcel, siguiendo a Agustín, yace como dormida y necesita de alguien que la despierte para poderla escuchar.

La lectura de un filósofo puede realizarse en dos

niveles fundamentales, según piensa Marcel y sigue diciendo Paul Ricoeur.

La primera lectura, de primer grado, es el estudio objetivo, científico, aséptico, neutral, que analiza lo que dice, relaciona las referencias, verifica las citas, recoge los datos y nos pone ante los ojos su pensamiento como se hace en un laboratorio. Se trata de presentar una sinopsis estructurada, sistemática, taxonómica. La ayuda del computador puede ser valiosísima y logra disminuir considerablemente el tiempo requerido en la investigación.

Este tipo de lectura, de investigación, dice Marcel, se puede realizar en equipo, la puede proseguir otro cualquiera. Lo que interesa es el resultado lo más preciso y objetivo posible.

Tenemos que reconocer que este tipo de investigación es muy positivo y no solamente es útil y necesario, sino que hay filósofos cuyos textos no son susceptibles de otro tratamiento.

En la segunda lectura, de segundo grado, interviene el investigador como persona, con su precomprensión, con sus prejuicios y sumergiéndose a través de los datos objetivos de los textos que tenemos delante, tratar de dialogar personalmente con el pensamiento, o mejor, con el pensador, y así encarnarlo, re-encarnarlo, para que diga en este momento lo que diría si pudiera hablar de nuevo. Es prestar la propia voz al espíritu de verdad que anidaba en el

filósofo y que ha quedado presente en sus obras.

Esta segunda lectura puede escandalizar a todos aquellos que están convencidos de que la realidad sólo puede ser captada por la metodología científica y que solamente puede aceptarse en la comunidad académica los trabajos que presenten esta dignidad metodológica. De lo contrario, dicen, se abriría la puerta a las interpretaciones subjetivas que carecen de valor científico.

Así se hablaba y se pensaba en el siglo pasado y, es curioso, así piensan todavía muchos, creyendo que es lo auténticamente actual y moderno. Es el imperialismo epistemológico de las ciencias empíricas, servidoras incondicionales del poder político y económico, y que no pueden permitir que los hombres piensen libremente. Este pensamiento meta-empírico, manifestación de la libertad humana, es el pensamiento filosófico.

El pensamiento de Marcel, con gran sentido del humor, nos ha dejado un verdadero problema para los que leemos sus ensayos y su mismo teatro. No es que no sea capaz de sistematizar, como a veces se ha dicho, es que no quiere sistematizar, que aborrece la sistematización. Sugiere, soslaya, apunta, duda, retoma un tema abandonado y lo completa, promete ampliar en otra ocasión, deja al lector o espectador de su teatro que piense por sí mismo y saque sus propias conclusiones.

Los primeros escritos de Marcel están dotados de una

gran precisión y complejidad. Cuando era mayor, decía que no soportaba su lectura. En la medida en que iba madurando su pensamiento, se iba acentuando su estilo, haciéndose más personal, de tal manera que, como dicen muchos de sus comentaristas, una página de Marcel es inconfundible.

Ha repetido en numerosas ocasiones que su pensamiento es musical. La melodía se repite en diversas tonalidades y orquestaciones, envolviendo al oyente o al lector en un ámbito de presencia en la que se encuentra sumergido e iluminado.

Este estilo musical no es un artificio literario. Yo lo veo cada vez más como la forma espontánea del lenguaje hablado, de la conversación entre las personas. Así es como discurre el pensamiento entre personas que dialogan en un grupo. Yo lo he podido descubrir muchas veces y lo he hecho notar a mis interlocutores. Este estilo de pensar y de hablar produce una sensación de relajación intelectual, de porosidad mental, de descanso espiritual. Es el pensamiento meditativo del que habla Heidegger.

Pero hay otra cualidad del pensamiento marceliano que me ha sorprendido en este tiempo que he dedicado a su estudio. Es la capacidad de evocación rememorativa. Marcel, especialmente en sus conferencias, -que son casi todos sus escritos- hace referencias continuas a sus propios datos biográficos. A través de estos datos va presentando sus puntos de vista, sus descubrimientos, las líneas maestras de

su filosofía.

Y así el lector, como por contagio mimético, rememora su propia biografía, reconoce sus propias experiencias y descubre el valor profundo que contenían, de lo cual no había caído en la cuenta hasta que se había producido el encuentro con Marcel.

Yo, que me dispongo a entablar un diálogo personal, lectura de segundo grado, con el pensamiento marceliano, debo reconocer que he descubierto el valor que han tenido en mi vida algunas experiencias de mi existencia, que me han marcado para siempre y me han modelado tal como soy en este momento.

Todos conocemos la importancia que otorga Freud a las experiencias que se producen en nuestro psiquismo alrededor de los cinco años. Es la edad en que nuestro ascendiente, el mono peludo, comenzó su actividad sexual. Es allí donde hay que buscar la clave de interpretación de nuestra vida de "monos desnudos".

Nadie puede negar el valor de esta clave para interpretar muchos mecanismos de nuestra conducta, pero sería muy discutible pensar que la realidad humana no es más que lo que esta antropología intenta reducir.

Pero puede dirigirse una mirada analítica a la persona en la edad en que se encuentra con su mundo. Es la edad en que el entorno humano va perfilando su fisonomía propia y

así descubre el sujeto su propia fisonomía. Esta sería la edad de los doce años cuando aparecen las primeras experiencias personales y los descubrimientos valorativos de la sociedad sirven como de llamada a conformar la propia personalidad. Las experiencias de esta etapa de la vida tienen una importancia decisiva en el futuro del individuo.

Sartre nos ha contado que precisamente a los doce años es cuando descubrió que no existía Dios y decidió ser ateo militante. Como ya veremos en otras páginas, no lo consiguió del todo, según declara él mismo.

En julio del 36 yo tenía once años. Era de aquellos niños que no hicieron la guerra ni tampoco se podría decir que sufrieron la guerra. Fuimos testigos mudos del comportamiento de nuestra sociedad en aquellos días. Vimos y observamos la guerra. Y aquella experiencia nos marcó a cada uno de diversa manera.

Para nosotros los que peleaban eran los rojos y los azules. No entendíamos nada de política, pero nos dábamos cuenta de lo que hacían delante de nuestros ojos los españoles de ambos bandos. En aquel pueblo del sur de la provincia de Badajoz la guerra vista de cerca duró muy poco tiempo, pero lo suficiente para poder ver y observar. Desde el mes de julio al mes de septiembre. En este mes los rojos se marcharon, abandonaron el pueblo y llegaron los azules.

Pero en este tiempo tan corto pudimos ver cómo los rojos encerraron en el convento de las monjas a los ricos de

derechas, junto a los curas. Hicieron un simulacro de fusilamiento a D. Juan Silva, uno de los curas. Amontonaron en medio de la espléndida iglesia las imágenes y los bancos para incendiarlo todo. No llegaron a prender fuego y se marcharon sin hacer nada más.

Al llegar los azules, nosotros los niños pudimos ver cómo rapaban la cabeza a mujeres rojas, les daban a beber aceite de ricino en medio de la plaza del pueblo y las paseaban por las calles. Todos los niños seguíamos este espectáculo como una procesión. Jamás podré olvidar los ojos aterrados de aquellas mujeres y los rostros de sádicos lujuriosos de aquellos falangistas que estrenaban camisa azul. Disfrutaban humillando y amenazando como en una orgia de odio. No puedo impedir recordar esos rostros cuando veo en nuestra televisión algún filósofo actual. Es el mismo rostro, el mismo odio.

Pero fué todavía más profunda la tragedia que nos tocó vivir a los niños de entonces cuando comenzó la represalia de la retaguardia. Por la noche oíamos el camión que llevaba a los que iban a fusilar. Husmeando por las tapias del cementerio veíamos el impacto de las balas y las manchas de sangre ennegrecida. Jamás se me olvidará la impresión que me produjo una mañana la noticia del fusilamiento del padre de Manolo, un amigo mío. Era un hombre bueno, gran trabajador, pero a quien los que se pusieron a salvo huyendo, habían comprometido en firmas y papeles.

A mis doce años me llené de rabia, me contagié de odio y aborrecí con toda mi alma a los rojos y a los azules. Todos eran para mí unos criminales a quienes no les importaba lo que podían pensar y sentir los niños de aquel tiempo. Los veía llenos de odio, de resentimiento, como fieras que se lanzan a destrozarse mutuamente.

Yo ayudé a mi padre y a un amigo carpintero a restaurar las imágenes de la iglesia. Me impresionó la figura maravillosa de un Cristo crucificado, de tamaño natural, tirado por los suelos y que fuimos restaurando sus desperfectos como si fueran heridas de un hombre linchado por las hordas. La mirada de aquel Cristo era la antítesis de la mirada de odio que yo había visto en las gentes de ambos bandos.

Me dolía cada vez más el abandono y el desprecio de los mayores a los niños mis amigos. Nadie se preocupaba de nosotros, seguían haciendo su guerra, hablando de la guerra y seguía creciendo el odio. A mí me gustaba charlar con mis amigos y me convertí en un rebelde enfurecido del mundo de los mayores. Nuestras conversaciones parecían muchas veces auténticos mítines. Cuando treinta años más tarde, los muchachos del mayo francés hicieron oír su voz de protesta, me acordé de lo que pensábamos y decíamos algunos niños del año 38.

Ahora me pregunto si los niños del 38 y los jóvenes del 68 en estos momentos no habrán olvidado las experiencias de

su infancia y de su juventud.

Así pasaron los años de la guerra. Al terminar, el año 1939, yo veía muy claro lo que sería mi vida: hacerme sacerdote para ayudar a mis amigos. Me fui al seminario de Badajoz.

Fueron los años cuarenta, los años del hambre y de la tuberculosis de los jóvenes. De ambas tuve experiencia. La vida del seminario fué dura y feliz.

Las dos Españas de Machado trataron de helar mi corazón pero como tantos jóvenes de entonces teníamos ilusión y esperanza por intentar crear la tercera España.

Otra guerra. Esta era todavía más amplia. No sabíamos quién vencería. Al llegar el año 1945 supimos de los vencedores y de los derrotados. Empezaba otra etapa nueva para Europa y para el mundo.

En la España católica, donde se había prohibido publicar la encíclica de Pío XI "Mit brennender Sorge" (1939) empezamos a darnos cuenta de todo lo que había pasado. Las noticias del verdadero holocausto nos llegaban con sordina.

Nada más terminar la guerra, el Papa Pío XII urgió a todos los obispos del mundo a que enviasen estudiantes y poder proseguir las actividades académicas en las universidades romanas. Los superiores del seminario me eligieron para ir a estudiar a Roma. Para mí fué una

experiencia que todavía no he podido asimilar y descubrir todo su valor. Reconozco que el encuentro con Marcel me está ayudando mucho.

Roma se vió invadida por estudiantes de todo el mundo. En la Gregoriana proseguí mis estudios de filosofía. El ambiente internacional era fascinante. Teníamos una lengua común que hacía desaparecer las fronteras, el latín de las clases y de nuestras conversaciones. Todo era fascinante y divertido.

Al comenzar el curso 1946-47 nueva oleada de estudiantes. Un día estábamos esperando al profesor en una de las aulas semicirculares y vimos desfilar unos diez o doce estudiantes vestidos de sotana negra y fajín verde. Todos aparecieron totalmente calvos como si hubieran pasado la tifa. A mi lado estaba sentado Eduardo, un muchacho riojano, siempre juguetón, que cuando se fijó en los estudiantes tan extraños me dijo al oído: "Pero, ¿qué les ha pasado a estos chicos? ¿Es que son calvinistas?" Este Eduardo es ahora el serio y sesudo cardenal Martínez Somalo.

Yo no pude atender a la clase. Estaba intrigado por los estudiantes calvos. Al terminar la clase me acerqué a uno de ellos, Piotr Orlinsky, y le pregunté de dónde venían y por qué se presentaban todos así. Me contestó que eran polacos y que habían estado en el campo de concentración de los alemanes. Me hice amigo de ellos, me contaron detalles de lo que les había tocado vivir. Todo esto fué otra experiencia

profunda para mí.

Me hablaron de la vida en los campos de concentración. De las cámaras de gas, de los traslados interminables en vagones sobre cal viva, de las duchas en las que no se sabía si iba a salir agua o gas mortal. De los hornos crematorios, en los que metieron vivos una vez, delante de todos los reclusos, a tres aviadores aliados. Al narrarme el grito horroroso de estos soldados, dentro del horno, sentí una sacudida eléctrica que nunca olvidaré.

Me hablaron de cómo se divertían los jóvenes de las SS matando reclusos y de los diversos métodos de hacerlo para disfrutar más.

Estas narraciones escuchadas de primera mano y de los labios de amigos tuvieron entonces para mí un asombro lacerante. Pero lo que jamás olvidaré es el rostro y los ojos de mis amigos polacos. Jamás descubrí ni la menor sombra de odio o de rencor. Lo invisible de su interioridad se hacía presente en sus palabras, en sus gestos y en el tono de su voz. Marcel me lo ha hecho recordar después de tantos años.

Entonces hice mi descubrimiento de Europa. El desencanto de los jóvenes de entonces no tenía nada que ver con el pasotismo actual. Se acuñó la expresión "giuventù brusciata" para calificar a aquellos jóvenes que ya no creían en nada ni en nadie. Su actitud no sólo era de desesperanza, como ahora, sino de desesperación. El



existencialismo no sólo era una moda de pensamiento, sino una forma de vestir y de vivir.

Yo pude hablar con algunos jóvenes europeos. Reflejaban en sus conversaciones la angustia desesperada de verse engañados y defraudados por todos y veían el horizonte totalmente cerrado. Era la experiencia de haber vivido el crimen de las ideas. Para mí, estudiante de filosofía, todo esto constituyó una verdadera experiencia metafísica. El alemán profesor Naber me ayudó a reflexionar.

Pero había en Europa otra juventud. La que estaba llena de pasión, de ilusión y de esperanza. Con capacidad de entrega total y heroica. También pude hablar con muchos de estos jóvenes. Carlo Carretto era entonces presidente de los jóvenes de Acción Católica Italiana. Sus discursos y arengas ante miles de estudiantes, sus artículos en periódicos, tenían hondura metafísica. Era un alma gemela de Mounier. Hace poco ha muerto y sus libros últimos son la destilación de un alma exquisita, que rezuma contemplación, contagia el espíritu de un aristócrata que ha vivido hasta el final la fidelidad creadora de la que habla Marcel.

Algunas páginas de este estudio no están escritas solamente sobre fichas y papeles. Detrás de algunas líneas hay rostros concretos que afloran del fondo de la memoria como dicen Marcel y Agustín,

* * *

Leyendo la magnífica tesis doctoral de José Luis Cañas

Fernández, Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel, (1988), lectura que he realizado con el mayor interés, me ha llamado la atención la referencia que hace a Julián Marías en un artículo periodístico sobre las tesis doctorales. El gran filósofo critica el prurito de las citas de autores, como "condición sine qua non, "requisito tácito, pero terriblemente imperativo". "Con lo cual el resultado es que la mayoría de las tesis están cargadas de un peso muerto sin valor, que a parte de hacerlas ilegibles las hunde en la insignificancia intelectual. Urge la modesta y silenciosa rebeldía de atreverse a pensar". (p.XXI)

Estas páginas quieren ser un sencillo testimonio de esta silenciosa rebeldía de atreverme a pensar. Quiero prescindir de confrontar el pensamiento de Marcel con todos los filósofos de la historia de la filosofía. Procuraré no entrar en polémica con los demás intérpretes, ya que el presente trabajo se propone exponer de modo positivo el pensamiento marceliano en cuanto es acogido "chez moi" y asimilado por mi propio pensamiento. Repito, es una lectura de segundo grado como hermenéutica personal.

Prescindiré de muchas referencias y citas que son suficientemente conocidas para cualquier lector de Marcel. El que no esté habituado a su lectura no soportará la sobrecarga de citas inútiles. Haré una selección de los textos citados para mostrar el estilo de expresión admirable de nuestro filósofo y para apoyar alguna interpretación personal que creo que se desprende de tales

textos.

Tal vez sorprenda la libertad que me tomo de prolongar el pensamiento marceliano y llevarlo quizá más allá de lo que es habitual en este tipo de trabajo. No sé si me he tomado demasiado a la letra la petición de Marcel de seguir pensando más allá de sus palabras en busca de los centros de imantación de su mismo pensar. Confieso que presento la imagen de este filósofo como la descubro desde mi óptica personal.

Aunque no haga referencias a sus intérpretes, los he leído con la mayor atención posible. Me ha hecho sonreír la variedad de fisonomías que el mismo rostro puede reflejar. Cada lector o estudioso contempla al Marcel pensador desde una perspectiva distinta. Cada lector refleja sobre Marcel una luz diversa. Nuestro filósofo decía que la lectura de la historia es un diálogo y no puede separarse la historia de su interpretación. En el rostro del amigo proyectamos algo de nuestro propio rostro, porque la mirada ya es una iluminación.

A pesar de mis buenos propósitos, este verano me he encontrado con el libro de Mme. Parain-Vial (1989). Marcel la calificó como una de sus mejores intérpretes. Leí sus páginas con verdadera avidez. Me encontré con dos afirmaciones que contradicen completamente la tesis que sostengo en estas páginas. Como diré en su momento, tengo que lamentar no haber podido discutir personalmente este

verano con tan eminente especialista en el pensamiento marceliano. Yo que esperaba una exposición pacífica y sosegada, me he encontrado en polémica con un personaje gigante. A pesar de todo, es un incidente muy grato para mí.

Sin embargo, este verano he tenido también ocasión de conocer personalmente al Padre Tilliette en El Escorial. Pronunció una espléndida conferencia en el curso de Cristología cuyo título era "Jesucristo y los filósofos". Es como sabemos, no solamente estudioso del pensamiento de Marcel, sino que fué amigo del filósofo y del círculo más íntimo.

En el turno de preguntas le hice ver mi extrañeza al no hacer referencia entre los filósofos que nos presentó de modo tan brillante a Marcel a quien él tanto conoció y del que había escrito páginas tan bellas. Le dije que casi siempre se presenta a Marcel como un filósofo religioso y que en mi opinión no era lo más importante desde la perspectiva cristiana. En el pensamiento de Marcel, le dije, subyace una cristología implícita en la temática del concepto de misterio, de encarnación, de testimonio, de la historia, del misterio del mal. El pensamiento de Marcel puede aportar perspectivas muy fecundas al discurso teológico, especialmente en la Cristología.

Tilliette con una sencillez exquisita y sobrecogedora me dijo que nunca había pensado y estudiado a Marcel desde esta perspectiva. Que solamente había descubierto el interés

de este filósofo sobre la figura del santo, mucho antes de su conversión. Que agradecía mi pregunta y sugerencia y que la estudiaría detenidamente.

Al despedirme de él, al finalizar el curso, me volvió a repetir: "Gracias por esa pregunta tan sugerente. Que escriba muchas cosas bonitas sobre Marcel".

Tengo que reconocer que al estrechar la mano a un maestro tan profundo y sencillo, que irradiaba humildad intelectual con tanta cordialidad, apenas pude contener mi emoción de admiración profunda. A esta raza de filósofos pertenecía nuestro amigo Marcel.

También este verano pude conocer personalmente a Pietro Prini. Es de los intérpretes imprescindibles para conocer el pensamiento marceliano. También me fascinó por su simpatía y cordialidad. En su conferencia sobre el humanismo trágico de Marcel, cuyo texto fotocopiado, con su autógrafo, tuvo la gentileza de regalarme, habló del peligro de hacer una lectura "suave", "gratificante" de la filosofía de Marcel.

Prini aduce la cita de Marcel en Etre et avoir (p. 26) en la que el filósofo rechaza una interpretación "eufórica", "optimista" y evasiva de su pensamiento. "La estructura del mundo es tal que en él la desesperación absoluta se muestra posible". La destrucción no sólo física, sino humana de nuestro mundo no solamente es posible, sino que ha comenzado. "La contaminación se muestra como una conse-

cuencia inevitable y materializada de un error específicamente metafísico". No sólo estamos padeciendo la contaminación de la tierra, del aire, de los mares y de los ríos, sino que estamos contaminando irresponsablemente el mundo humano, y estamos haciendo imposible la misma vida específicamente humana.

Ante esta situación a escala planetaria el pensamiento marceliano puede ser descubierto e interpretado de modo objetivista, neutro, impersonal, científico, frío y "blando". Sería tratarlo "como a un filósofo más". Como lo puede hacer una "máquina inteligente".

Sin embargo, "lo esencial es invisible a los ojos", se dice en "El principito". Lo más importante del pensamiento de Marcel se escaparía a nuestra mirada.

Creo que se impone metodológicamente la mirada personal, implicada y comprometida, "dura", es decir, profética e interpelante, "caliente", esto es, apasionada y tal vez exaltada. Solamente ante este tipo de mirada las palabras de Marcel pueden descubrir todo el fondo luminoso que llevan en su interior. Esta es la opción personal que me propongo al realizar la presente lectura de Marcel. Modestamente intentaría realizar una lectura marceliana de Marcel.

Se advertirá que muchas citas hacen referencia a la obra de Simone Plourde y colaboradores, Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel. He procurado aducir el lugar donde se encuentran estas citas para facilitar su verifica-

ción, ya que es difícil tener a la mano todas las obras escritas por Marcel, hasta que se publique la edición de sus obras completas. De este modo rindo homenaje a esta ingente obra que constituye, según afirma Paul Ricoeur en el prefacio, una "réflexion seconde" realizada "avec un grand scrupule".

1. PERSONALIDAD FILOSOFICA DE MARCEL

1. PERSONALIDAD FILOSOFICA DE MARCEL

La sociología del conocimiento es una disciplina que está en sus comienzos y que debe progresar hasta acoger en su estudio los integrantes más amplios y profundos que están presentes en el mundo del pensamiento filosófico. El "mundillo" filosófico con sus mecanismos de poder, de conflicto entre los diversos grupos, de ideología que subyace en cada pensador, el fenómeno de los éxitos y fracasos de los diversos filósofos, las modas de cada momento y las fuerzas económicas y políticas que actúan detrás de cada pensador con miras a crear estados de opinión son fenómenos que hay que estudiar científicamente.

Sobre estos presupuestos tiene que construirse la filosofía de la filosofía. Sería el estudio crítico, valorativo, de la realidad histórico-social de la misma filosofía. Nuestro José Gaos ha sido uno de los pioneros en este estudio, atreviéndose a hacer una reflexión filosófica sobre la filosofía y las personas de los filósofos.

Sin pretender profundizar en este estudio, sí podemos decir que los filósofos se agrupan por afinidades.

tendencias, escuelas, a las que no se pertenece por filiación causal, casi mecánica, sino por reacciones epocales, identidad de placenta espiritual. A veces sorprende que pensadores que no han tenido contacto entre ellos coincidan en terminología, formulaciones y enfoques de problemas, y hay que ser muy cautos al intentar buscar relaciones causales. Martín Buber estaba convencido de que Marcel había tomado de él el análisis del encuentro con el "tú" y jamás se convenció por las protestas de este último de la independencia de sus investigaciones. Muchas veces nos ha ocurrido a todos extrañarnos al ver en un filósofo alguna formulación que hacía años que la estábamos utilizando sin tener noticia de tal pensador.

Así nos encontramos con el fenómeno de las afinidades. Hay afinidades de corte racional, de pensamiento puro, pero hay otras afinidades que son de índole afectiva, espiritual. No sabemos por qué sintonizamos con tal pensador, con tal tendencia. Un análisis posterior nos lo puede aclarar.

Dentro de la amplia comunidad filosófica cada uno tiene sus preferencias personales. Entre los filósofos, hay algunos cuyo encuentro se realiza exclusivamente a través de su obra y su sistema. Su estudio crítico no nos conduce necesariamente al encuentro personal con el filósofo. Nos quedamos en su obra porque es lo único que nos ha ofrecido.

En cambio, hay filósofos cuya persona está presente en la obra que nos dejaron. Estos hombres no solamente suscitan

discípulos y seguidores, sino que se ganan amigos. Más que el sistema en sí, se acoge el pensamiento de un maestro.

El seguidor del sistema de un escolarca suele estar atrapado su pensamiento en el esquema más o menos rígido de su mismo sistema y trata de encajar la realidad y a los demás sistemas y pensadores en su esquema. Si otra filosofía u otra terminología no coinciden con la suya, se la suele rechazar en bloque. Se emplean todos los medios posibles para aniquilarla. Es el sectarismo y terrorismo filosófico. El "espíritu de excomuni6n" que combatía Marcel.

El amigo continuador del pensamiento de un maestro es fiel a las intuiciones fundamentales que constituían la experiencia filos6fica de ese pensador, sigue elaborando y reflexionando en esa misma línea y no tiene reparo en reconocer los límites y deficiencias que toda obra humana lleva consigo.

No se trata de salvar el sistema a toda costa, sino de seguir ofreciendo el valor de una experiencia que puede enriquecer a los demás. Esta actitud de apertura y diálogo es una de las cualidades fundamentales de todo verdadero filósofo.

La filosofía de Marcel no puede separarse de su persona y de su propia biografía. Es de los pocos casos de la historia de la filosofía en que la vida concreta de un autor suscita su propio estilo de pensar y su propia filosofía le va descubriendo el valor oculto de los acontecimientos de su

propia vida.

Se puede no estar de acuerdo con la filosofía de Marcel y hasta se la puede descalificar como filosofía, pero su "experiencia convertida en pensamiento" se impone a sus interlocutores como digna de profundo respeto. El mismo respeto que Marcel siempre profesó a los filósofos con quienes se enfrentó en polémica leal y valiente.

Así se expresa Sciacca:

La filosofía de Marcel es "su experiencia", el que piensa, el que obra es "su persona". Experiencia que es impropio llamar filosofía, experiencia fragmentaria, expresada más que en ideas transparentes y precisas en fulgores inesperados y fugitivos, en promesas de retorno y profundización; no abismos de oscuridad o cielos de luz, sino zonas de penumbra; sólo alguna vez, plena claridad que es "plenitud de alegría". Para este extraño concierto de discordancias armónicas, la música es "luminoso comentario" y la religión católica es "alimento espiritual", nacida de la superación de la crisis idealista, cuya historia se encuentra en la continuación del Diario (1928).

(SCIACCA: 1947, 274)

En otro lugar de su mismo libro La filosofía, oggi, Sciacca sale al paso de los ataques virulentos de Marcel contra la filosofía intelectualista y defiende el valor del "cogito" y de la racionalidad objetiva. Como en toda polémica se tiene miedo a que la postura del adversario conduzca a un límite que se quiere de antemano combatir. Es el fantasma del irracionalismo que ponía nerviosos a muchos filósofos de los años cuarenta y que desde la perspectiva actual nos hace sonreír.

Muy fácil, y por esto mismo de poco rendimiento, es el criticar la filosofía de Marcel. Como todas las experiencias personales, no es posible plantearla como objeto de análisis y de crítica, porque separarla de la personalidad viva del autor es hacerla incomprensible. Marcel es, más o menos, como Kierkegaard; su pensamiento es su propia vida, el itinerario espiritual de un alma, una autobiografía. Pero decir esto es ya criticarlo, porque es reconocer sus límites. Podemos hacer observar a Marcel, como a Kierkegaard, que la filosofía no es toda cogito y esfuerzo de inteligibilidad y que, de otra parte, el cogito y la inteligibilidad de la filosofía no son abstracta y "objetiva" racionalidad; pues, al contrario, a menudo, bajo la envoltura y el frígido andamiaje del sistema, cuando es verdadera filosofía, vibra ese sentimiento, ese sentido dramático y existencial tan caros a Marcel.

(Ibid. 284)

Reconoce Sciacca en 1943 que bajo la envoltura y el andamiaje de una verdadera filosofía debe vibrar el sentimiento, el sentido dramático y existencial que la hace ser humana. Este fué el propósito de la lucha filosófica de Marcel.

Pero hay un punto en el que debemos detenernos. El carácter autobiográfico de algunas filosofías que las constituye en tanto filosofías.

Mientras que en la exposición del pensamiento de casi todos los filósofos los datos biográficos son elementos contingentes y accesorios para situar el pensamiento del autor y se podría prescindir de estos datos sin que afecte de modo esencial a su filosofía, hay autores que la misma biografía forma parte de su sistema y de su metodología.

No habríamos descubierto la importancia decisiva del pensamiento de Sócrates en la historia de la filosofía sin la narración de su vida y de su muerte por Platón. El pensamiento filosófico y teológico de S. Agustín no puede prescindir de "Las Confesiones" sin perder su inteligibilidad. La autobiografía de Kierkegaard no solamente tiene hondura metafísica, sino que ha inspirado toda una corriente filosófica que lo considera su maestro.

El carácter autobiográfico e itinerante de la filosofía de Marcel incluye la subjetividad en su integralidad existencial en el proceso del pensamiento que no es concepto puro, sino pensamiento del hombre como persona. Esto le valió el reproche de muchos filósofos contemporáneos, especialmente tomistas, como Maritain, Gilson, Collins, Marcel de Corte, que consideraban "subjetivista" o "contaminado de poesía" un pensamiento que rebasa los límites del concepto objetivo. (Cfr. GALLAGHER: 1968, 233 ss.)

Marcel va diseminando a través de sus escritos, especialmente sus conferencias y entrevistas, detalles de su biografía. Con estas anécdotas se puede reconstruir su rostro espiritual. Nos ha contado y se ha contado a sí mismo su vida. Por estos "éxtasis de la memoria" se ha dado a conocer y se hace presente para ser reconocido. Estas confidencias tienen en el pensamiento de Marcel alcance metafísico en la medida en que afirma que la existencia, la vida, no es accesible sino como narración

manifestativa de la realidad oculta del propio yo.

Cuando Marcel nos confiesa que "le molestaba ser hijo único" no solamente nos ofrece un recuerdo de su infancia, sino que nos está sugiriendo que descubramos la tremenda soledad de la que parte el caminante de la verdad y la justicia y la sed de diálogo y amistad que late en lo más profundo del corazón humano. Así hará hablar a Rosa, protagonista de su obra teatral Coeur des autres: "No hay más que un sufrimiento: el de estar sola". El sufrimiento de la soledad en la cercanía física de los otros se irá repitiendo en muchas obras dramáticas con insistencia sobrecogedora.

Pero Marcel no se detiene morbosamente en este primer paso, sino que sigue caminando en busca de amigos. Si no los encuentra, los crea él mismo con su imaginación. Este sería el transfondo de su vocación dramática.

En la conferencia que dedicó a su vocación dramática, cuenta Marcel que su inclinación teatral data de la primera juventud. Hijo único, sin interlocutor de su misma altura, se vió obligado a inventarse hermanos y hermanas (...) sus primeros personajes. La expresión dialogada ejerció sobre él, desde muy pronto, una fascinación misteriosa. Recuerda que cuando tenía unos ocho años, pidió de aguinaldo navideño el "teatro" de Julio Verne, como si la obra dramática estuviera revestida de alguna virtud que la novela no podía alcanzar.

(DAVY: 1963, 73)

Marcel recuerda en las charlas de amigos y en sus

entrevistas sus primeros pasos como escritor dramático. Su primera obrita para el cumpleaños de su abuela, cuando tenía siete años. A los quince años escribe un drama, Luz sobre la montaña que sería el lejano bosquejo de Un hombre de Dios. A los dieciocho años escribe Los dos pasados, que es el primer boceto del Cuarteto en fa sostenido.

Escuchar los diálogos de las obras teatrales leídas por su padre, que era "un lector incomparable" fué creando en él la obsesión de este modo privilegiado de expresión.

De ahí su gusto decidido por un arte que sabe ocultarse de algún modo tras los temas que acomete. Marcel insiste en la embriaguez que le produce evocar otros seres distintos de él y en la alegría, aún mayor, de poder identificarse con ellos hasta hacerse como un intérprete suyo.

(Ibid. 75)

El proceso de maduración personal conduce a nuestro filósofo a penetrar en las profundidades del hombre, descubiertas a través del diálogo, para ofrecer a los más desamparados espiritualmente su propio pensamiento, para ayudarles a su realización personal. En el prólogo al libro de Gallagher declara:

Mi atención acabó por centrarse en el hombre mismo, precisamente en las fuentes ocultas de su vida, sobre todo a la luz de los dramas compuestos por mí y de los que estaba tan convencido de que no habían sido inventados, sino que por el contrario me habían sido dados en lo esencial, e incluso impuestos. Bajo estas condiciones, la tarea, limitada pero muy delicada, que me tocó realizar, fue la de penetrar, mediante un impulso fraternal, con suficiente profundidad en la vida interior de otros para poderles,

por así decir, ayudar desde dentro, y no desde fuera. Pero esta clase de ayuda sólo puede prestarse a nivel de pensamiento (...)

(GALLAGHER: 1968, 18)

Experiencia biográfica, arte dramático y pensamiento filosófico se implican y enriquecen mutuamente en la personalidad de Marcel.

Sin embargo, hay un matiz en el que yo quisiera insistir. No podemos quedarnos en la superficie anecdótica de la actividad dramática del filósofo Marcel, como si todos los filósofos tuvieran que escribir obras de teatro para ser filósofos. El teatro de Marcel es la objetivación de su observación de la vida humana como transcurre con toda su riqueza en las situaciones desde las que se manifiesta de modo concreto. Lo observado en la vida de los hombres lo lleva al teatro sin realizar el filtro de la abstracción. Coloca la vida delante de nuestros ojos como se manifiesta en la misma existencia. Nos educa a saber mirar la realidad humana concreta para descubrir su profundidad.

El filósofo que quiera pensar y hablar sobre la vida humana tiene que haber tenido delante de su mirada la realidad concreta y viva. Si solamente la conoce a través de lo que dicen otros filósofos, no solamente se alejará de la realidad, sino que la deformará y hará de ella una caricatura.

Si la lectura y el análisis del teatro de Marcel nos

encierra en su mismo teatro y no nos remite a la vida de los hombres, habremos traicionado profundamente al espíritu con que Marcel escribía sus mismas obras dramáticas. Para entender el teatro marceliano hay que realizar la lectura de segundo grado. Hay que saber descubrir sus segundas y terceras intenciones.

Hay otro aspecto de la personalidad de Marcel que es necesario recordar, su vocación musical. La música no es para Marcel una actividad humana más que se suma de modo definido y aislado a las otras actividades de su persona; es una dimensión que penetra en la zona más profunda de su espíritu, en el estilo de pensamiento y en su misma expresión conceptual y literaria.

En palabras recogidas de viva voz nos comunica M.M. Davy:

Esa era, tal vez, mi verdadera vocación (...); en la música me siento verdadera y auténticamente creador (...) La música es para mí una ciencia fundamental; yo hubiera podido ser músico.

(DAVY: 1963, 59)

Entre las posibilidades vocacionales que se le presentan a los quince años está la música como profesión. Su profesora de piano le disuadió, pero él nunca dejó de descifrar todas las partituras que pudo conseguir. Desde las Cantatas de Bach que compró e interpretó a los dieciseis años hasta las improvisaciones y composiciones propias.

Gracias a su mujer, desde el verano de 1945, compuso

música para varios poemas ante los cuales vibraba en la profundidad de su espíritu y se sentía transportado a una plenitud inefable, según manifiesta repetidamente. Sus composiciones representaban la lectura integral de un poema. "Es como si me pusiera, en principio, en un estado tal de receptividad pura que el poema cantara solo, a través de mí, simple médium suyo". Es la experiencia que luego desarrollará en su pensamiento. La receptividad activo-pasiva voluntaria ante la presencia que engendra la transformación creadora. Es, como más adelante veremos, la experiencia de creación existencial.

Los poemas de Charles Guérin, Rodenbach, Baudelaire, Chénier, Lamartine, Valery, Rilke, Hofmannsthal, Emily Brontë y otros más, fueron expresados musicalmente por Marcel. En las notas escritas de un pentagrama, con la ayuda de su esposa, se visibiliza de modo concreto el diálogo invisible de dos almas creadoras. En esta anécdota concreta descubrimos en clave toda la metafísica de Marcel.

En Les Nouvelles Littéraires de 9 de marzo de 1950
escribe:

La música ha representado en mi existencia un papel comparable al que atribuyen a la oración los puros de espíritu. Siempre que improviso me llena un sentimiento de libertad y plenitud incomparables. Y estas expresiones son aún impropias. Improvisando, al menos en las horas en que estoy "inspirado" (palabra insustituible y de sentido muy preciso), me siento ligado íntimamente a todos cuantos corren la enigmática y dolorosa aventura en que yo mismo participo con todo lo que me es querido. Es una experiencia de comunión que, a mi modo de ver, y sin la menor duda, posea

un valor religioso.

(Ibid.)

Marcel ha repetido muchas veces que los músicos han ejercido en su espíritu más influencia que los filósofos. Bach ha tenido en su vida más importancia que Pascal o San Agustín. La música nos ofrece una pereñidad, eternidad y universalidad que no podemos encontrar en la literatura. Las fronteras lingüísticas a veces son difícilmente superables.

En Europe Nouvelle de 27 de enero de 1924, p. 924
escribe:

A poco que pensemos se ve que una obra musical auténtica amplía su auditorio mucho más allá de la zona relativamente limitada en que un poema logra ser planamente comprendido y apreciado. En general hay que reconocer, según mi opinión, que la poesía está presa en las determinaciones que le inculca un genio lingüístico particular y muy imperfectamente comunicable. Así, resulta poco menos que imposible para quien no sea ruso apreciar la maravillosa calidad de los poemas de Puschkin. En cambio, la música de un Mussorgski no tropieza en Francia, por ejemplo, con ninguna barrera de incompreñión. (...) (Es) como si la música estuviera calificada para desempeñar una verdadera función de intérprete entre los pueblos. Creo que no se trata de apariencias, sino de una profunda realidad.

(DAVY: 1963, 61)

La música penetrará en la epistemología marceliana y configurará las categorías de su pensamiento que por ser más flexibles e imprecisas ayudará a descubrir esas zonas de la

realidad personal que de otro modo nunca podrán ser pensadas adecuadamente. Así el pensamiento se hace sugerente y provoca un diálogo con la realidad que jamás podrá realizarse con el pensamiento meramente notional. El pensamiento poético-musical es mucho más rico y profundo.

La musicalidad configurará la estructura dinámica del discurso en el que los temas y los acordes, las frases y las palabras se orquestrarán en un desarrollo indefinido que envuelve al oyente en una inteligibilidad sentida. Suscita en el interlocutor la participación creadora que supera la mera receptividad pasiva e impersonal.

En el ya citado prólogo a la obra de Gallagher resume Marcel la metodología y la finalidad de su filosofía.

No dudo de que lo que trato de decir aquí será más accesible para aquellos que han sido iniciados en el más profundo secreto del arte de la música, que para aquellos para quienes ésta es un libro cerrado. Y por esta razón, creo que todo aquel que se acerque a mi obra tendrá que concebir el drama en función de la música, y la filosofía en función del drama, lo que implica un cambio completo de las perspectivas tradicionales. Pero insisto firmemente en que todo esto no debe interpretarse en un sentido irracional; o más bien, que una tal interpretación supondría una concepción degradada de la razón, que equivaldría a identificarla con la comprensión. Esta última desempeña, en nuestra economía espiritual, un papel indispensable, pero subordinado, el de lo calculable. Esta comprensión calculadora tiene ciertamente mucho que hacer, pero le es imposible, por definición, explicar nada, sacar a la luz lo más profundo de las cosas.

La comprensión calculadora, la razón verificadora, el pensamiento científico y técnico y la misma filosofía racional tiene mucho que hacer en la economía espiritual del hombre, -dice Marcel- pero lo más profundo de las cosas necesita de algo más que la razón para ser explicadas y sacadas a la luz.

Marcel no rechaza el valor de la ciencia y la técnica, como se suele repetir, sino que afirma proféticamente y valientemente la presencia de otras realidades humanas que hay que salvar y sacar a la luz ante el peligro de su aniquilación y degradación por el imperialismo científico y técnico. Si no descubrimos esta distinción crucial no hemos entendido ni la persona ni la filosofía de Marcel.

Encontramos otro aspecto fundamental en la personalidad filosófica de Marcel. La experiencia humana de encontrarse situado existencialmente entre dos mundos, el mundo de lo visible, tangible, verificable y el mundo de lo invisible, suprasensible, incategorizable, que se experimenta como presencia cercana y realísima.

En la reflexión retrospectiva de su propia vida anota en muchas ocasiones que la muerte de su madre a los cuatro años marcó su personalidad profundamente en la medida en que su presencia misteriosa, pero real, ha sido una experiencia fecunda de su persona y de su pensamiento. En la conferencia publicada con el título En busca de la verdad y la justicia, (Herder, Barcelona, 1967) tenemos un texto de

Marcel que reproducen todos sus biógrafos.

Iba yo a cumplir cuatro años cuando perdí a mi 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. Sin embargo, mi tía, quizá tan dotada, pero muy diferente, debía inevitablemente eclipsarla de hecho. Y hoy me parece comprender que esta extraña dualidad en el corazón de mi vida entre un ser desaparecido, del que por pudor o por desesperación raras veces se hablaba, y sobre el que una especie de temor reverencial me impedía hacer preguntas —y otro ser, extraordinariamente firme, dominante, y que se creía obligado a proyectar la luz hasta los más pequeños rincones de mi existencia—, sospecho, digo, que esta disparidad, o esta polaridad secreta de lo invisible y de lo visible, 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.

(BLAZQUEZ CARMONA: 1970, 11)

Las preguntas de su infancia sobre la suerte de los muertos, pregunta que se hacen todos los niños del mundo y de la historia y que sigue preguntando el niño que permanece siempre en lo profundo de nuestro ser, es considerado por Marcel como el primer paso del filósofo.

La imagen de su tía, dominante e inquisidora, apunta, en la madurez de Marcel, a otra realidad totalitaria en la sociedad que intenta anular y reprimir las preguntas fundamentales del hombre, pero que permanecen siempre en su corazón.

La biografía comunicada confidencialmente a sus oyentes

por Marcel no es narcisismo senil. Tiene profundidad metafísica y sentido pedagógico para decirnos que una filosofía despersonalizada, deshistorizada, que no se vea brotar de hombres reales sino que parezca que es el producto de un artefacto electrónico, las máquinas llamadas burdamente inteligentes, es la destrucción de la misma filosofía.

Pero, por otra parte, creer que se hace honor a Marcel o a algún filósofo, contando todas las minucias de su vida, en el grotesco cotilleo que vemos en la sociedad respecto a futbolistas, artistas, políticos y financieros no sólo es un mimetismo de las revistas del corazón, sino que la historia de la filosofía se habría trivializado y habría perdido su valor filosófico. La historia de la filosofía y de los filósofos es fundamentalmente auténtica filosofía. Con este respeto reverencial hay que acercarse a la biografía de Marcel.

* * *

Espigando en algunas anécdotas de la biografía marceliana, podemos descubrir focos que suscitan reflexiones iluminadoras de su testimonio filosófico. Como todo testimonio humano, no todo es luz y plenitud, sino que también podemos descubrir limitaciones y deficiencias a través de las cuales se manifiesta un mensaje positivo.

Entre los años 1915 y 1943 Marcel dedicó algunos

espacios de su vida a la enseñanza. Fueron períodos intermitentes motivados principalmente por necesidad económica. Nunca llegó a identificarse personalmente con la tarea de enseñante.

En alguna ocasión, dice, solamente tuvo un único alumno. Marcel recuerda, con gracia sarcástica, que terminó estudiando para veterinario. Tal vez en aquella época se consideraba la filosofía como un saber opcional y la política educativa la había relegado entre las materias que el alumno podía elegir como afición ornamental.

Si la filosofía es considerada de este modo, dirá Marcel más adelante, más vale que desaparezca su estudio. El se consideraba incapaz de colaborar con este sistema que destruye la esencia misma de la filosofía desposeyéndola de su valor formativo básico de las personas y de la sociedad.

Esta anécdota me ha hecho pensar muy seriamente en estos momentos. En mi tarea docente estoy descubriendo la ausencia de conceptos fundamentales humanistas en la depauperación cultural con que manipulamos a nuestros niños y adolescentes. En las entrevistas de moda que vemos y escuchamos en la televisión podemos descubrir la ausencia de conceptos necesarios para el diálogo interdisciplinar. Las tertulias son verdaderos diálogos de sordos o choques de monólogos enfrentados. Siento verdadera compasión por los periodistas en los que se descubre la ausencia de una asignatura que ahora se estudia en el tercer curso de

B.U.P., pero que en la próxima reforma podrá desaparecer totalmente. Es lo que hicieron hace años en Estados Unidos y ahora empiezan a descubrir las consecuencias catastróficas. Un pueblo rico y poderoso, pero formado por "analfabetos funcionales". Estos son los pies de barro del coloso que no tardará en derrumbarse.

Sin embargo, en este tiempo de estudio de Marcel, he observado con sorpresa que la filosofía marceliana y sus categorías existenciales son captadas perfectamente por los jóvenes actuales y su pensamiento espontáneo sintoniza con la línea que preconiza Marcel. Esta observación empírica me ha confirmado muchas de mis convicciones metafísicas.

* * *

Otra de las cualidades de la personalidad filosófica de Marcel que me ha hecho pensar es la que él denomina "philosophe du seuil". Nuestro filósofo se consideraba en la frontera que separa los filósofos de los no filósofos, los filósofos de los científicos, teólogos, poetas, artistas y místicos. Esta posición fronteriza confiere al filósofo un papel mediador no como poder sino como servicio humilde.

La epistemología filosófica no es simplemente "teoría de la ciencia", como se suele pensar, sino "conocimiento reflexivo y valorativo de los saberes humanos". Sin la mediación y arbitraje de este saber humano, es imposible el diálogo entre las personas que piensan.

No existen personas actualizadas como personas que sean estrictamente no filósofos. De alguna manera todos los hombres son filósofos, con ellos deben dialogar los filósofos profesionales. Así lo hizo Marcel. Los filósofos y los teólogos tienen que hablar el doble lenguaje: el "esotérico" para los iniciados y el "exotérico" para los que se consideran fuera del círculo "hermético". La falta de esta "exoteria", aunque aparentemente prestigiosa, es destructiva de la misma filosofía. Todo esto se puede aplicar a la teología. El "sentido común" y el "sensus fidei" están presentes en lo más profundo del ser de los hombres y de los cristianos. Hay que saber alimentarlos con respeto y decisión.

* * *

Casi todos los estudiosos de Marcel hablan de las "conversiones" de Marcel. Conversión del idealismo al realismo existencial, conversión a la "religión católica". A Marcel siempre le molestó hablar de estas conversiones. No fueron cambios radicales en el modo de pensar, sino cambios de rumbo en un caminar que mantenía la unidad en su trayectoria. Del idealismo siempre conservó la prioridad del sujeto, pero descubrió progresivamente el valor de la intersubjetividad y realizó un tránsito del sujeto abstracto al sujeto concreto.

Su conversión al catolicismo fué otro proceso de la actitud religiosa a la cristiana y de ésta a la opción en la

comunidad católica como cristianismo universal. Siempre rechazó el sectarismo catolicista como actitud anticatólica.

Marcel repetía que cuando un católico dice: "nous-autres, les catholiques" ha perdido su sentido universal, ha traicionado la verdadera catolicidad.

Por esto, el filósofo Marcel fué un hijo difícil de la Iglesia católica. Nunca fué clerical, sino que mantuvo una actitud crítica ante los clérigos y teólogos. Su hipersensibilidad espiritual le hacía reaccionar violentamente contra la mediocridad y frivolidad.

Tuvo grandes amigos sacerdotes y teólogos. Especialmente su relación y su correspondencia con el P. Gaston Fessard, su director espiritual, reflejan la calidad de su espíritu.

Este jesuita, cuya profundidad filosófica era admirada de modo vehemente por Marcel, le ayudó a superar momentos de crisis, de oscuridad, en que la experiencia del destierro espiritual hizo su presencia en la vida de nuestro filósofo. La palabra sobria y prudente del sacerdote era acogida por la disponibilidad interior de este hombre sencillo y bueno que necesitaba que otro le recordase lo que él mismo había escrito y había pensado en los momentos de experiencia profunda y fugaz.

* * *

se pregunta si se puede decir que la filosofía marceliana es filosofía cristiana. La autora afirma que nuestro autor "il s'en est toujours défendu, il ne veut pas déduire, de la Revelation, des propositions philosophiques". "Les notions auxquelles la réflexion philosophique l'a conduit, ne sont pas sous la dépendance de la révélation chrétienne, elles ne la supposent pas (p. 218).

Yo me atrevería a puntualizar esta afirmación. Ningún filósofo en la historia del cristianismo deduce las proposiciones filosóficas del dato revelado. Esta deducción no es filosofía, sino teología. Los antiguos escritores, tanto en la patrística como en los medievales, distingían el "argumentum rationis" del "argumentum fidei". Los libros que citaban para el argumento de razón eran los presocráticos, Platón, Aristóteles, Averroes, Avicenna. Todos trataban de armonizar la razón y la fe.

Marcel siempre se esforzó por mantenerse "más acá de la teología", pero consideraba que el filósofo no podía prescindir del "hecho cristiano" y mucho menos negarlo de modo sectario. Este hecho histórico realiza el papel de principio fecundante que aporta perspectivas humanistas para el mismo pensamiento filosófico. "l'existence du donne chrétien...joue ici un rôle de principe fécondant. Elle favorise en nous l'éclosion de certaines pensées auxquelles en fait nous n'aurions peut-être pas accédé sans elle" (PAM ps. 89-90. Cfr. ibid. 218)

Para Marcel, como para cualquier filósofo, la filosofía no es cristiana por la fuente de la que se deducen las razones, sino por la apertura a lo auténticamente humano. Toda apertura a la realidad y a la verdad es apertura a la fe como actitud profundamente humana.

El filósofo Marcel se declaró cristiano en los últimos días de su existencia en cuanto confesó "une foi indéfectible dans le Christ" y en las verdades fundamentales entre las cuales la Encarnación es "le point d'enracinement", la Resurrección, la Comunión de los vivos, de los muertos y los que sufren. Su comunión eclesial fué hasta sus últimos momentos crítica y libre, "L'Eglise romaine est la mienne, dans la mesure où, malgré un appareil que j'ai tendance à récuser pour autant qu'il reste administratif" (EVE ps. 214-215. Cfr. *ibid.*)

En el Congreso Internacional de Filosofía que se celebró en Roma el año 1946 era yo estudiante de filosofía en la Universidad Gregoriana. Ante nuestros ojos de adolescentes desfilaron los grandes del pensamiento de aquellos tiempos. Entre ellos estaba Marcel, junto a Maritain, Eugenio D'Ors y tantos otros. Los filósofos españoles fueron invitados a una comida en el elegante refectorio del viejo palacio Altemps, sede del Colegio Español. Al final de la comida Eugenio D'Ors brindó por la entonces futura declaración dogmática de la Asunción de María como "apoteosis del Eterno Femenino".

Asistimos a una conferencia de Maritain en el "Angelicum". Yo no pude escuchar a Marcel. Solamente puede contemplar su rostro y verle escuchar en silencio atentísimo. Esta es la imagen entrañable que conservo de Marcel.

2. EL FILOSOFO, SEGUN MARCEL

2. EL FILOSOFO, SEGUN MARCEL

Sería de gran interés hacer un estudio sociológico para investigar la opinión del hombre de la calle sobre lo que es la filosofía y el valor que tiene en la cultura. Aunque también habría que detectar el concepto de cultura no solamente en el hombre de la calle sino en los que trabajan en el Ministerio de Cultura empezando por los ministros.

Nos llevaríamos grandísimas sorpresas. Descubriríamos que la cultura, como se suele entender, es algo tan superficial, tan irrelevante, que la política cultural sería digna de una profunda crítica y que exigiría una auténtica revolución cultural. Una transformación desde su raíz.

Dentro de la promoción cultural de nuestro pueblo también sería de gran interés conocer el papel que se le asigna a la filosofía en el mundo de la cultura. Para decirlo del modo lo más claro posible, habría que preguntar el valor que puede tener el estudio de la filosofía en los estudios primarios y secundarios.

Hace poco tiempo oí a un profesor de filosofía de



enseñanza media: "Para lo que les va servir la filosofía, yo solamente les enseñé a mis alumnos algo de lógica matemática". Este profesor enseña actualmente en la universidad.

No es de extrañar que algunos piensen ya eliminar el estudio de la filosofía en el bachillerato, pues para el mercado de trabajo de la comunidad europea no les hace falta a nuestros muchachos tener que estudiar lo que han pensado o escrito esos hombres abstrusos, que nunca están de acuerdo entre ellos y que se llaman filósofos.

Yo no he hecho este estudio socio-estadístico ni lo pienso hacer en mi vida. Pero sí que he dirigido esta pregunta a padres y alumnos y sus respuestas me han hecho pensar.

Después de estos cuarenta años dedicados a la enseñanza, en centros estatales y privados, en bachillerato, enseñanza profesional, en un centro universitario privado, colegio mayor universitario y grupos de diálogo con universitarios, he detectado el bajísimo nivel cultural que nuestros jóvenes han adquirido en sus estudios primarios y secundarios. Esto es algo que debiéramos pensar con seriedad.

Con relación a la filosofía, es de gran urgencia situar a nuestros alumnos ante el panorama de los diversos saberes humanos para que sepan a qué atenerse desde ellos ante la vida. Yo he insistido siempre en la importancia de tener

claro el horizonte de realidades y saberes entre los que se mueven los hombres en su vida humana.

Creo que es urgente, especialmente en los primeros encuentros con el pensamiento filosófico, en el bachillerato, situar a nuestros jóvenes ante el aparente escándalo de las diversas filosofías que pugnan entre sí y que nunca se podrá saber si alguna puede llevar la razón. El agnosticismo y escepticismo filosófico cuando se convierte en ideología infiltrada subrepticamente, tiene un poder demoledor en el pensamiento y en la conducta de la gente joven.

Es urgente, -y habrá que afirmar, que ya llegamos tarde- ayudar a descubrir las razones profundas de la diversidad de filosofías, el antagonismo de terminologías y sistemas y el valor humano de este enfrentamiento en la lucha de la humanidad para situarse ante el mundo y ante la historia. Si nuestros alumnos no descubren a tiempo la unidad y sentido de la experiencia filosófica de la humanidad, seguirán siendo fácil presa de las ideologías anti-filosóficas y anti-humanísticas cuyo fruto podemos observar en nuestras calles.

Marcel como filósofo, con profundo sentido de su responsabilidad, aprovechó todas las ocasiones que se le presentaron para manifestarse de modo inequívoco a este respecto. A medida que avanzaba en edad, le urgía ofrecer su mensaje profético a los filósofos que quisieran

escucharle.

Aunque el tema sería inagotable y de sumo interés, solamente quiero esbozar casi esquemáticamente las ideas fundamentales de Marcel sobre la dignidad y responsabilidad de la persona del filósofo en el mundo actual. Sus reflexiones leídas en el instante español pueden ser dolorosas y fecundas.

En primer lugar podemos afirmar que nuestro autor creía en el valor de la filosofía, tenía fe en la filosofía. Para Marcel, la filosofía no puede ser un "resto inoperante" cuya persistencia todavía puede ser tolerada como una "especie de juego intelectual, una gimnasia relajante para el espíritu que es bueno haber practicado algún tiempo".

En lo que a mí respecta, responderé que, si la filosofía tuviese que reducirse a algo semejante, sería de desear su desaparición. Si la filosofía no es más que un juego, no es suficiente con decir que se coloca fuera de la vida real y seriamente vivida, sino que, además, corre el riesgo de aparecer como una impostura, ya que siempre ha sido presentada con unas pretensiones que pueden imponerse a los espíritus jóvenes, pero que, en la hipótesis considerada, deberían ser miradas como mentirosas. Por mi parte no dudaré en decir que la filosofía carece de peso e interés a menos que tenga una resonancia en esta vida nuestra que en la actualidad se encuentra amenazada en todos los planos. Pero es necesario ir más lejos y decir que esta resonancia depende de la manera en que la filosofía se sitúe con relación a la verdad.

PST (FTC 39)

Marcel recuerda la afirmación de un filósofo profesor

de la Sorbona en una charla televisada destinada a estudiantes jóvenes que declaraba "que el término verdad no cobra sentido definido si no es en las ciencias". Marcel responde enérgicamente:

Expresarse así equivale sencillamente a proclamar la dimisión de la filosofía. Desde este momento puedo afirmar que entre los grandes filósofos del pasado no existe probablemente ni uno solo que hubiese rehusado dar carta de ciudadanía a la verdad dentro de su pensamiento. Incluso un irracionalista como Schopenhauer juzgaba sin ninguna duda que había descubierto la verdad en el fondo de las cosas.

(Ibid.)

Establecerse -prosigue Marcel- "no sólo más allá del bien y del mal, sino también más allá de lo verdadero y lo falso", como Nietzsche, no solamente es locura patológica, sino que tiene un sentido: "el estar ligada a la violación de lo prohibido".

En muchas ocasiones ha repetido Marcel que la actitud fundamental del hombre auténtico es lo que él llama "espíritu de verdad", la búsqueda de la verdad donde quiera que se encuentre. Sin esta búsqueda apasionada por la verdad el filósofo no es siquiera hombre.

Otra exigencia de la filosofía, según Marcel, es su condición de vocación, de llamada. Un profesor de filosofía que se limita a poner a sus alumnos en condiciones de responder en un examen a las preguntas que se les formulan, sin suscitar en ellos ningún interés por pensar, es algo

espantoso.

Con respecto a este proceder, la palabra espantoso traduce de una manera muy exacta esta especie de relleno del que no es suficiente decir que no tiene ninguna relación con la filosofía, sino que incluso hay que afirmar que es exactamemnte todo lo contrario.

(PST(FTC 20)

Esta descripción que hace Marcel de lo espantoso de un profesor de filosofía que, en el momento en que los jóvenes pueden descubrir el pensar como lo más noble del ser humano, se convierte en inductor a la aversión al pensamiento nos debería hacer reflexionar. Yo me atrevería a radicalizar aún más la expresión marceliana y a denominar la actitud antifilosófica en la educación de los jóvenes como crimen espantoso. Es destruirlos como personas.

La filosofía, el arte, la poesía, "suponen en su base lo que podría llamarse un compromiso personal, e incluso, en un sentido más profundo, una vocación. Tomo la palabra vocación en su acepción etimológica (...) cierta respuesta a una llamada". Es la llamada inequívoca que sintió como un "apetito" profundo Marcel en la primera lección de filosofía a pesar de que "estaba desprovista de esa pasión, de ese calor inspirado sin el cual me atrevería a decir que una enseñanza filosófica no tiene vida". En aquel momento, dice, "comuniqué a mi familia que había encontrado mi camino, que yo sería filósofo, y esta certidumbre nunca se vió desmentida".

Pero esta llamada puede suscitarla la presencia de un filósofo "apasionado por la verdad". No hay "filía" sin pasión, sin sentimiento, sin amor entrañable. El amor a la sabiduría y a la verdad, para contagiarse, debe brotar de una persona concreta en relación interpersonal concreta.

"La verdadera relación filosófica, -dice Marcel- tal como Platón no sólo la definió, sino que la vivió de una vez por todas, es una llama que despierta otra llama". La vocación del filósofo como profesor es ser un "despertador" del pensamiento de sus alumnos, alguien que se siente intérprete solidario de las inquietudes, dudas y angustia de los demás.

Lo que creo que es necesario comprender es que no se pretende filosofar exclusivamente para uno mismo, para salir de un estado de incertidumbre o de turbación y con vistas a alcanzar un cierto equilibrio para la propia satisfacción. Sucede más bien como si pretendiésemos tomar a nuestro cargo la inquietud o la angustia de otros seres que no conocemos personalmente, pero a los cuales nos sentimos ligados por una relación fraterna.

(Ibid. 42)

Marcel analiza en sus escritos los integrantes de la actitud filosófica. Algunas veces compara el "oído musical" al "oído filosófico" para detectar las relaciones profundas entre las realidades. Se puede ser una gran erudito en datos y temas filosóficos, como normalmente preparamos a nuestros alumnos, y esta erudición puede estar acompañada de una incurable "sordera filosófica". Este oído filosófico más que enseñarse, necesita educarse y despertarse.

Hay otro punto de gran interés y que yo quisiera subrayar. La necesidad de la experiencia filosófica de confrontarse con otras experiencias. Marcel llega a decir que "una experiencia filosófica que no es capaz de acoger otra experiencia para comprenderla y si es preciso para superarla, debe ser mirada como desechable".

Su puede, pues, afirmar que es esencial a la experiencia filosófica, a medida que ella se elabora, el confrontarse con otras experiencias ya plenamente elaboradas y que en general se hayan constituido en sistemas. Y aun esto es decir poco: esta confrontación forma parte de la experiencia en cuestión en cuanto que ésta se encuentra dilucidándose y cristalizando en conceptos. Esto es particularmente claro en un pensador como Heidegger; puede decirse que su pensamiento se halla como comprometido en un diálogo perpetuo con los filósofos que le han precedido, no con todos, por supuesto, sino con algunos de ellos con los cuales se reconoce algunas afinidades: los grandes presocráticos, Platón y Aristóteles, y entre los modernos, principalmente, Kant, Hegel y Nietzsche.

PST (FTC 25)

A continuación relata Marcel la anécdota significativa de la primera visita que realizó Heidegger a Francia en 1955. Cuando esperaban que aclarase algunos pasajes particularmente oscuros de sus obras, se produjo una gran decepción cuando se limitó a exponer una introducción a la filosofía y a comentar unos textos que no eran de él, sino de Kant y de Hegel. A los que discretamente expresaron su sorpresa, les respondió que "su método consistía justamente en aclarar su pensamiento a partir de los grandes filósofos que había estudiado de un modo especial".

Hay otro punto que considero importante en el pensamiento de Marcel y que ha desarrollado en varias ocasiones. La exigencia deontológica de la libertad, independencia y autonomía del filósofo. Cuando un filósofo está vendido a cualquier poder, de modo que ha perdido la capacidad de crítica honesta hacia sus amos, es un apóstata de la misma filosofía.

Hay que afirmar que tan pronto como un "filósofo" se pone a las órdenes de lo que se podría llamar el soberano, infringe de inmediato una de las condiciones de la búsqueda filosófica que debe considerarse como imprescindible. Esta condición es la autonomía. No debe vacilarse en tachar de apostasía filosófica a quien se pone al servicio de una seudoverdad declarada incondicional. Se da en este caso una especie de trasposición de lo que pudo ser hace siglos el dogmatismo teológico, si bien esa trasposición supone un notorio agravante, puesto que el nuevo dogmatismo no puede tener la pretensión de estar fundado sobre algo que se parezca a una revelación.

(Ibid. 45)

Sin embargo, la libertad y autonomía del filósofo que defiende Marcel jamás puede entenderse en el sentido individualista cerrado que propugnaba Sartre y que siguen afirmando los defensores de la libertad absoluta de la llamada expresión libre. No es la libertad individualista del filósofo, sino la afirmación libre de la persona que se realiza contando con la libertad de los otros. Es la libertad como afirmación de sí en el contexto de la responsabilidad ante los demás.

Al hablar de la responsabilidad del filósofo, Marcel se

enfrenta con un grave problema. "La primera cuestión que inevitablemente se plantea es la de preguntarse ante quién es responsable el filósofo". Decididamente no puede ser responsable ante los poderes fácticos que "se precien de hallarse en posesión de la verdad" sean del signo que sean. Tampoco puede decirse, sin más, que es responsable ante la sociedad pues es una palabra excesivamente vaga y puede originar confusiones peligrosas. La sociedad no puede manifestarse mediante encuestas sociológicas de opinión ante las cuales tendría que doblegarse el filósofo responsable.

El filósofo para ejercer su responsabilidad tiene que realizar un juicio propiamente filosófico, un juicio valorativo, que le impulsa a detectar dónde está la verdad y la justicia como "solidaridad infrangible". Ser responsable es responder a lo mejor de sí mismo y de la sociedad que él tiene que descubrir en medio de la angustia del conflicto de deberes.

Marcel recuerda el caso específico que se presentó a la conciencia de los filósofos franceses durante la guerra de Argelia. No podían abstenerse de denunciar el uso masivo de la tortura por parte del ejército francés y sin embargo, este juicio de descalificación pública de los jefes suponía "de hecho servir al enemigo y hacerse culpable de traición".

Es este un problema grave e incluso angustiante. Pero creo que no debe dudarse en decir que un filósofo digno de este nombre tenía que juzgar que Francia, servida por tales medios, dejaba de alguna manera de ser

Francia; es decir, de mostrarse fiel a una cierta vocación que los espíritus mejores no han cesado de considerar como característica de este pueblo. Dada esta circunstancia, ¿no podría decirse que la responsabilidad debería ser ejercida en relación con esta idea y no en relación con un poder que puede afirmarse que la traicionaba?

PST (FTC 47)

Marcel se opuso resueltamente a la tortura, pero rechazó con energía la utilización partidista de estas declaraciones.

En lo que a mí concierne, si bien me pronuncié públicamente contra el uso de la tortura, me opuse contra un manifiesto firmado por numerosos intelectuales, que me parecía equivar a una llamada a la desertión. Hay que convenir en que la situación es aristada y en que es muy difícil determinar exactamente el punto en que la obligación cambia de naturaleza y de signo.

(Ibid.)

Cuando se quiere utilizar el prestigio de los filósofos para fines políticos y partidistas la misma filosofía cambia de naturaleza y de signo. Se convierte en ideología y en propaganda.

Marcel recuerda la oposición platónica en el Gorgias entre el filósofo y el sofista. Mientras que éste dirige su acción a la utilidad política, el filósofo se debe ante todo a la fidelidad a los principios éticos. Aunque cree que no debe mantenerse la terminología, acepta la distinción entre política y mística de Péguy en Notre jeunesse. Recoge la frase de Péguy: "La mística republicana era aquello por lo que se moría; en la actualidad la política republicana es

aquello de lo que se vive".

El filósofo como pensador tiene que estar siempre en guardia contra el peligro de alienación, de petrificación y de esclavitud que lo convertiría en ideólogo como forma de fanatismo.

El ideólogo es uno de los tipos humanos más terribles, porque se convierte a sí mismo, inconscientemente, en esclavo de una parte mortificada de sí mismo, y esta esclavitud tiende inevitablemente a convertirse en tiranía en el exterior. Hay aquí, por lo demás, una conexión que por sí sola merecería un detenido examen. El pensador, en cambio, está perpetuamente en guardia contra esta alienación, esta petrificación posible de su pensamiento; permanece en un perpetuo estado de creatividad, todo su pensar se halla siempre y en todo momento sometido a examen.

JM (DM 207)

El filósofo no puede ser partidista, pero debe tomar partido de forma inequívoca y rechazar incondicionalmente todo aquello que ponga en peligro el destino de la humanidad y la vocación del hombre. Esta noble intransigencia la debe ejercer con independencia de todos los poderes, por encima de todos los bandos, pero teniendo en cuenta el contexto histórico sin cuya referencia sus protestas caerían en el vacío.

Es necesario que recuerde incansablemente algunos principios sobre los que es imposible transigir y que los aplique con rigor sin ceder jamás a la tentación de juzgar diferentemente según se trate de un bando o de otro. Así, por ejemplo, cualquiera que sea su nacionalidad, deberá reconocer que el bombardeo de Dresde fue un crimen de guerra,

un delito imperdonable.

PST (FTC 53)

La responsabilidad del filósofo "como toda responsabilidad digna de este nombre debe desembocar en la acción". Pero la acción comprometida del filósofo no puede ser deslumbrante, no puede buscar la eficacia inmediata, tiene que contar con el tiempo. "El filósofo se encuentra ante una contradicción hiriente y humillante. Aunque probablemente sea necesario que se sienta humillado, ya que es el único modo de inmunizarse contra el pecado de orgullo".

Marcel considera que la acción del filósofo no está en participar en manifestaciones ruidosas, en prodigar su firma en las apelaciones publicadas en los periódicos, en movilizar a las masas, sino en hacerse escuchar por los hombres, los científicos, los políticos. En esto consiste la grandeza humilde de su misión.

Creo que el filósofo, tal como yo lo concibo, debe mantenerse en contacto con el científico -es decir, con el físico y el biólogo-, y que, por otra parte, debe esforzarse -lo cual es mucho más difícil- por hacerse escuchar de los hombres que tienen la penosa carga de dirigir los asuntos públicos. Creo que solamente a este nivel, desde este escalón y en esta posición intermedia que es la suya, puede tomar últimamente la palabra, y, además, debe limitarse a grupos restringidos y no pronunciarse ante muchedumbres reunidas en inmensas salas, donde las pasiones se cargan eléctricamente.

(Ibid. 54)

Pero el filósofo tiene que ser realista y saber que los

que ejercen el poder en la sociedad, nunca estarán dispuestos a aceptar las recomendaciones y advertencias que él les ofrece. Esta "actitud desconfiada, y en el fondo despreciativa, encubre una ilusión fundamental que precisamente el filósofo, y sólo él, tiene el deber de descubrir. Quizá en esta obligación resida su dificultad esencial". Esta ilusión consiste "en figurarse que este mundo lleva en sí mismo su propia justificación". Que no necesita de nada ni de nadie para su propia realización.

Marcel, de acuerdo con las reflexiones de Heidegger sobre la "esencia de la técnica" descubre la situación histórica en que se encuentra el hombre actual de destruir con los medios de que dispone, su habitat terrestre y cometer un suicidio a nivel de la especie.

Ante la idea de la posibilidad de tal suicidio la actitud ética no puede ser otra que "el rechazo incondicional", la "condena sin apelación".

Me inclino a creer que la misión propia del filósofo ante una situación tan trágica y que preside el destino de toda la humanidad bien podría ser la de articular o dar forma a esta condena sin apelación. Desde este punto de vista, ¿es plenamente satisfactoria la voluminosa obra de Jaspers sobre tan tremendo problema? Cómplice o no cómplice. Me pregunto, y no sin angustia, si no es éste el dilema frente al cual está colocado el filósofo: faltar a su misión al permanecer en silencio, o ceder a la tentación de lo que podría considerarse un oportunismo.

PST (FTC 52)

La complicidad del silencio por parte de los filósofos

ante las amenazas de destrucción o deshumanización de nuestro mundo ha constituido la denuncia constante de Marcel. A muchos les parece esta denuncia excesiva y han llegado a calificarlo como un filósofo que no se ha reconciliado con la ciencia, la técnica y el pensamiento del mundo moderno. Nos encontramos aquí con un problema profundo y escabroso. El profeta, el testigo, -ha dicho Marcel- sólo puede ser escuchado y reconocido por el que participa del mismo "espíritu de verdad" que mueve al que testifica. Solamente pueden descubrir el valor de las afirmaciones de Marcel las personas que sintonizan con la perspectiva valorativa de este pensador y participan del mismo humanismo trágico. Los instalados satisfechos en el sistema jamás podrán aceptar sus denuncias y las calificarán de desorbitadas.

Marcel no se resigna a que se considere su interpelación crítica contra las técnicas de envilecimiento y deshumanización actual "como una supervivencia (...) que pertenece al pasado y no puede encontrar lugar en el mundo que estamos construyendo con materiales sólidos a partir de datos positivos, científicos e inmovibles". Tampoco admite el juicio de los espíritus conciliadores que admiten "que hay un mundo real, objetivo (ese cuyo control y dominio asegura el pensamiento técnico) y (...) un campo del sentimiento, una especie de asilo en que el alma, herida por el espectáculo de ese mundo implacable, encuentra el medio de refugiarse sin que nadie tenga nada que censurar". Ante

esta actitud liberal propia del espíritu burgués, Marcel reacciona con energía:

Me apresuraré a afirmar que esta falaz amplitud de espíritu me lastima, diría incluso que me escandaliza tanto como a vosotros. El lugar en que se lleva a cabo la afirmación metafísica o religiosa no es asimilable a un parque público, a un quiosco de música o una tienda de campaña para las horas de ocio o las vacaciones. Estoy convencido de que un pensamiento filosófico que se precie de tal tiene que declararse solidario del espíritu de intransigencia que rechaza sin apelación toda especie de seudoesolución acomodaticia. Tiene que hacerlo, aun a sabiendas de que este espíritu de intransigencia será desdefiosamente calificado por muchos de pasión.

PST (FTC 225)

Sentido trágico ante las amenazas de deshumanización y pensamiento apasionado capaz de contagiar en otros la pasión en la lucha en favor del hombre, es la tarea que se impuso Marcel cada vez con mayor claridad a sí mismo y es la meta que ofrece a los filósofos que quisieran escucharle. El no se sentía solo en esta empresa, estaba convencido de que muchos lo acompañaban. "En la historia o en el mundo se está llevando a cabo una obra a la que es indispensable que se consagren determinadas personas, sin consideraciones e incluso sin piedad". Es el heroísmo filosófico como manifestación de la sabiduría apasionada y trágica que exige la ascesis y el sacrificio de la propia vida.

Diré sin vacilar que una sabiduría que no concede a la pasión el lugar que le corresponde, que no reconoce las justificaciones subterráneas de la exaltación y el sacrificio, es indigna de ser calificada

de sabiduría. Para ella, la pasión debe ser un dato fundamental, como la vida o la muerte.

PST (FTC 230)

A la filosofía y a toda la obra de Marcel se le pueden hacer muchas críticas. El no pudo ni quiso decirlo todo, ni pretendió nunca elaborar un sistema desde el cual se comprendiese toda la realidad. Más aún, rechazó siempre este tipo de sistematización. Lo que jamás se podrá decir es que su pensamiento se encuentre instalado en lo convenido o lo establecido en actitud burguesa. Su pensamiento es inquietante. Yo me he atrevido a llamarlo revolucionario en cuanto exige la transformación creadora y radical de la realidad humana. En la carta de Marcel a Garaudy que éste incluye en su libro Perspectivas del hombre, declara:

A menudo se me ha reprochado el carácter burgués de mi teatro. Pero esta expresión es lo más equívoca posible. Es cierto, y lo lamento, que casi todos los personajes de mi teatro pertenecen a la burguesía, porque ésta es el medio en que yo he vivido y me habría parecido una absoluta falta de honradez el retratar con cierto tono unos personajes de los que no tenía experiencia. Pero si por la palabra burgués se quiere entender no sé qué confort, qué instalación en lo convenido y en lo establecido, entonces ese juicio revela un desconocimiento radical de mi obra, de la que yo diría que es, ante todo y sobre todo, inquietante.

(GARAUDY: 1970. 167)

La filosofía no puede ser la elucubración aséptica, neutral y frívola con que se divierten algunas personas como deporte intelectual. Tiene una función social. El filósofo se debe considerar solidario de todos los hombres que están

llamados a pensar con sentido crítico, a valorar las realidades humanas y a construir un mundo donde los hombres puedan realizarse como hombres. Como repetiré en más ocasiones, no puede aceptarse la distinción de "filósofos" y "no filósofos". Todos los hombres son de alguna manera filósofos y los profesionales de la filosofía deben considerarse y sentirse servidores del sentido común de los demás hombres. Sin este sentido común la sociedad se desintegra y se devalúa, porque se ha deshumanizado.

Marcel siempre estuvo en guardia, como "un veilleur et un éveilleur" ante "le déclin de la sagesse" y "le crépuscule du sens commun". El se propuso como meta inyectar sabiduría trágica en cada filósofo que quisiera escucharle como ofrecimiento de lo mejor que él buscaba para sí mismo. Tenemos que reconocer que somos muchos los que le agradecemos su lección de maestro. Ojalá le siguiéramos en su camino.

3. EXPERIENCIA DEL SER

- 3.1. El ser como problema
- 3.2. Pensamiento y ser
- 3.3. Exigencia ontológica
- 3.4. Encuentro con el ser
- 3.5. Estructura dialógica del yo

3.0. EXPERIENCIA DEL SER

La primera lectura de los escritos de Marcel produce en el lector actual una impresión desconcertante. Se siente perdido como en una selva donde no hay caminos. El pensamiento revolotea como un pájaro en libertad, trazando círculos en el aire, sin poder predecir su trayectoria y al final se esconde en una nube en la que parece que la línea lógica se ha esfumado.

Este desconcierto puede llegar a la irritación y al rechazo agresivo. Nos encontramos justamente en el estilo de pensamiento que propugnaban con fuerza militante, no solamente Marcel, sino los pensadores de su época que habían optado decididamente contra la sistematización y delimitación conceptual rígida que no solamente habían secado y esterilizado el pensamiento, sino que se habían hecho cómplices de ideologías de muerte y exterminio.

Los que en las décadas de los cincuenta y sesenta tuvimos que trabajar como educadores, recordamos la fuerza agresiva con que teníamos que luchar por descubrir y vivir un nuevo estilo de pensamiento y de educación. Había que

rechazar decididamente un pensamiento encorsetado, esqueletizado, que era impotente para captar todos los matices y riqueza de la vida real y concreta de los hombres con los que convivíamos. Palpábamos con nuestras manos los efectos deformadores en las personas, de una educación receptiva, pasiva, memorista, nocional e insensible. Faltaba calor humano e imaginación en pensadores y políticos. Eran las consecuencias históricas del idealismo y el racionalismo individualista e insolidario o colectivista y despersonalizador.

Los gritos, pintadas y panfletos del mayo del 68 constituían la cumbre de un iceberg que estaba sumergido en las aguas de Europa desde el año 1945. En este tiempo se estaba gestando una alternativa a la sociedad y al pensamiento que se rechazaban en bloque de modo instintivo. Pero faltaron pensadores que ofrecieran algo más que la adulación al poder juvenil.

Marcel, hablando con algunos de estos jóvenes, constató que todos estaban de acuerdo en rechazar una sociedad que no les gustaba, pero que estaban desorientados hacia los valores que era necesario buscar.

En muchas ocasiones nuestro filósofo ha repetido la importancia de aprovechar la ocasión oportuna del tiempo irrepetible. Es el "kairós" que es necesario acoger en el momento único en la historia. Los veinte años de la posguerra pudieron ser decisivos para la reconstrucción

humana de Europa, pero como sucede con frecuencia, la frivolidad hizo abortar las esperanzas. Algunos chicos de entonces, llenos de arrugas sus rostros, en nuestra tele, nos siguen presentando la tragedia de aquella frivolidad suicida. Siguen jugando cansinamente con cosas muy serias.

Sin embargo, en todo este tiempo hubo hombres que se habian tomado con seriedad y honradez la misi3n de denunciar los males de la sociedad y habian ofrecido las lneas de reconstrucci3n de este mundo nuestro.

Estos profetas y luchadores constituian un gran movimiento que confluian en una misma direcci3n, aunque cada uno se presentaba con su fisonomía personal e inconfundible. Nadie les daba consignas, no obedecian a una estrategia preconcebida. Las aguas de su pensamiento se remansaban en un gran lago receptor de donde nos abasteciamos los pobres trabajadores que sudabamos en la "base" de la que hoy todos hablan, pero en la que casi nadie quiere trabajar.

Estos maestros y profetas nos habian dejado su pensamiento, aunque algunos habian muerto hacia poco tiempo. Sus escritos estaban presentes en el fondo de nuestras reflexiones.

Su elenco seria muy amplio. Pero no podemos silenciar a Bergson, Blondel, Maritain, Teilhard de Chardin, Berdieff, Marcel, Mounier, Le Senne, Lavelle, etc. Todos estos maestros espirituales tenian un denominador comùn: volver al hombre concreto, "de carne y hueso" como diría Unamuno, en

su existencia desgarrada y olvidada por las ideologías abstraccionistas, percibirlo en su cercanía sentida, en su ser en el mundo, en su tarea comprometida, en sus aspiraciones profundas.

Así apareció una concepción del hombre, una antropología integral a la que servía una educación y una política renovada.

Pedagogía activa, inductiva, contemplativa de lo profundo revelado en los acontecimientos concretos, capaz de suscitar la experiencia humana y personal, centrada en el diálogo y potenciadora del compromiso histórico revolucionario.

Política participativa, con espíritu democrático, es decir, respetuosa con las personas como personas. Antisectarismo, con sentido profundamente crítico no solamente con el adversario, sino capaz de autocrítica honesta. Era una opción radical en la lucha por construir un mundo más humano.

Ha pasado el tiempo. A todos estos pensadores les colocamos unas etiquetas clasificadoras y los encuadramos en esquemas que vamos repitiendo rutinariamente. Repetimos con otras fechas el mismo proceso de los comentaristas decadentes de los grandes maestros medievales. Marcel denominaría a este proceso destructor "autofagia intelectual". El pensamiento que se devora a sí mismo para aniquilarse.

Es sorprendente la frivolidad con que caracterizamos a algunos de estos personajes. A Marcel le ponemos la etiqueta de "existencialista" de modo inamovible. Añadimos que como habla de transcendencia, es decir, de Transcendencia, es cristiano y católico. Si hablara de Historia tendría que ser marxista. Que dejó de llamarse "existencialista" porque se lo prohibió Pío XII en la encíclica "Humani Generis". Repetimos que Lavelle es "esencialista", que Mounier es "personalista", como si esta denominación fuera la etiqueta o el "logotipo" de una ideología o de un partido político.

Muertos los dictadores a quienes atribuimos todos nuestros males y desgracias, ya parece que no hay razón alguna para seguir hablando y escribiendo con sentido crítico y profético.

Los filósofos y educadores deben guardar respetuoso silencio y cumplir la tarea encomendada con toda exactitud. Son funcionarios, -diría Marcel- con un número de registro personal y este número puede perderse por cualquier indisciplina.

En este contexto la filosofía todavía se tolera en los planes de estudio, pero a condición de mantener una respetuosa neutralidad y no crear problemas. Marcel ha repetido constantemente que si la filosofía se reduce a un aséptico deporte intelectual, como saber esotérico, sería mejor que desapareciera cuanto antes.

Cuando escuchamos por la televisión a nuestros grandes

personajes podemos preguntarnos si sus estudios de filosofía en el bachillerato les ha servido para algo. Los responsables de la educación de nuestro pueblo debieran reflexionar.

Toda esta digresión la podía ilustrar con citas de Marcel, Mounier y los demás maestros de la rebelión filosófica. Todos reconocemos la libertad con que pensaron y la valentía con que expresaron su pensamiento crítico. Sin embargo, su voz ha quedado congelada en los frigoríficos de nuestros manuales.

Creo que es necesario actualizar la lectura de estos pensadores desde nuestra situación, para escuchar de nuevo lo que pueden decirnos hoy. No es suficiente la curiosidad neutral desde la instalación satisfecha y aséptica. Debemos acoger lo que tiene de valioso e interpelante su pensamiento.

Marcel no desaprovechó ninguna ocasión que le ofrecieron para decir una palabra honesta ante el peligro de envilecimiento de la sociedad. Su resistencia a lo que aplaude todo el mundo, le robó fama y ha intentado desterrarlo al olvido. Su lectura es inquietante especialmente en este momento.

Marcel habló del ser, del misterio y de Dios. Cuando le pidieron desde la Universidad de Aberdeen que diera dos series de conferencias sobre el tema de Dios, en las Gifford Lectures, nos dejó el libro magistral de Le Mystère de

L'Être. Pero a pesar de ser un metafísico profundo, su pensamiento no se pierde en abstracciones evasivas de la realidad concreta. Siempre se sintió llamado a ser testigo de lo invisible en nuestro mundo "cassé".

En el fondo de las reflexiones de Marcel subyace una ontología elaborada y extraída de su propia vida personal y la de los hombres con los que dialogó en sus viajes interminables a través de todo el mundo. La ontología marceliana fué concebida y gestada con el esfuerzo de búsquedas, tanteos y traspies. No escribió un tratado sobre el ser, sino que todas sus meditaciones se iban cimentando sobre un sólido suelo metafísico.

En las siguientes páginas quiero esbozar una aproximación a lo que podría ser la Ontología de Marcel. Quiero prescindir por el momento de confrontar mi pensamiento con el de sus intérpretes que como tales son susceptibles de discusión y polémica. Quiero realizar una lectura directa y personal de las páginas de Marcel a la escucha de su magisterio. Como un discípulo amigo.

Para realizar esta lectura me he decidido provisionalmente a dividir mi estudio en cinco apartados. Esta división exigiría subdivisiones para presentar su estructura de modo más adecuado. Pero correría el riesgo de presentar el pensamiento de Marcel de modo estático y fosilizado. Perdería dinamismo y sentido itinerante.

Estos serían los pasos con que intentaría adentrarme en

la ontología marceliana como fundamento de su perspectiva metafísica:

1. El ser como problema

El título de este apartado puede chocar a los habituados a la lectura de Marcel. El nunca habló del problema del ser, sino del misterio del ser. Sin embargo, podemos dirigir una primera mirada al ser como problema o como pregunta, es decir, como se presenta al hombre que intenta comprender la realidad.

Heidegger en el comienzo de Sein und Zeit se plantea la pregunta por el ser. Cuando preguntamos por el ser ya sabemos lo que preguntamos. El concepto del ser ya está presente en la misma pregunta. Toda pregunta supone una pre-inteligencia aunque sea confusa de aquello sobre lo que se interroga.

El ser puede contemplarse como un problema que ha inquietado al hombre que piensa desde hace más de dos mil años. Como todo problema, nos diría Marcel, lo tengo delante de mí, de modo objetivo, como un hecho que no puedo negar, sino que tengo que esforzarme por comprender en sus propios datos. Es un hecho que los hombres se han preguntado y se han planteado el problema del ser.

La inteligibilidad del ser, el discurso sobre el ser, nos seguiría diciendo Heidegger, lo debemos a los griegos y a su propia lengua. La lengua griega tiene la diafanidad de la

luz mediterránea donde la physis es armónica y deslumbrante. En esta luz las cosas se distinguen unas de otras. No hay brumas nórdicas en las que las cosas se desdibujan y se confunden. Tampoco el calor sofocante de las orillas del Indo y del Ganges, donde el hombre se siente sumergido en el cosmos, cegado por una luz espesa, con densidad de mar.

Pensar y hablar sobre el ser fué invención de los griegos. Como toda invención, fué un descubrimiento que despertó el eros y la phylia metafísica. El pensamiento griego fué una feliz enfermedad de la que todos estamos todavía contagiados y sería trágico que nos curásemos de ella. El pensamiento metafísico sobre el ser sufre eclipses en la historia, pero después de un tiempo de oscuridad vuelve a aparecer de forma renovada.

El ser como problema puede enfocarse desde infinitas perspectivas. Es susceptible de infinitas lecturas. Veremos cómo lo encara Marcel. La realidad del ser sólo es accesible desde la experiencia humana personal, de lo contrario nos encontraríamos solamente con la idea del ser.

El problema del ser, del que participamos en nuestra experiencia personal como existentes, se coloca por ello mismo en un nivel meta-problemático. Nos abre un horizonte infinito.

2. Pensamiento y ser

Cuando pensamos el ser, el problema se complica. Es

imposible separar el pensamiento del ser. Pensamiento y ser no son conceptos adecuadamente distintos y separables. El ser es inmanente al pensamiento. Cuando en un problema sus propios datos se implican mutuamente no es posible resolverlo adecuadamente, se coloca en la esfera de lo meta-problemático. El pensamiento objetivo, prosigue Marcel, es incapaz de captar el ser, puesto que el ser no puede objetivarse y ser puesto fuera y delante del hombre que piensa. Para pensar adecuadamente el ser tiene que entrar en juego todo el ser del hombre, de lo contrario sólo se accedería a la idea del ser.

El ser se manifiesta en la propia existencia como revelación más inmediata. La presencia del ser es atestiguada por nuestros propios sentidos, por nuestro propio cuerpo. El ser y su presencia es la misma realidad que se hace patente en el existente concreto que es la persona. La persona humana es el lugar privilegiado de la manifestación del ser.

3. Exigencia ontológica

El acceso al ser no puede realizarse desde el pensamiento puro. Desde el pensamiento solamente puede llegarse a la idea del ser, jamás a la realidad del ser. El punto de partida no es el "cogito" cartesiano, sino la avidez de ser que late en las profundidades del existente concreto. Este impulso a la plenitud del ser no puede ser traicionado sino por un acto dictatorial que aniquile lo que Marcel denomina "exigencia ontológica" que es lo mismo que

la "exigencia de trascendencia".

Esta exigencia de trascendencia no debemos interpretarla inmediatamente como exigencia de Transcendencia en sentido religioso. Aunque se niegue la Transcendencia, -término muy discutible para hablar de Dios- no puede negarse la necesidad de trascenderse el hombre a sí mismo, para ser más plenamente hombre. La persona es persona en cuanto realiza el acto de trascendencia en el encuentro con el otro como "tú". En el encuentro se realiza la plenitud del propio ser.

En este apartado descubriremos el análisis que hace Marcel de la experiencia de trascendencia. La trascendencia no trasciende la experiencia. Pero esta experiencia no es la experiencia empírica, sino la experiencia personal.

El sentimiento es uno de los integrantes estructurales de la profundidad del ser humano y por lo tanto constitutivo integral de la "exigencia ontológica".

Si la Metafísica prescinde de esta dimensión profunda del pensamiento humano, ya no es del hombre ni es para el hombre. Se esfuma en su propia abstracción. La Ontología tiene que integrar en sí la dimensión intersubjetiva.

4. Encuentro con el ser

La realidad del ser no puede objetivarse ni despersonalizarse. El encuentro con el ser no se realiza a través del concepto abstracto del ser, sino con el ser en su

existencia itinerante con el que me encuentro en el camino.

Este encuentro se realiza a través de la presencia del otro. El análisis que realiza Marcel de la experiencia de presencia tiene una lucidez sugestiva, sugerente y es un concepto clave en la filosofía marceliana.

La estructura dinámica del encuentro con el otro como tú es otro de los análisis que ha fecundado el pensamiento de muchos filósofos y teólogos actuales.

5. Estructura dialógica del yo

Las reflexiones de Marcel son una lucha constante contra el racionalismo e intelectualismo despersonalizador. El "yo" de una filosofía abstraccionista es un punctum extra-ontológico. Su validez se reduce a una función ideal en la teoría del conocimiento.

Es frecuente confundir lo personal con lo subjetivo y lo individual. De aquí surgen muchos equívocos especialmente en las polémicas entre filósofos y sociólogos, por ejemplo.

El mismo Marcel en su terminología se expresa a veces de forma ambigua y hay que hacer un esfuerzo clarificador. Mounier radicalizó más su terminología en una explicitación más personalista.

Lo subjetivo en su estructura propia es ya profundamente intersubjetivo, es decir, dialógico. El yo no es algo cerrado sino abierto en sentido omnidireccional.

El yo para ser reconocido como tal tiene que ser descubierto en la propia vida. La vida como narración supone un interlocutor, los otros o el propio yo que se reconoce en su propio recuerdo. La propia estructuración o configuración de la vida vivida supone una interpretación, que es un acto dialógico.

La contemplación y el recogimiento no son actos simples de ensimismamiento psicológico, sino actos complejos de estructura dialógica que Marcel analiza con profundidad.

El que se adentra en sí mismo por el recogimiento, sale de sí a las posibilidades infinitas que le descubre el propio ser.

A través de la lectura de las siguientes páginas descubriremos que la Ontología de Marcel es una ontofanía que suscita una experiencia ontofántica, afirmativa del ser.

3.1. El ser como problema

El problema central de la metafísica es la búsqueda de la realidad del ser como inteligibilidad humana. Desde Parménides hasta nuestros días, esta aventura del pensamiento humano constituye una historia apasionante, llena de incidentes y polémicas. Esta historia continuará mientras el hombre pueda seguir pensando y queden hombres en el mundo que quieran pensar en profundidad.

Aparentemente esta cuestión sin resolver sugeriría la tentación de guardar eterno silencio y abandonarla en el rincón de las cosas inservibles. Pero como todo problema que afecta profundamente al hombre, vuelve a aparecer con fuerza renovada. Después de épocas de cansancio metafísico, donde parece que el problema del ser está definitivamente liquidado y suprimido, o más aún, considerado como un seudo-problema, desde otras perspectivas reaparece con rostro nuevo.

Para contestar a la pregunta: ¿Qué es el ser? pueden darse tres perspectivas de respuestas.

La primera parte de la idea del ser. Cómo se origina la

idea del ser, notio entis.

No puede surgir por abstracción, prescindiendo de lo que no es ser. Todo aquello de lo que se prescinde también sería ser. La idea de ser recorrería una trayectoria entre dos términos límites: la imprecisión de la generalísima y universalísima idea que abarca toda la realidad actual o posible, o la precisión de un ser concreto e individual.

Si entendemos la idea de ser como aquello por lo cual la cosa es lo que es, esta idea se identificaría con la "essentia". Surgiría la oposición entre la esencia como potencialidad o posibilidad y el "esse" como actualización de esa misma posibilidad. De este modo, la esencia sería el punto de partida para la investigación sobre el problema del ser.

Esta perspectiva ha mantenido pacífica posesión en la historia del pensamiento desde Aristóteles hasta nuestros días y ha tenido su diáfana expresión en los opúsculos de Tomás de Aquino "De ente et essentia" y "De potentia".

No es que todo estuviera claro y el pensamiento llamado genéricamente "escolástico" fuera homogéneo y monocrorde como a veces se da a entender. Eran filosofías diversas en diálogo y polémica. Estas polémicas eran a veces acaloradas y llenas de pasión metafísica. La univocidad, equivocidad o analogía del término ente o ser. La diversidad de distinción entre la esencia y la existencia. El principio formal de la individualización del ser, etc.

Gracias especialmente a Heidegger se descubre en nuestros días que la metafísica occidental ha centrado su atención en el ente y no en el ser. Esta "diferencia ontológica" debe originar una auténtica revolución metafísica, poniendo entre paréntesis o simplemente suprimiendo toda la experiencia metafísica de estos siglos. La razón de esta supresión es que era una experiencia onto-teológica, y por lo tanto, -se dice- sin relevancia metafísica.

La segunda perspectiva parte de la realidad del ser. Aquí es donde los problemas surgen y se multiplican indefinidamente.

Una primera serie de problemas aparece al investigar el lenguaje donde se expresa la realidad del ser. El lenguaje formalizado de la Lógica es incapaz de hablar sobre el ser porque esta misma Lógica tiene que definirse sobre los fundamentos en los que está construida. Puede estar fundamentada sobre el concepto y abrirse al horizonte conceptualizable y por lo tanto, metafísico, o puede construirse sobre la proposición veritativa empírica y por lo tanto, se ha cerrado ella misma en su fundamento a la posibilidad de hablar sobre el ser. No es que el ser deba callarse, sino que es la misma Lógica la que debe guardar silencio sobre lo que no puede hablar, pues lo ha suprimido del horizonte conceptual.

Pero el hombre, afortunadamente, tiene capacidad de

hablar otros lenguajes, el habla cotidiana, el lenguaje de la técnica manipuladora de la realidad, el lenguaje de la comunicación interpersonal, el lenguaje poético, el lenguaje donde se expresa la experiencia humana personal. Se puede investigar y analizar el modo de hacerse patente el ser en cada uno de estos lenguajes en los que se manifiesta el ser.

Otra serie de problemas surge cuando preguntamos por el lugar privilegiado donde la realidad del ser se autopatentiza: las cosas en sí mismas, en el hombre como existente abierto a la realidad, en el trato del hombre con las cosas o en el encuentro del hombre con otros hombres. Este desvelamiento de la realidad del ser como verdad origina otra nueva serie de problemas que aún no están resueltos, sino simplemente planteados. El gran problema del ámbito u horizonte donde se posibilita la autopatencia del ser.

Por último, otra serie de problemas sin resolver. Si el ente prescinde del ser, no está claro lo que permanece. La nada de Parménides, el no-ser absoluto, la pura posibilidad de Aristóteles que es un no-ser relativo, y por lo tanto, realidad, o la nada heideggeriana como no-ente y por lo tanto, como ser,

De este modo la ontología se puede construir a partir de la realidad manifestada del ser o como neantología, construida sobre la nada entendida como realidad pensable y constitutiva del ser del hombre. Las polémicas filosofías de

Heidegger y Sartre son exponentes de estas perspectivas del pensamiento sobre el ser. De este modo la revolución metafísica no está terminada sino que apenas ha comenzado.

La tercera perspectiva partiría de la experiencia que tenemos del ser. Aquí el problema tiene aún una mayor complejidad, ya que el mismo término experiencia tiene en el lenguaje filosófico muchas y variadas significaciones.

Hago mía la tipificación que hace Maceiras (1985) del concepto de experiencia en su "hermoso libro", según lo califica Ricoeur en el prólogo. Calificación que también hago mía.

Resumo el pensamiento de Maceiras.

- Experiencia físico-natural. Observación de los fenómenos naturales como introducción a la reflexión filosófica y teoría de la ciencia.

- Experiencia gnoseológica. Punto de partida para la reflexión de los problemas del conocimiento, sus posibilidades y sus límites.

- Experiencia axiológica. Percepción humana de los valores en el mundo, los objetos y las acciones. La experiencia moral sería su forma más específica.

- Experiencia metafísica. Exigencia de búsqueda de lo que da sentido a toda la realidad entendida ésta como clausurada en su misma inmanencia o abierta a la transcendencia.

- Experiencia del cuerpo propio. Base psicológica para la autocomprensión del fenómeno humano abierto a la antropología filosófica.

- Experiencia religiosa. Fenómeno humano que se manifiesta tanto en la religiosidad, la fe, como en el ateísmo y la arreligiosidad. En este hecho o dato se fundan tanto las ciencias de lo religioso, la filosofía religiosa como la misma teología.

- Experiencia estética. Entendida siempre como la forma más característica de la experiencia humana y -yo añadiría- el prototipo de la experiencia humana como tal, junto con la experiencia amorosa.

- Experiencia del lenguaje. Objetivación de lo que es el hombre en su expresión más específicamente humana y manifestación de su ser y vivir en el mundo.

- Experiencia de la intersubjetividad. Relación dialógica interpersonal o social que fundamenta las filosofías personalistas, sociales o políticas.

Esta variedad y riqueza de la experiencia humana, -prosigue Maceiras- ha dado lugar a las diversas filosofías según las personas y las épocas que vivieron determinada experiencia "con mayor hondura". Los filósofos "que han razonado 'en cuanto personas' (...) sus filosofías conciernen a las experiencias del hombre de nuestra propia época"... "Su modernidad radica en que la experiencia que

ellas explicitan es humana y, por tanto, válida mientras el hombre quiera seguir siendo humano, esto es, libre". (MACEIRAS; 1985, pp. 65-67)

Para nuestro estudio, todas estas experiencias las podríamos clasificar en tres órdenes: 1) Experiencia entendida como empíria. Experiencia experimental. Observación de los fenómenos susceptibles de cuantificación y legalización como base de las llamadas ciencias empíricas. 2) Experiencia entendida como conciencia del sujeto gnoseológico a la que corresponde un objeto intencional. 3) Experiencia humana o personal en la se expresa y se constituye el hombre como persona. Esta abarcaría y englobaría todos los aspectos de las diversas experiencias en la unidad plural experencial.

La filosofía concreta de Marcel se sitúa en esta perspectiva y desde ella se enfrenta con el problema del ser. Desde la situación vivida por el ser existente y mediante una dialéctica reflexiva, realiza la búsqueda itinerante del lugar privilegiado donde se manifiesta el ser. Así logra construir una ontología con fidelidad a la verdadera realidad del ser. No permanece en el plano óptico, como se ha dicho, sino que se eleva al plano ontológico.

Para Marcel la pregunta inicial podría plantearse de dos maneras: 1) ¿Qué es el ser sobre el que yo me pregunto? 2) ¿Quién soy yo que me pregunto por el ser?

La primera pregunta se presentaría como objetivo-

problemática. Sólo podría formularla y contestarla un yo interrogante que se situase en un lugar extra-ontológico. ¿Sería esto posible? Este yo abstracto, ¿podría hacer preguntas? Si la pregunta sobre el ser pierde su inquietud humana caería en la trivialización cosificadora del mismo problema.

El camino seguido por Marcel se sitúa en la segunda formulación. Sólo puede hacerse la pregunta por el ser experimentándose implicado en la misma pregunta. Esta implicación traslada la pregunta a otra dimensión: lo meta-problemático, lo supra-objetivo.

yo, que me estoy preguntando acerca del ser, no sé de buenas a primeras ni si yo soy ni a fortiori lo que soy, ni siquiera claramente qué significa la pregunta ¿qué soy?. que, por otra parte, me obsesiona. Vemos, pues, aquí cómo el problema del ser desborda incluso sus propios datos y penetra en el mismo interior del sujeto que lo plantea.

JM (DM 145)

La pregunta sobre el ser cuestiona al sujeto que la plantea y

abre a mis plantas un nuevo abismo: yo, que me pongo a escrutar el ser, ¿puedo estar seguro de que soy?. ¿qué títulos tengo yo para proceder a tales investigaciones? Si yo no soy, ¿cómo puedo esperar verlas concluir? Aun admitiendo que yo sea, ¿cómo puedo estar seguro de que soy?

(Ibid. 212)

El problema del ser no puede aislarse de las condiciones en que se nos presenta. Es un problema que no puede ser pensado abstractamente fuera del sujeto que lo

plantea porque éste no puede despojarse de su ser y colocarlo delante de él para estudiarlo como si fuera un objeto. Fuera de este contexto de implicaciones ontológicas el problema está ya mal planteado.

donde hay problema, trabajo sobre datos que se hallan ante mí, pero al mismo tiempo todo ocurre, todo me autoriza a proceder, como si no tuviera que preocuparme de este yo en acción; éste es aquí un simple presupuesto. Pero no sucede lo mismo, como acabamos de ver, cuando la interrogación versa sobre el ser. Aquí la condición ontológica del que plantea la pregunta viene en primer lugar.

(ibid. 213)

Esta experiencia personal inmersiva en el ámbito del ser es la opción fundamental de la que parte Marcel para la investigación sobre una ontología que tenga en cuenta al sujeto personal que se pregunta sobre el ser. Solamente así puede esta ontología abrirse al horizonte donde se manifiesta el ser en toda su plenitud.

La descripción de esta experiencia no está explícitamente localizada en un solo lugar de sus meditaciones. Está subyaciendo a lo largo de todo su pensamiento. Intentar sistematizar esta experiencia sólo puede lograrse parcialmente espigando entre las sugerencias, atisbos y digresiones diseminadas en toda su obra. Es un proceso de esclarecimiento que se realiza en un diálogo inagotable. Es la opción estilística de Marcel. Gilson definía la filosofía de Marcel como "obra admirable e inagotable".

Para penetrar en el pensamiento de nuestro filósofo no

podemos colocarnos fuera de su propio ritmo. Es necesario participar y acompañarle paso a paso, en su propio caminar. Es un pensamiento que aborrece la sistematización estática y no hay más remedio que aceptar su propio reto: pensar caminando.

3.2. Pensamiento y ser

Ante el problema del ser, -dice Marcel- experimentamos un profundo malestar "cuando se plantea en términos teóricos" y somos conscientes "de la imposibilidad en que nos hallamos de no plantearlo de esa manera". Este planteamiento teórico no puede realizarse sino con la técnica de nuestro pensamiento.

Hay una "correlación de lo técnico y lo problemático; todo problema auténtico es justiciable de una técnica y toda técnica consiste en resolver problemas de un tipo determinado". JM (DM 127)

Sin embargo, "una reflexión profunda sobre la misma noción de problema nos lleva a preguntarnos si no hay algo contradictorio en el hecho de plantearse el problema del ser". (Ibid.)

La razón de esta contradicción está en la implicación que existe entre pensamiento y ser. El pensamiento no puede distanciarse del ser y objetivarlo como si fuera una cualidad. Es "imposible hipostasiar algo que se nos



presenta como lo incalificable por excelencia".

La solución, ¿no consistiría en afirmar la omnipresencia del ser, y lo que quizá impropriamente yo llamaría la inmanencia del pensamiento con relación al ser; es decir, y por el mero hecho, la transcendencia del ser respecto al pensamiento?

JM (DM 47)

"El ser no puede por definición entrar en la categoría de los meros posibles (...) ni se le puede tratar como posible empírico". Sin contradicción no podemos negar que la experiencia del ser "nos es efectivamente otorgada" y que esta experiencia es la "afirmación incondicionada del ser".

Esta afirmación del ser no puede separarse de la existencia. Marcel observa que Gilson cuando habla de Santo Tomás de Aquino "parece no tener ningún escrúpulo en identificar el ser y el existir, puesto que traduce la fórmula: Ens dicitur quasi esse habens: el ser es lo que posee el existir".

La ontología que tenga por objeto el ser así concebido descansa, pues, primero y necesariamente, sobre la base sólida de las esencias aprehendidas por sus conceptos y formuladas por sus definiciones, pero considerará siempre en la esencia conceptualizable el acto del esse que no es conceptualizable.

ME (MS 118)

La existencia estrictamente hablando no puede ser pensada, no es conceptualizable, no es identificada con una idea, sino que es experimentada en su revelación más

inmediata: la presencia sensible.

La existencia de mi propio ser solamente puede ser atestiguada, jamás puede ser pensada desde las categorías del conocimiento abstracto. Marcel se pregunta: "¿No será propio de la esencia de lo ontológico el poder ser solamente atestiguado?". JM (DM 123)

Si imaginamos el pensamiento de Marcel como círculos concéntricos que se van ampliando indefinidamente, o como una espiral que partiendo de un centro se abre al infinito, descubriremos en este mismo centro las categorías que luego desarrollará cada vez más ampliamente y con mayor precisión. Estas categorías no son del conocimiento cerrado y objetivante, sino del pensamiento abierto no solamente a lo supra-objetivo, sino a lo infinito inagotable.

La categoría de testimonio, así entendida, luego será calificada por Marcel con más precisión como testimonio creador. Este testimonio creador es la mediación para penetrar en la profundidad del ser como inagotable concreto.

Si el pensamiento es tránsito al ser, necesita la mediación testimonial no solamente de los sentidos, sino del mismo sentimiento. El pensamiento humano no es pensamiento puro, sino encarnado en una existencia concreta itinerante, como repetirá Marcel hasta la saciedad.

El ser existente no puede ser captado como un objeto o

como un "espectáculo inarticulado", dice Marcel, recordando la "distancia crucial" que instituye entre existencia y objetividad.

En la medida en que se pone el acento en el objeto en cuanto tal -escribí en el artículo "Existence et objectivité" que apareció en 1925 en la Revue de Metaphysique et de Moral, - en los caracteres que lo constituyen en tanto objeto y sobre la inteligibilidad que necesita poseer con relación al sujeto, (...) nos veremos obligados por el contrario a dejar en la sombra su aspecto existencial.

ME (MS 189)

Este aspecto existencial afecta "de mil maneras al ser mismo del que lo contempla y sufre". La existencia acosa al hombre que piensa en ella envolviéndolo y afectándole en su integridad. Es todo el hombre el que se enfrenta con el ser existente en su presencia sensible.

Esta presencia sensible (...) si no se confunde con su existencia, aparece al menos a una reflexión desprejuiciada como su manifestación, su revelación más inmediata, es lo que una filosofía dirigida a la vez hacia las ideas y los objetos tiende necesariamente a escamotear.

(Ibid.)

La existencia de mi ser y de los otros no puede ser pensada como inteligibilidad objetiva, sino atestiguada por la autopatencia apariencial a la que está ligada indisolublemente. Prosigue Marcel clarificando y radicalizando aun más su pensamiento:

Pareciera que (...) por esta reserva se mantiene una especie de distancia, de intervalo, entre algo que sería el ser de la existencia y lo que simplemente sería

su aparecer. Pero confieso que hoy me repugnaría mantener esa posición. Por el contrario, me parece que pensar la existencia es en última instancia pensar en la imposibilidad de oponer aquí el ser al aparecer, y esto porque el aspecto existencial está ligado indisolublemente - posteriormente he llegado a verlo cada vez con mayor claridad- a mi condición de ser no solamente encarnado, sino itinerante, de Homo Viator.

ME (MS 189)

La realidad del ser existente no puede ser pensada ni tratada como cosa. El ser existente "es a la vez una cosa y algo más que una cosa". La apariencia corporal es la manifestación del existente tipo que es como el centro de esta presencia sensible. A través de esta presencia existe el ser, porque para Marcel existir es darse a conocer.

De este modo el cuerpo no es una cosa que se tiene. Es una dimensión de la propia existencia. Yo soy mi cuerpo. Mi cuerpo es la manifestación de mi ser existente. Por él me hago reconocer, que es más que darme a conocer.

mi cuerpo, en la medida en que está sujeto a accidentes, puede y debe ser tratado como una cosa; es lo que ocurre (...) en la medida en que puede ser manipulado y maltratado por torturadores. Pero hay que agregar de inmediato que en la medida en que esos accidentes le sobrevienen, o les son infligidos esos tratamientos inhumanos, se presenta esencialmente como provisto de un centro o como siendo un centro -expresiones que no tendrían sentido si se les aplicara a una cosa que no fuera nada más que una cosa.

(Ibid.)

Podríamos resumir la ontología de Marcel en este punto en apretada síntesis. El pensamiento del ser y la misma

realidad del ser no pueden despersonalizarse. El ser solamente puede ser pensado por la persona, que no es pensamiento puro, sino que integra todos los elementos que constituyen el pensamiento humano. El pensamiento puro es una abstracción sin consistencia ontológica.

El lugar privilegiado de la manifestación del ser es el existente concreto, la persona, existiendo epifánicamente en el cuerpo y manifestándose a través del cuerpo. El cuerpo, a pesar de su opacidad y cosicidad esencial, está dotado de transparencia ontológica. En la presencia corporal se existencializa y se comunica ese ser que por esa existencia comunicativa es persona.

El cuerpo propio, lejos de ser el principio de limitación y multiplicación, —"materia signata quantitate" es el principio de comunicación y de presencia del ser existente. La corporeidad es un dato esencial para el acceso y el encuentro concreto con el ser. No es posible acceder al ser, para el existente humano, sino por la mediación testimonial del cuerpo. Algo olvidado por la ontología tradicional fundada en el pensamiento puro.

Pensamiento y ser no pueden separarse porque el ser está presente en el pensamiento y de este modo no puede ser objetivado a no ser que se convierta en la idea del ser. El pensamiento puro es una abstracción que prescinde de todos los elementos que acompañan al acto de pensar. Sería el pensamiento "pensado".

El pensamiento "pensante" del existente concreto para pensar el ser tiene que partir de la propia existencia como presencia del ser en la seguridad inmediata. La aprehensión del ser en los otros entes va acompañada de la experiencia de la propia participación en el ser. De este modo se realiza la estructura triádica testimonial. En tanto descubro la realidad del ser en los otros en cuanto me reconozco participando del ser en la propia existencia.

Así nos decía Marcel que es propio de lo ontológico el poder ser solamente atestiguado. Los sentidos son testigos del ser en cuanto nos descubren el ser de los otros desde la experiencia de la presencia del ser en la propia existencia.

La realidad del ser solamente puede ser descubierta por la mediación de la experiencia personal. Jamás podremos captar el ser por la experiencia empírica, puesto que el ser es realidad meta-empírica. Tampoco tenemos acceso a la realidad del ser por la experiencia gnoseológica por la cual solamente accederíamos a la idea del ser. Sólo es posible el encuentro con la realidad del ser desde el encuentro experiencial con el "tú" en el que descubrimos la presencia del ser. Así el "tú" es epifanía del ser.

Esta experiencia, mediante la reflexión puede convertirse en pensamiento comunicable por la palabra. Esta es la opción metafísica de Marcel. La ontofania convertida en ontología mediante la reflexión sobre la experiencia personal y expresada en palabra universalmente válida.

Contra la afirmación de Mme. Parain-Vial, Marcel nos dice que "la experiencia del ser nos es otorgada", pero no por la experiencia en "se" ("on") ni por la experiencia entendida como captación de la realidad por el entendimiento, sino por la experiencia integral, personal, que puede expresarse en pensamiento. Esta experiencia es el encuentro de la propia realidad ontológica con el ser encarnado que descubro como presencia ontológica.

Entre los cursos de doctorado que elegí al comenzar este estudio sobre Marcel me sorprendió el desarrollado por el prof. Rábade titulado: "Conocer, pensar, categorizar". En estas inolvidables lecciones, expuestas con una nitidez y elegancia intelectual indescriptibles, distinguía dicho filósofo entre el conocimiento y el pensamiento, entre las categorías del conocer y del pensar.

Podríamos decir que el conocimiento aprehende el ser desde la categoría objetivante, encasilladora, que convierte la realidad del ser en la idea del ser. En cambio, el pensamiento, como diálogo entre el sujeto pensante y la realidad, descubre la realidad del ser a través de las categorías experienciales, únicas que pueden descubrirnos esa realidad concreta con la que podemos encontrarnos como "viatores". Creo que esta es la gnoseología a la que nos conduce el pensamiento de Marcel.

Esta gnoseología integra al sujeto concreto existente en toda su riqueza, realizando el acto complejo del conocer

que no es la captación fotográfica de un objeto cosificado, sino la relación dialógica del sujeto como persona integral y la realidad que desvela toda su riqueza al que sabe mirar en profundidad.

De este modo, el ser no se circunscribe a su idea objetivada, cerrada y conclusa, sino en su cognoscibilidad inobjetivable, inagotable por su transcendencia respecto al pensamiento. El ser es mucho más de lo que podemos conocer de él. La realidad desborda al pensamiento. Todo pensamiento es parcial e inadecuado ante la realidad y el ser.

Por otra parte, dice Marcel, el ser está presente en el mismo pensamiento. Es inmanente al pensamiento y es imposible objetivarlo y colocarlo frente y separado al mismo pensamiento.

Pensar el ser solamente puede realizarse de modo meta-objetivo, por la implicación del ser en el sujeto cognoscente que no es sujeto puro, sino sujeto concreto que puede realizar el acto de conocer.

Esta sería la dimensión testimonial del conocer que en su estructura triádica implica la presencia del ser en el mismo sujeto cognoscente. Pensamos el ser desde la experiencia del ser en nosotros, es decir, desde la experiencia de nuestra propia existencia. Solamente así podemos realizar el tránsito de pensar la realidad del ser.

3.3. Exigencia ontológica

El acceso al ser es uno de los puntos centrales del pensamiento de Marcel. Este acceso, este "transitus", es una experiencia cargada de una complejísima riqueza que nuestro autor analiza con una mirada perspicaz y sutileza profunda. Este análisis minucioso puede hacernos perder de vista lo vectorial y teleológico de sus reflexiones como pensamiento itinerante.

Previamente anotaremos la repulsa que nuestro filósofo siempre manifestó contra la denominación de existencialismo a su pensamiento. Si el existencialismo se fundamenta en el análisis de la existencia del ser finito como finito y clausurado en sí mismo, Marcel está en los antípodas de este pensamiento. La noción de ser existente no es algo cerrado, sino abierto. En su interioridad, en su immanencia, y en su exterioridad, en su transcendencia.

En el prefacio de su libro Le Mystère de L'être declara:

El autor quiere situar este libro bajo el signo de Sócrates y Platón, aunque no fuera más que para protestar en forma expresa contra las deplorables confusiones a que

ha dado lugar el horrible vocablo "existencialismo" (...) el pensamiento que aquí se expresa se orienta deliberadamente contra todos los "ismos". Pero (...) si es necesario resignarse a buscar un rótulo, el autor, por razones evidentes, a fin de cuentas adoptaría el de neo-socratismo o socratismo cristiano.

El carácter dialógico de la existencia es la consecuencia de rechazar una "concepción despersonalizada del ser" y "la idea de una persona humana rígidamente circunscrita". Solamente la persona abierta es capaz de realizar el diálogo tal como Sócrates y Platón lo vivieron. Solamente la persona con interioridad es capaz de "dar a luz" con la ayuda de la mayéutica como arte del diálogo fecundo.

El ser que se hace presente en la propia existencia no es realidad clausurada en mi propia finitud, sino apertura a los otros seres en los que se manifiesta la plenitud del ser.

Mi ser, -dice Marcel- que puede identificarse con mi alma, según expresión de Charles Du Bos, no se trata de "una posesión que debe salvaguardarse, acrecentarse, desarrollarse". Mi ser, mi alma, no puede considerarse "como una perla que debo extraer de las profundidades, como estatua para modelar, como un jardín para cultivar" (...) "todas estas perspectivas (corren) el riesgo de desconocer los derechos superiores de la intersubjetividad".

La propia existencia, el propio ser, en tanto es real

en cuanto está abierto al tú, a los otros, al universo...

Hay un sentido en el que es literalmente verdadero decir que existo tanto menos cuanto más exclusivamente existe mi yo, e inversamente existo tanto más en cuanto me libero de las trabas del egocentrismo.

ME (MS 197)

Mi existencia no es solamente un medio de acceder a mi ser "ya que mi ser es mucho más que mi ser". Mi ser de tal modo está enraizado en el ser, que puedo descubrir una profundidad ontológica en el fondo de mi propio ser que me impulsa a participar de la plenitud del ser.

En el mismo corazón de mi ser anida lo que Marcel llama la "exigencia ontológica". Es el hambre y avidez profunda, como constitutivo estructural de mi propio ser, de la afirmación existencial del ser en plenitud. Esta plenitud del ser es el amor, la belleza, la bondad, la verdad, la justicia.

Esta exigencia ontológica no es "un simple deseo o una vaga aspiración. Se trata de un impulso surgido de las profundidades que únicamente puede interpretarse como una llamada". ME (MS 199) Es la avidez de ser en plenitud que no se puede traicionar.

En otro lugar, Marcel se esfuerza en traducir "aproximadamente" esta "exigencia ontológica":

Es necesario que haya -o sería necesario que hubiera- ser; que no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes- esta última palabra es

esencial- o, para retomar la frase de Sakespeare, a una historia narrada por un idiota; en esta ser, en esta realidad yo aspiro ávidamente a participar de alguna manera, y quizá esta exigencia misma sea ya, en efecto, en cierto grado una participación, por rudimentaria que sea.

PA (MO 18)

El concepto de "exigencia ontológica" al que aluden casi todos los estudiosos de Marcel, pero que leyendo sus comentarios se descubre que no han logrado descubrir toda su importancia y su significación, es la resonancia de la "irrequietudo" agustiniana vista desde la perspectiva ontológica. Para Agustín el ser como verdad, belleza, bondad es buscado desde la profundidad abismal del propio ser. En el lenguaje poético agustiniano el ser como verdad es buscado con hambre insaciable. "O veritas, veritas, quam intime medullae spiritus mei suspirant tibi".

Este "suspiro medular" ontológico agustiniano es la "exigencia ontológica" de Marcel. No es solamente inquietud subjetiva, sino llamada que grita desde el interior. Es realidad dialógica dotada de entidad metafísica.

Esta aspiración y avidez a la plenitud del ser, la exigencia del ser, no puede ser reprimida ni traicionada. En la misma negación de la trascendencia subsiste como soterrada y experimentada en forma angustiosamente profunda. Más que la represión sexual freudiana, a la que tan sensible es el hombre moderno, la represión de la exigencia ontológica es la fuente de desequilibrio no sólo

psicológico, sino de desquiciamiento metafísico. Esta afirmación no solamente nos la ofrece la reflexión filosófica, sino la misma observación empírica. Jung y Frankl lo han demostrado clínicamente.

Esta exigencia ontológica es la experiencia de la consistencia ontológica del propio ser. Es la experiencia de la fundamentación ontológica de la propia existencia que se manifiesta en la búsqueda y el encuentro con la plenitud del ser como llamada y como don inesperado. Se manifiesta en las palabras tan repetidas por Marcel y puestas en boca de Christiane, la protagonista de Le monde cassé:

Hay en mí un ser que yo no conozco (...) y que no es seguramente de los vuestros (...) un ser que se busca, y que se encuentra en segundos muy raros, en un mundo desconocido al cual se diría que no pertenecéis.

Esta exigencia no puede ser verificada, sino experimentada como participación sentida de la plenitud del ser. Una "filosofía que ponga continuamente el acento sobre la actividad verificadora acaba ignorando esta presencia (...) que trasciende infinitamente toda verificación concebible, ya que se ejerce en el seno de un inmediato situado más allá de toda mediación pensable"... "sólo un acto arbitrario, dictatorial, mutilador de la vida espiritual en su raíz misma, puede reducir al silencio la exigencia ontológica" PA (MO 20)

A partir de la falta de "corazón" y la hipertrofia de la funcionalidad esterilizante de este mundo "estropeado" y

sin alma, que experimentamos como pobreza y sequedad. "puede experimentarse lo que llamé la exigencia ontológica".

Es la experiencia personal de que el mundo que nos rodea no está realizando su propio ser, su propia plenitud, sino que al contrario, los está traicionando. Algo que late en la profundidad de nuestro ser se rebela y denuncia esta traición. Exige la realización del ser que se descubre precisamente en esa ausencia dolorosa. En el mundo del espíritu, solamente a través de la ausencia pueden experimentarse ciertas presencias, más presentes cuanto más ausentes.

Marcel, como es habitual en su estilo dialogante, se pone a sí mismo una objeción:

¿no podría temerse que se tratara pura y simplemente de una especie de estado afectivo al que el filósofo no tiene derecho de asignar un alcance metafísico? ¿No será simplemente algo análogo a la melancólica nostalgia que experimentamos a veces al evocar lo que pudo ser la vida en el tiempo de las diligencias y las lámparas de aceite? Pero andemos con cuidado: la oposición que una vetusta psicología creía instituir entre las facultades no pueden mantenerse hoy en ningún grado.

ME (MS 201

La filosofía no solamente ha centrado su atención en la dimensión racional y cognoscitiva del hombre, sino que ha relegado a los demás elementos del ser del hombre a la inexistencia, por considerarlos sin valor metafísico. Ha olvidado el valor y el papel que desempeña el sentimiento

en el proceso cognitivo.

El sentimiento no es una facultad opuesta y separada de la facultad humana cognoscitiva. Hay un conocimiento experiencial que está teñido de la coloración del sentimiento en donde resplandecen aspectos del objeto que solamente así pueden ser captados. Todo sentimiento es una resonancia interior ante la presencia de una idea o de un objeto. Todo sentimiento es intencional y hace referencia a la realidad de un objeto.

La "exigencia ontológica" hunde sus raíces y brota de las profundidades del sentimiento que no es algo ciego, sino que es un aspecto integrante del ser mismo que piensa y manifiesta aspectos y matices de la realidad que solamente este sentimiento puede captar y descubrir.

Para ratificar su noción de conocimiento experiencial Marcel aduce el análisis de Hocking al que se adhiere con evidente simpatía:

Con gusto me referiré aquí a los admirables análisis que William Ernest Hocking presenta sobre este tema en su gran libro: The meaning of God in human experience. En el capítulo titulado "El destino del sentimiento" se expresa así: "All positive feeling, I shall now say, reaches its terminus in knowledge. All feeling means to instate some experience which is essentially cognitive: its is idea-apart-from-its-object tending to become idea-in-presence-of-its-object which is "cognizance" or experiential knowledge". El sentimiento después de todo no es más que el conjunto de fases relativamente inarticuladas por las cuales pasa la idea para tomar conciencia de sí, para poder formarse en tanto idea.

ME (MS 201)

El sentimiento tiene una dimensión cognoscitiva que tiende hacia el objeto. De este modo se convierte en conocimiento experiencial. Es un conocimiento dotado de más profundidad que el meramente nocional. El "experiential knowledge" lo iremos descubriendo cada vez con más precisión en el pensamiento marceliano.

Marcel recoge en estos análisis la antigua tradición filosófica que afirma que en la profundidad del ser humano, las facultades tienden a unificarse en actos más simples y profundos, hasta identificarse con la substancia del alma. La dimensión cognitivo-amativa del "fundus animae" de los escritores místicos. La "cognitio per connaturalitatem" de Tomás de Aquino. La "cognitio sursumactiva" de Buenaventura, el "apex mentis", la "scintilla animae". En nuestros días, la dimensión cognitiva del "fondo endotímico" de Lersch, la "urdimbre" de Rof Carballo.

Esta dimensión cognitivo-impulsiva forma parte de la estructura del psiquismo y del espíritu y es integrante de la "exigencia ontológica" marceliana presente en el ser humano. A no ser que se la aniquile positivamente, esta avidez a "ser en plenitud" manifiesta la profundidad del ser que se autoafirma como ser y ser más. Esta autoafirmación no es un acto meramente predicativo intelectual, ni es un impulso ciego, es un acto complejo de la totalidad del ser y tiene por tanto alcance metafísico. Es la participación

del ser como experiencia del ser del hombre.

Aunque la idea de participación, tan fecunda en el pensamiento de Marcel, la iremos analizando en otros lugares, la participación sentida es otro elemento de la estructura de la exigencia ontológica.

Participar -dice Marcel- "no significa simplemente recibir una parte, un fragmento de un todo dado (...) es imposible participar con todo nuestro ser en una empresa o en una aventura sin experimentar en cierta medida el sentimiento de ser arrastrados (...) esta es quizá la condición indispensable que permite al hombre resistir una fatiga en la que sucumbiría si estuviese solo". ME (MS 101)

Este sentimiento de "ser arrastrado desde dentro" a la búsqueda de mi plenificación ontológica, no como impulso ciego, sino como comunión participativa, lo ejemplifica Marcel, explicando previamente el valor del ejemplo en la metodología de la filosofía concreta que él preconiza.

El ejemplo no sólo ilustra una idea perfectamente constituida. La idea es una especie de semilla que debemos plantar en el terreno favorable del ejemplo para saber verdaderamente lo que es; de antemano no podría predecirse su desarrollo.

(Ibid. 100)

Para estar en mejores condiciones para comprender lo que debe entenderse por participación y ver lo que es la naturaleza del sentir, Marcel pone tres ejemplos tomados de

la relación del hombre con la tierra:

Es evidente que la tierra que atrae apasionadamente al campesino no es algo de lo cual en verdad pueda hablarse. Podemos decir que está más allá de lo que se ve, que está ligada a su ser, no sólo a su acción sino también a sus fatigas. La oposición es radical entre la tierra así experimentada como presencia y el paisaje para el dilattante que lo contempla y que extrae de su repertorio algunos adjetivos para caracterizarlo. Por el contrario, podríamos hablar de otra forma de participación con respecto al artista, especialmente el pintor, en la medida en que es un creador auténtico, y quizá más tarde tengamos ocasión de insistir en la relación íntima que existe entre creación y participación (...) la participación está más allá de la oposición (...) entre actividad y pasividad (...) podemos considerarla activa o pasiva según el punto de vista que nos coloquemos.

ME (MS 100)

La relación entre exigencia ontológica y participación creadora se funda en que la exigencia de ser, el impulso desde la profundidad del propio ser a la plenitud de ser, es experimentada como participación activa, creadora, que sólo será satisfecha -repite Marcel- en la plenitud de la intersubjetividad.

Este impulso a salir fuera de sí para ser más ser, es la transcendencia, entendida ésta no como algo que trasciende nuestra experiencia, sino como experiencia de la misma transcendencia. Yo la llamaría transcendencia existencial.

Esta relación entre experiencia y transcendencia da lugar a Marcel a escribir una páginas densas y tortuosas, siguiendo su estilo, que trataré de resumir.

En primer lugar, descarta la idea errónea de

transcendencia "como un predicado que corresponde a una realidad determinada y no a otra". Ni puede plantearse "según un modo vicioso de filosofar, imaginando que la transcendencia es (...) la dirección siguiendo la cual uno se aleja de la experiencia". Esto "presupone justamente una idea de la transcendencia que la traiciona". La transcendencia no puede separarse de la exigencia de esa misma transcendencia que, como antes dije de la exigencia ontológica, se funda en la dimensión profunda del mismo ser humano, como impulso a trascender. De este modo, la transcendencia no podemos concebirla como algo totalmente extrínseco al ser humano. Se hace presente en la misma experiencia humana.

La referencia al hombre es (...) fundamental; y hay que agregar que es una referencia no abstractamente pensada, sino íntimamente vivida; en este caso vivida en el seno de la conciencia del poeta o del artista. Esto suscita una dificultad que no podemos eludir. Desde el momento en que la transcendencia se evoca en relación al hombre, ¿no se la niega como trascendente, y de alguna manera se la absorbe en la experiencia, es decir, que en el fondo se transforma en immanente?

(Ibid.47)

Pero es que la misma idea de experiencia si se procede reflexivamente "supone una imagen implícita que convendría destruir".

Nunca se criticará demasiado la idea de una representación posible de la experiencia como tal. La experiencia no es un objeto, y tomo aquí -como lo haré siempre- la palabra objeto en su sentido etimológico que es el de Gegenstand, una cosa que está colocada ante mí, ~~frente a~~ mí. Conviene preguntarse si esta confusa representación no está implícita al hablar -a la manera de un kantismo interpretado literalmente- de lo que está fuera de la experiencia, de lo que está más allá de los

límites de la experiencia. En último análisis esto no significa nada, puesto que la determinación fuera de es empírica, está dentro de la experiencia.

(Ibid.)

Creo que de modo implícito en todas estas líneas existe una confrontación entre lo que al principio calificamos como experiencia gnoseológica donde sujeto y objeto se toman en sentido abstracto, propio de la teoría del conocimiento y la experiencia como abarcadora de todos los aspectos de la persona como unidad integradora. El problema se suscita cuando se intenta tener una imagen o una idea de lo que es la experiencia, cuando la experiencia no puede separarse del mismo sujeto y tiene una amplitud mucho mayor de la que le asignaría una filosofía gnoseologista racional. Así se expresa Marcel:

Tenemos la injustificable tendencia a imaginarla como una especie de elemento dado, más o menos informe, algo así como un mar cuyas aguas estarían ocultas por una espesa niebla, y como si lo trascendente fuera una nube destinada a perderse allí; pero basta reflexionar lo que es la experiencia para comprender que esta manera de imaginarla es torpe e inadecuada.

(Ibid.)

Marcel insiste en que "de la experiencia tendemos a formarnos una idea muy restringida" y que si no se olvida que "en el lenguaje fenomenológico contemporáneo la palabra 'trascendencia' se toma en una acepción mucho más amplia que lo que nosotros hemos hecho hasta ahora, ya que todo objeto en cuanto tal es calificado como trascendente". Lo "trascendente" no puede trascender la experiencia, "sino

que por el contrario debe haber una experiencia de lo trascendente".

La experiencia, que parece ligada a la presencia de algo en mí y para mí, se interpreta como el acto de replegarse sobre ese algo. Pero es evidente que ese repliegue no es inseparable de la experiencia en cuanto tal, y que en otros casos "tener experiencia de" es "tender hacia".

(Ibid.)

La experiencia de trascendencia sería para Marcel "la actitud misma del ser considerado en su totalidad y en tanto toma cuerpo en sus actos" de sustituir el centro de sí mismo por otro. El ejemplo con que ilustra Marcel esta idea es del marido que considera a su mujer como objeto utilitario y que descubre a esa mujer como existente en sí y teniendo una realidad y valor propios.

Lo trascendente sería, en resumen, lo con-sistente en sí mismo, dotado de realidad valiosa, hacia lo cual tiendo como a un fin, o como un centro desde la totalidad de mí mismo e impulsado por la propia interioridad como actitud que toma cuerpo en mis actos. La trascendencia para Marcel no sólo supone "salir fuera de sí", sino "tender hacia".

El concepto de trascendencia en Marcel, como asimismo el de experiencia, supera la perspectiva gnoseologista y el extrinsecismo ontológico y descubre lo que él denomina la "intersubjetividad", es decir, la dimensión dialógica tanto de la trascendencia como de la experiencia. Es la consecuencia de no centrarse en un concepto cerrado del

sujeto y descubrir los aspectos existenciales del acto del trascender humano.

Pero aquí se presenta un problema a todo filósofo. Casi siempre que aparece la palabra trascendencia suele ser interpretada en sentido absoluto y a veces suele escribirse con mayúscula. Aparece la interpretación teísta de la trascendencia. Sería el sentido vertical de la trascendencia, es decir, un sinónimo de la palabra Dios.

Sin embargo, no hay que apresurarse a identificar la trascendencia y su experiencia con la experiencia religiosa. El hombre es capaz de salir fuera de sí, rompiendo el caparazón en que le encierra su egoísmo y salir al encuentro del otro como centro valioso, es decir, en la donación de sí mismo por el amor hacia el otro como "tú". Aquí hay que localizar la primera experiencia de trascendencia, sin ella no es posible el salto a la trascendencia absoluta.

Además, no hay que apresurarse en denominar a Dios como ser trascendente. Si entendemos ser trascendente como ser extra-mundano solamente tiene cabida en una concepción deísta de la religiosidad, jamás en la experiencia cristiana.

El mismo Marcel, a través de sus reflexiones, aunque repite constantemente que quiere permanecer fiel al filosofar más acá de la teología, se le desliza frecuentemente su sincero y desbordante sentido religioso.

Creo que para poder captar el mensaje humanista de Marcel habría que realizar una lectura a-tea de sus obras. La lectura inoportuna de Marcel en clave religiosa podría alejar su contenido humanista y cristiano. Lo repetiremos en más de una ocasión en el presente estudio como algo que tiene una importancia capital, al menos para el que escribe estas líneas.

La exigencia ontológica como exigencia de trascendencia no depende inmediatamente de la actitud religiosa. Aunque no existiera Dios, -"etsi deus non daretur"- el hombre no puede realizarse como persona si no trasciende al encuentro con el otro, con los otros. El ser del hombre es esencialmente dialógico, es decir, relacional.

La lectura de Marcel por Eric Fromm desde su actitud no teísta, - aunque él afirme que no deja de ser religiosa- ha descubierto el valor revolucionario de un pensamiento que se coloca por encima de derechas y de izquierdas, de creyentes y no creyentes como opción alternativa de salvar al hombre de todas las alienaciones que se prepara él mismo.

El análisis de la trascendencia existencial, ya lo veremos más adelante, no solamente tiene valor ontológico, sino que está en el fondo de su antropología y es la clave de valoración y crítica de la dimensión social y política. De este modo su radicalización en la crítica social no es una ruptura con su ontología, sino que es un desarrollo dinámico e itinerante de sus primeras intuiciones como filósofo.

3.4. Encuentro con el ser

Desde una perspectiva personalista se hacen diáfanos muchas cuestiones y problemas que han atormentado durante siglos al pensamiento metafísico y teológico. Desde esta perspectiva es posible acceder a realidades que no pueden ser pensadas con las categorías impersonales y objetivistas en las que no es posible encasillar el mundo personal como si fueran cosas o realidades físicas, concluidas y encerradas en sí mismas. Es la antítesis de las categorías y el lenguaje de la observación ante el lenguaje de la experiencia vivida.

Este giro revolucionario ha colocado el ángulo de la contemplación en otro punto desde el cual podemos captar y descubrir otras realidades del mundo del espíritu y de las personas y es posible poderlas expresar y comunicar. Desde un pensamiento general, abstracto, solamente puede hablarse de realidades abstractas y generales. El mundo concreto sólo puede ser pensado por un sujeto concreto.

El punto de vista desde el que es posible descubrir el mundo concreto de las realidades personales, dice Marcel, no

puede ser el "punto de vista absoluto desde el cual se contemplaría la inteligibilidad de la totalidad y pensar el absoluto desde un observatorio central. Porque yo no puedo concebir la existencia de un observatorio semejante sin instalarme allí idealmente; así, pues, esta noción misma me obliga a denunciar su carácter contradictorio".

Tenemos que "reconocer que este mundo me ha sido dado inicialmente según una perspectiva que es la mía y nada más que la mía -sin que haga falta en absoluto concluir de aquí que esta idea exprese o encarne la especie de elevación al ser que parecen establecer por vía de decreto las grandes doctrinas intelectualistas".

no es ninguna manera por esta vía de un pensamiento despersonalizado por donde podamos, no digo llegar a una esfera digna de ser llamada metafísica, pero ni siquiera formar en nosotros el pensamiento.

RI (FC 12-13)

Según Marcel ni el ser ni el pensamiento pueden despersonalizarse sin perder su consistencia ontológica y su misma realidad. La esfera de la metafísica no es la elevación a un plano elaborado por la abstracción que se aleja de la realidad. El pensamiento metafísico para Marcel es la profundización y "forage" en la misma realidad, a través de los datos, y así descubrir su dimensión metaempírica. De este modo la metafísica no es evasión de la realidad, sino inmersión en ella para descubrir aspectos ocultos para una mirada meramente empírica y objetivista.

no es (...) escaso mérito el de un Karl Jaspers

reconociendo, después de Kierkegaard y también sin duda de Heidegger, que la existencia (y a fortiori la trascendencia) no se deja reconocer ~~o evocar~~ más que rebasando las esferas de un conocimiento en general que avanza por hitos sobre el procomún del mundo objetivo.

(Ibid.)

"La Ontología (...) exige para definirse que la dimensión intersubjetiva se agregue al conocimiento objetivo". ME (MS 206)

El carácter realmente desconcertante de la investigación que hemos emprendido consiste justamente en que, cuando hablamos de el ser, no podemos impedirnos el proyectar ante nosotros cierto esquema abstracto, y al mismo tiempo debemos liberarnos de esta proyección y reconocer, proclamar su carácter ilusorio.

ME (MS 206)

El encuentro, pues, con el ser se realiza no con el concepto abstracto del ser, ni desde el observatorio central del pensamiento absoluto, sino desde mi situación y condición de ser existente itinerante con el ser con quien me encuentro en el camino. El encuentro con el ser es el encuentro con el otro como tú, porque para Marcel el ser no está en otra esfera fuera de los entes, sino que está presente en cada ente por el hecho de participar en el ser. Para mí esta es la diferencia fundamental entre la ontología de Heidegger y de Marcel. Mientras que Heidegger separa y contrapone el ser con relación al ente, Marcel descubre el ser en el existente concreto como presencia.

Este ser concreto que me encuentro en el camino solamente puede ser tal si entre nosotros se realiza un

encuentro personal. Si no es así no puedo hablar de encuentro sino de simple coincidencia en el espacio. Solamente se puede hablar de encuentro personal cuando el otro es un "tú" para mí ante el cual me constituyo como yo. El otro para ser "tú" tiene que dejar de ser una "cosa", un "objeto", una "idea". Para encontrarme con el otro como tú tengo que romper el círculo que me encierra en mí mismo y abrirme a él en la reciprocidad de llamada y respuesta. Descubrir al otro como tú es considerarlo como susceptible de responder a una llamada.

El otro en cuanto otro no existe para mí sino en la medida en que yo me abro a él (o que él es un tú), pero yo no me abro a él sino en la medida en que ceso de formar conmigo mismo una especie de círculo en el interior del cual yo alojaría en cierto modo al otro o más bien su idea, ya que, con relación a este círculo, el otro se convierte en la idea del otro, y la idea del otro ya no es el otro en cuanto otro, es el otro en cuanto tiene relación conmigo, como desmontado, desarticulado o en vías de desarticulación.

JM (DM 132)

Si el otro solamente es la idea que yo me formo de él o sólo es objeto de mi pensamiento, jamás lo descubriré en su profundidad personal que hace que sea un "tú" para mí. Esta intencionalidad gnoseológica impide que se desarrolle la experiencia del encuentro para la cual es condición previa mi propia apertura y cercanía presencial.

Hacer a alguien objeto de mi pensamiento es afincarme en cierto modo frente a él. Más exactamente, el otro se halla al otro extremo de una ruptura, no comunica conmigo. Pero sólo me doy cuenta de esa ruptura, de esa ausencia, parándome, cercándome a mí mismo, o si se quiere,

constituyéndome a mí mismo en personaje.

(Ibid. 188)

Constituirse a sí mismo en personaje, es decir, hacerse persona, abrirse presencialmente a la presencia del otro, es condición imprescindible para la comunicación personal.

Esta ruptura y ausencia proviene de la actitud objetivante y posesiva que sólo busca en el otro la posibilidad de identificación o caracterización. Al encasillarlo en categorías inventariables, repetirá Marcel, que son las del haber, tener, poseer, lo alejo de mí y lo destierro al infinito de lo impersonal, de lo que no cuenta para mí.

El mundo del mismo y del otro es el de lo identificable. Mientras yo permanezca encerrado en él me rodeo a mí mismo de una zona de ausencia. Y únicamente a condición de establecerme en esta zona es como podré pensarme a mí mismo según la categoría del haber. Identificar es, en efecto, reconocer que algo o alguien tiene o no tal carácter, e inversamente, tal carácter es relativo a una identificación posible. Todo esto no tiene sentido ni interés sino en cuanto que logramos pensar un más allá de este mundo del mismo y del otro, un más allá que se anexionaría a lo ontológico como tal.

(Ibid.)

Marcel explica con detalle la situación que le llevó a plantearse la pregunta del "quién está presente ante mí" en las experiencias de tipo metapsíquico durante la guerra, como reacción "a las preguntas que muy frecuentemente me eran dirigidas por seres de carne y hueso, cuya angustia se me comunicaba casi inmediatamente por la mirada, por la voz..."

Estas experiencias se situaban ante la inquietud humana de los desconocidos que preguntaban por sus desaparecidos de quienes pedían con angustia alguna respuesta sobre su paradero.

Mientras que estos combatientes en las oficinas de la Cruz Roja no eran nada más que unos nombres y unos datos escritos en una ficha, para Marcel eran una presencia ausente, pero que había que buscar ante la presencia angustiada de sus familiares que no buscaban nuevos datos, sino saber si estaban en el mundo de los vivos o de los muertos.

La experiencia de sentirse cercano a estos seres y participar de su misma inquietud constituyó para Marcel la base desde la cual, por la dialéctica reflexiva que le sirvió de método, fué desarrollando y elaborando su pensamiento sobre la presencia y el encuentro interpersonal.

Esta experiencia de un contacto verdaderamente humano, en un plano de emoción compartida, con desconocidos, que a la llegada eran para mí X e Y, pero cuya inquietud con frecuencia llegaba a sentir al cabo de algunos instantes, a hacerla en cierta manera mía, ha desempeñado un papel fundamental, estoy persuadido, en la elaboración de mi pensamiento.

RI (FC 43-44)

Pero en el centro de esta misma experiencia metapsíquica en la que "yo mismo era el "medium", pero que estaba en un estado de perfecta lucidez, de manera que era también espectador (...) tenía yo conciencia de ser el

instrumento, no la fuente; en ningún sentido podía decir que era yo quien respondía".

Marcel en estas experiencias había vivido la oscura presencia como fuente y centro de respuestas a una llamada, a una invocación. De este modo, más que alcanzar la definición de la presencia, había experimentado desde su activo-pasivo papel de "medium" lo nuclear de la presencia personal. Centro y fuente de respuestas y llamadas ante la invocación de otra llamada personal. Es la experiencia de la intersubjetividad concreta.

Estas experiencias de la presencia sentida como ambigua e insólita muy diferentes "de las que son juzgadas conforme a un determinado decoro filosófico", pero que en el pensamiento de Marcel son experiencias vividas personalmente por un ser en una situación concreta y con profundidad existencial.

Ante esta situación desconcertante en la que late y aflora la interrogación más inquietante, declara:

La afirmación de un inconsciente me parecía y me parece todavía como una tentativa, intelectualmente bastante floja, para eludir un conjunto de problemas de los más oscuros, más difíciles de formular en un lenguaje coherente.

(Ibid. 44)

El pensamiento que busca el nexo causal en este mundo de las presencias interpersonales como si fueran mecanismos de una máquina cuyos engranajes se pueden precisar objetivamente, se revela completamente insuficiente. Más que

de causas, hay que hablar metafóricamente de centros y fuentes. Es otro pensamiento y otro lenguaje el que puede acceder al mundo de lo personal.

Esta experiencia de la presencia sentida pero nunca esclarecida, rodeada de infinitos interrogantes sin respuestas, le sirve a Marcel como semilla de un pensamiento que hay que desarrollar por la reflexión. ¿De quién es esa presencia? ¿Qué significación exacta tiene la pregunta sobre el quién?

¿Quién era pues?, y por un movimiento ulterior de la reflexión, llegaba a preguntarme cuál era exactamente la significación de esta misma pregunta -de la pregunta ¿quién?

(Ibid.)

Creo que esta experiencia, sorprendente para el filósofo, apunta en el pensamiento de Marcel, a describir la presencia experimentada en nosotros antes de conocer a la persona cuya presencia ya experimentamos. Es decir, experimentamos la presencia antes de conocer al quién. Por esto mismo, en la vida cotidiana, preguntamos con frecuencia: ¿quién está ahí?

A continuación describe Marcel el proceso del acceso al tú y el encuentro en la invocación dialogante del nosotros desde el punto inicial del rechazo que significa la mera objetivación inventariante que es un modo de ausencia.

En vez de emplear un lenguaje abstracto que exprese el alcance metafísico de esta relación y acceso al tú, nuestro

filósofo ejemplifica y describe de forma concreta esta experiencia que es el fundamento de su reflexión.

Me limito a algunas indicaciones que, al menos, pueden hacernos entrever los fundamentos concretos de mi reflexión sobre la relación entre yo y tú, sobre el alcance metafísico del tú.

(Ibid.)

El otro es solamente un él, un objeto ausente, en la medida en que "es lo que no cuenta conmigo, aquello para lo que yo no cuento".

Para ilustrar esta presencia del otro como "naturaleza o esencia dada" que consiste en comportarse "frente a alguien como si estuviera ausente", Marcel reproduce una página del Journal Métaphysique que citan todos sus intérpretes:

Encuentro en el tren a un desconocido; hablamos de la temperatura, de las noticias de la guerra (este texto es de abril de 1918), pero aunque me dirijo a él, no deja de ser para mí "alguien", "aquel hombre" (...) cuya biografía y pormenores empiezo a conocer poco a poco. Es como si él llenase un cuestionario, como si me proporcionara los elementos de una noticia, con la que se confunde (...). Pero, cosa notable, cuanto más exterior es mi interlocutor, tanto más al mismo tiempo y en la misma medida soy yo exterior a mí mismo; en frente de Mengano, me convierto yo en Perengano, a menos que literalmente ya no sea nadie, una pluma que traza palabras sobre el papel, o un simple aparato registrador...

RI (FC 54)

Aquí tenemos uno de los puntos clave del pensamiento de nuestro filósofo. En la medida en que el otro es exterior a mí mismo y lo considero como objeto despersonalizado y ausente, yo mismo soy exterior a mí mismo, es decir, menos

existo, o más aún, soy la nada existencial, soy nada.

Prosigue Marcel describiendo la experiencia de penetrar en la "órbita existencial" del otro como tú:

Pero puede ocurrir que entre el otro y yo se anude un sentido lazo, por ejemplo si yo descubro una determinada experiencia que nos es común (...) así se crea una unidad en la que el otro y yo somos nosotros, lo que equivale a decir que él cesa por tanto de ser él para llegar a ser tú; las palabras "tú también" cobran aquí un valor completamente esencial.

(Ibid.)

Esta experiencia de participar los dos como nosotros, como unidad viviente, de un ámbito de realidades comunes y unificadoras entre nosotros, hace exclamar: "tú también" participas de mi propia experiencia. Hay entre nosotros una comunión participativa. Tenemos algo en común que nos hace ser cercanos y semejantes. Somos unidad existencial.

Yo me atrevería a designar esta experiencia a la que apunta Marcel, como experiencia de la "nostridad", terminología que emplean algunos psico-sociólogos norteamericanos al describir los procesos grupales, la "weness" y que se encuentra en algunos filósofos contemporáneos. Esta experiencia está cargada de sentimiento y emotividad y la descubrimos en la fenomenología de la comunicación interpersonal.

Literalmente, comunicamos, (...) quiere decir que el otro cesa de ser para mí alguien de quien yo discuro conmigo mismo; este mí mismo con quien yo estaba coaligado para examinarlo, para juzgarlo, se ha fundido en la unidad viviente que forma ahora conmigo. Y aquí vemos abrirse el camino que lleva

de la dialéctica al amor.

(Ibid.)

Siguiendo esta línea, Marcel recoge unas frases de su pieza teatral Quatuor en Fa dièse en que los personajes Claire y Roger se encuentran de nuevo personalmente, manifestando y expresando el misterio de la reconciliación entre dos seres que se creían separados para siempre por la incomprensión. "Tú mismo...él mismo...¿Dónde comienza una personalidad?" La persona no se confina en un círculo cerrado, sino que es una irradiación que se abre y llega a otras personas que estén a la vez abiertas a su influjo.

Lo que se revela aquí a mis protagonistas es una especie de relámpago que acaso no sobrevivirá (...) más allá de los sistemas cerrados en los que el juicio nos encierra, una especie de indistinción fecunda en donde los seres se comunican, en donde son en y por el acto mismo de la comunicación. La indistinción del tú y del yo, del tú y de él no es un elemento neutro, en el que debemos perdernos y como abdicar; es más bien una especie de medio vital del alma, del que ésta extrae su fuerza, donde ésta se renueva probándose.

RI (FC 47-48)

Esta "indistinción fecunda" en la que los seres se comunican y encuentran, y por la cual se constituyen como "yo" y como "tú", es la experiencia más o menos explícita de la comunión creadora del "nosotros". Esta experiencia de lo "coiónico" del encuentro, aunque experimentado como real, se suprime y se destruye al intentar convertirla en objeto de conocimiento. De aquí la intermitencia, los "relámpagos", los "segundos" de esta experiencia que se escapa y se esfuma del pensamiento cosificador. No es posible expresarla en

conceptos, necesita la expresión supra-conceptual que se acerca al lenguaje poético, metafórico, simbólico. Es el único modo de comunicar la intimidad de las experiencias vividas.

cuando el tú es dado al mismo tiempo como objeto, puede suceder que esta reflexión y esta distinción se produzcan para suprimirse por sí mismas cada vez que la relación concreta se reconstituye; esta intermitencia, en el orden natural, es la ley, como la ha señalado Proust en un contexto conexo.

(Ibid. 48)

Al considerar la realidad del tú como problema y preguntarse: "¿qué sentido tiene decir que el tú, en cuanto tal, es o por el contrario es real?", Marcel contesta categóricamente diciendo que el tú es real en la medida que lo es el acto por el cual se realiza la apertura. La realidad del tú, de la persona, no puede disociarse de la relación constitutiva de ese acto de intersubjetividad.

el acto por el cual, en lugar de defenderme del otro, me abro a él y me vuelvo de alguna manera penetrable, en la misma medida en que llego a ser yo mismo penetrable para él.

(Ibid.)

Ante el otro como objetividad se realiza en mí un diálogo entre yo y yo mismo que es la reflexión objetiva: yo - yo mismo - él. Sería una relación triádica. En presencia del tú como tú se opera en mí una unificación interior: yo unificado y abierto al tú. Es una estructura diádica.

En lugar de que toda objetividad, y notablemente la del él, se refiera a un determinado diálogo

entre yo y yo mismo, lo que implica una relación triádica, cuando estoy en presencia del tú se opera en mí una unificación interior, a cuyo favor se hace posible una diáda. La cuestión no surge más que si me separo de esta relación viva para considerarla y, consecuentemente, si la destruyo.

(Ibid.)

Esta unificación interior que me constituye como yo solamente puede realizarse en la experiencia de la presencia del otro como tú. La experiencia del tú en Marcel, como en Martín Buber, Lain Entralgo y todo el pensamiento personalista, es condición previa a la experiencia del yo. Sólo puedo experimentarme como yo ante la presencia del tú.

En estos análisis descubrimos lo que me atrevería a llamar la dimensión estética del encuentro interpersonal. La experiencia de la unidad epifánica de lo esplendente en su belleza, origina la experiencia sentida de mi unidad plural en la contemplación activa de la experiencia estética. Este análisis está diseminado en toda la obra de Urs von Balthasar y especialmente está analizado con claridad sorprendente por André Marc en su Dialéctica de la afirmación (ps. 257-306)

Así como en la experiencia estética las propiedades transcendentales del ser, los modos del ser, se patentizan en el esplendor "de los transcendentales reunidos" provocando la experiencia de la unidad de todos los estratos o aspectos del espíritu encarnado que se funde en la misma unidad con el ser bello, uno y armónico, la experiencia del otro en la complejidad unificada de su presencia como tú,



realiza la unificación experiencial de mí mismo como yo en cuanto espíritu encarnado.

De este modo, los aspectos operativos de la persona, - las facultades o potencias de la psicología clásica- se experimentan en la unidad dinámica del sujeto concreto existencial donde lo noético-amativo-sentido solamente son aspectos de este dinamismo unitario.

Al terminar de transcribir estas líneas me encuentro en el estudio de Mme. Parain-Vial (1989, pags. 95-96) las tres acepciones en que puede tomarse la palabra "expérience". "1) la donné du fait brut, réduite par les empiristes et les idéalistes au divers sensible; 2) le savoir ou le savoir faire acquis par l'usage de la vie (voir Dictionnaire Foulquié); 3) l'exercice des facultés intellectuelles considéré comme fournissant à l'esprit des connaissances valables qui ne sont pas impliquées par la nature seule de l'esprit. L'expérience est rencontre de la pensée et du réel."

Al buscar en el Dictionnaire de la Langue Philosophique de Paul FULQUIÉ, encuentro con sorpresa, en el art. "Expérience", al comienzo, una cita de Marcel:

la notion d'expérience est elle-même ambiguë. Il y a, d'un côté, une expérience constituée et répertoriée, au nom de laquelle s'énoncent les jugements en "on"; il y a, d'autre part, une expérience en voie de formation, qui n'est justement possible qu'à la condition de faire table rase de la première, même si ultérieurement et après avoir été congruement desséchée, elle est appelée à prendre place

dans l'herbier de la sagesse universelle.

HV 68-69. o.c. (1986) 255.

Marcel en este texto habla de la experiencia en "se" ("on"). Es la experiencia constituida, observada o pensada. Es cuando decimos: "se constata, se observa, se comprueba, se piensa". Es la experiencia que connota cierta objetividad perceptible "para cualquiera", intercambiable. Desde esta experiencia no tenemos acceso al ser, ni a la presencia ni al "tú".

La experiencia "pensada" solamente puede tener acceso a la realidad como "objeto", como encuentro gnoseológico. Esta sería "la rencontre de la pensée et du réel". El término "rencontre" no sería exacto. Sería la captación, la aprehensión del objeto intencional. Sería un acto gnoseológico.

Marcel apunta a otra experiencia, "en voie de formation". Es la experiencia en "yo" ("je"), no constituida, sino constituyente, no pensada, sino pensante. Sería la experiencia del encuentro de toda la persona, de la "totalidad de un ser" que se ejerce sin la plenitud del conocimiento. "Intuition aveuglée" que solamente puede ser clarificada por medio de la reflexión. De este modo, dice repetidamente Marcel, no tenemos intuición del ser. Solamente por medio de la reflexión podemos clarificar el encuentro con el ser por la mediación del encuentro concreto con los seres que nos encontramos en la vida en los que se

hacen presentes las modalidades transcendentales del ser. Estas modalidades son concretas, descubiertas presencialmente en los seres concretos.

Descubrimos el ser en su participación presencial en nuestra propia existencia y en los entes como epifanías del ser. Es decir, en los seres concretos como presencia testimonial del ser.

Me ha sorprendido que el autor del célebre "Dictionnaire" no aluda a la experiencia de la persona integral, no haga alusión al adjetivo "experiencial" tan frecuente en Marcel y que actualmente está generalmente aceptado en el lenguaje filosófico moderno.

Creo que no será aventurado afirmar que tanto Mme. Parain-Vial como Foulquié no han descubierto el valor metafísico de la experiencia personal, en "yo", como experiencia dinámica ("in fieri") a la que apunta de modo titubeante Marcel y que desde la perspectiva actual nos da la clave de algo muy importante en la filosofía marceliana.

Una concepción gnoseologista de la experiencia nos puede ocultar la riqueza onto-noética de la experiencia humana tal como la filosofía de Marcel nos ayuda a descubrir y que debemos seguir investigando.

Creo que los textos aducidos manifiestan claramente que el pensamiento de Marcel va clarificando cada vez más el concepto de experiencia hasta acercarlo a lo que llamaríamos

experiencia personal. lo "experiencial", en sintonía con la terminología de Bugbee. No creo que en este sentido se pueda decir que "l'expérience est rencontre de la pensée et du réel". Es el encuentro con la realidad que puede expresarse en el pensamiento convertido en palabra. De este modo estamos todos de acuerdo en que la metafísica de Marcel es la experiencia convertida en pensamiento. Como hemos visto, Ferrater Mora califica su filosofía como "experiencialismo".

Es cierto que la experiencia personal no puede expresarse en el lenguaje observacional, objetivista, sino que solamente puede ser expresado en su lenguaje propio, simbólico, poético. La experiencia en este sentido no es inefabilidad absoluta, sino que su comunicación tiene que emplear el lenguaje sugerente más que el descriptivo. Creo que el pensamiento de Marcel está expresado en esta forma de modo admirable.

Estamos de acuerdo con Mme. Parain-Vial que el término experiencia puede sugerir el dato elemental y pasivo de la filosofía idealista y empirista. Sin embargo me sorprende leer en su libro (pag. 96) refiriéndose a la experiencia: "Il implique en outre une plénitude dans la connaissance, de sorte qu'à proprement parler, on ne peut utiliser l'expression : expérience de l'Être, celle-ci n'étant pas accessible ici-bas".

Es lástima que en estos últimos días, en que hemos estado presentes en el curso de El Escorial (7 al 11 de

agosto) y que la gran intérprete de la filosofía marceliana nos ha sorprendido por su asiduidad a la asistencia a todos los actos y su disposición a dialogar con todos, no haya podido comentar personalmente este punto central en mi estudio.

Creo que los textos de Marcel aducidos en estas páginas son suficientemente elocuentes para descubrir el acceso, titubeante, cierto, pero inequívoco hacia un concepto mucho más amplio y personalista del concepto de experiencia y del pensamiento "experiencial".

Esta experiencia tiene una "plénitude dans la connaissance" no de modo permanente y automático, sino en las situaciones privilegiadas, "los momentos y segundos" en los que se entrevé "un ser que vosotros no conocéis y que seguramente no es de los vuestros". Si quitamos en el pensamiento de Marcel estas experiencias profundas de la plenitud del ser, creo que lo desposeemos de su mensaje esperanzador a nuestro mundo.

Creo que el hombre "ici-bas" es capaz de gozar estas experiencias de plenitud sin recurrir "de jure" a la acción de la Gracia. "De facto" toda realización de plenitud humana en el amor es, teológicamente hablando, gracia.

La razón de que aquí, en esta vida, "ici-bas" podemos tener "expérience de l'Etre" es porque podemos y de hecho tenemos experiencia de las modalidades del ser, como dice Parain-Vial, "les modalités de l'Etre ou les

transcendantsaux". (p.134) Tenemos experiencia de la verdad, de la belleza, de la unidad, del amor. Son los modos, las modalidades con que el ser se manifiesta al espíritu humano. El existente concreto tiene estas experiencias, fragmentarias, momentáneas, privilegiadas, en las que el ser se visibiliza como llamada a una plenitud ligada a la "exigencia ontológica" que anida en el fondo "insobornable" del ser humano.

La humildad metafísica de la que partía Marcel en su ontología y que le movía a rechazar la "intuición del ser" y solamente admitía la "intuition aveuglée" es porque su acceso al ser es un camino que trascurre desde el "basamento" de la experiencia inmediata de la propia existencia a la meta pleromática del ser atisbada, entrevista y anhelada como una llamada y una participación encarnada en nuestra "deficiencia ontológica".

Es suficiente con estas pinceladas para descubrir el horizonte que nos descubre la metafísica de Marcel y seguir reflexionando sobre su "ontofanía experiencial". Sería un estudio apasionante.

Yo me atrevería a terminar este apartado en forma de enunciado de una tesis formulada en estilo clásico: "El ser humano está dotado en esta vida de la experiencia personal del ser en el encuentro con los entes en los que se manifiestan las modalidades transcendentales del ser: la unidad, la verdad, la belleza, el amor, la plenitud. Esta

experiencia ontofónica constituye la gran dignidad del ser humano que como vocación está llamado a responder en medio de un mundo que invita a la desesperación, a la traición, al suicidio". Creo que esta tesis la suscribiría Marcel porque estoy convencido de que está presente en su obra.

Una antropología que centre su reflexión en la experiencia como actualización de la persona integral nos descubre un horizonte sorprendente para pensar el misterio del hombre como ser abierto al misterio del ser.

3.5. Estructura dialógica del yo

Marcel va repitiendo a través de sus reflexiones que el "cogito" cartesiano tiene una "claridad engañosa" puesto que la experiencia del "sum" tiene prioridad metafísica ante el "cogito" y por lo tanto, prioridad gnoseológica. Pero, es más, el "ego" del "cogito" no puede ser un "punctum" dotado de inextensión ontológica, un yo abstracto y por lo tanto inexistente.

"La intersubjetividad -dice- afecta al sujeto mismo, (...) lo subjetivo en su estructura propia es ya profundamente intersubjetivo"... "es imposible reducir al sujeto a una pura unidad formal o a una colección de estados de conciencia", ME (MS 143-144)

Hay que pensar el sujeto como dotado de consistencia ontológica, no puede ser despojado de entidad por la abstracción que solamente afirma su función en la teoría del conocimiento. Cuando pensamos en el sujeto no podemos eliminar su condición de realidad concreta.

El sujeto concreto no solamente es lo que hace y lo que

se hace, como si estuviera desprovisto de humus ontológico donde penetran sus raíces y así se convertiría en un ser desarraigado. El sujeto existente no es una partícula que flota en la inexistencia con la autonomía ontológica de ser "causa sui" desligado de toda relación con otras realidades.

Mi existencia, en tanto ser viviente, es anterior al descubrimiento de mí mismo como ser vivo. Se podría decir que fatalmente me preexistió a mí mismo. Esto se opone radicalmente a la frase de Sartre tantas veces citada: la divisa del hombre es hacer, y al hacer, hacerse y no ser más que lo que hace. Todo lo dicho anteriormente nos obliga a pronunciarnos contra esta afirmación. "No se puede negar agresivamente -dije en mi estudio sobre las técnicas del envilecimiento- la existencia de una naturaleza, de una herencia; más profundamente: de una investidura o de una participación en la realidad que nos salva a medida que penetramos en ella".

(Ibid. 138)

Mientras que Sartre para afirmar la realidad del existente lo realiza con una negación agresiva que lo desvincula de cualquier otra realidad, Marcel opone la claridad y agresividad positiva de la afirmación de sí ante los demás que brota de las profundidades de su mismo ser.

Para Sartre la afirmación de sí es negatividad desvinculante. Para Marcel es afirmación ante los otros como vinculación dialógica. En vez de emplear un lenguaje abstracto, lo ejemplifica para el reconocimiento en nuestra propia experiencia en la que aparece con claridad la afirmación de la existencia.

Observemos ante todo que el ego aparece con una claridad y una agresividad extraordinaria en la experiencia infantil, y podría afirmarse que persiste ulteriormente en la medida en que esta

experiencia sobrevive en el adulto. Pensemos en el niño que corre hacia su madre y le tiende una flor: "Mira, soy yo quien la ha cortado!" La entonación y el gesto son reveladores. El niño se señala a sí mismo como objeto de admiración y gratitud ante las personas mayores. "Mira, soy yo, yo en persona, yo aquí presente, el que ha cortado la flor..." Este "soy quien" excluye en forma expresa a los otros, a quienes, por una deplorable equivocación, podría atribuirse la hazaña.

(Ibíd. 139)

A continuación cita "el ejemplo del compositor aficionado que con voz desmayada acaba de cantar en un salón una melodía de la que es autor. "¿Es de Debussy?", preguntan unos ingenuos oyentes. "No", dice el compositor con falsa modestia. "es mía". Entonces el yo se ofrece a la atención, a las alabanzas, a los comentarios del prójimo, que se convierte en una caja de resonancia. (Ibíd.)

La afirmación del propio ser no es la afirmación de una proposición, sino la exclamación dirigida a los otros y a sí mismo para ser reconocido, acogido, tenido en cuenta. Existir es darse a conocer, hacerse reconocer por mí y por los otros. Sólo así puede ser pensada la existencia del yo.

En estos casos el yo afirma, presente en carne y hueso, pidiendo y reclamando en tonos variados que no se quebranten sus derechos, que no se pase sobre él. Notemos que aquí es esencial la eccéidat, es decir, el aquí y el ahora que aparecen como una amenaza. Estos derechos presentan un aspecto prejurídico; se dan como inseparables del hecho mismo de existir y, por consecuencia, de estar expuestos a una serie de golpes (...) Cuando me siento en peligro de ser ignorado, herido, literalmente estoy en carne viva.

Pero la existencia del yo no solamente connota la afirmación agresiva y defensiva ante los demás, sino que plantea preguntas al mismo existente. Implica la pregunta inquietante tantas veces repetida por Marcel: "¿Qué soy? ¿Quién soy yo? Esta pregunta planteada globalmente, ¿qué títulos tengo yo para resolverla?"

Pero esta respuesta, ¿no podría procurármela otro? E inmediatamente surge la objeción: soy quien discierno la capacitación de este otro para responderme y la validez eventual del juicio que profiera; pero ¿qué títulos tengo yo para operar tal discernimiento?

JM (DM 154)

En otros lugares Marcel vincula esta misma pregunta sobre sí mismo y la delegación en otro "que me conoce mejor que yo mismo" a la decisión de mi propia libertad. Yo elijo libremente a quien puede responderme y esta elección es una apelación que puede revestir carácter de absoluto.

No me queda más remedio, si quiero huir de la contradicción, que referirme a un juicio absoluto, pero que al mismo tiempo fuese más interior a mí mismo que el mío propio (...). De este modo la cuestión, como tal, desaparece y se convierte en apelación. Pero quizá en la medida en que yo tome conciencia de esta apelación como tal, me veo precisado a reconocer que esta apelación no es posible sino porque en el fondo de mí hay algo distinto de mí, algo más interior a mí mismo que yo mismo y por el mero hecho la apelación cambia de signo.

(Ibíd, 153)

La apelación a otro que me conozca mejor que yo mismo supone implícitamente la existencia en mi interior de un juicio absoluto al que yo no puedo recurrir sino como apelación, como invocación a algo que es distinto de mí y

que es más interior que yo mismo.

Seguidamente recoge Marcel la objeción sobre la realidad de esta apelación y si "puede perderse en la noche". No puede constatarse si la pregunta puede tener respuesta si "me encierro en el círculo de lo problemático". Desde la perspectiva problemática no podemos encontrar respuesta. Esta apelación a lo más profundo de mí mismo se abre a lo metaproblemático que late en las raíces del propio yo. Tocamos la religación dialógica que está implícita en la inquietud interrogante del propio yo. Es el misterio profundo del yo que está revestido de estructura dialógica porque se manifiesta en la apelación y en la invocación.

A pesar de que el fundamento estructural del yo es constitutivamente apertura dialogal "ad extra" y "ad intra", el yo puede encerrarse en sí mismo y ver a los otros sólo como amenaza, infierno y juicio inquisidor. Es la atención concentrada en la propia persona y que Marcel denomina frecuentemente "crispación interior". Es el hombre que se cierra sobre sí mismo y se hace impermeable a los otros. La descripción de esta crispación autodefensiva la ejemplifica nuestro autor con mano maestra.

Podemos evocar la situación poco envidiable del joven tímido que comienza a actuar en sociedad por primera vez. Como dice la admirable expresión inglesa, es self-conscious en sumo grado. Se considera blanco de las miradas, y, por añadidura, un blanco muy vulnerable. Le parece que los desconocidos que están allí sólo tiene ojos para él, ¡y qué modo de mirar! Sin duda se burlan de

él, de su traje, de su corbata. Se nota que se ha cortado al afeitarse; todo el mundo comentará su torpeza, etc. Se considera librado a la lucidez malévolá de los otros. Así, se preocupa mucho de sí mismo, y también está completamente hipnotizado por los otros, por la opinión de los demás. Esta tensión paradójica se traduce por el término self-consciousness.

ME (MS 140)

Esta tensión paradójica, centrado en sí mismo y obsesionado por los demás, -prosigue Marcel- es "precisamente contraria a lo que llamamos intersubjetividad". Si un desconocido dirige la palabra a nuestro joven, su propia crispación le hará desconfiar de las palabras y experimentará a su interlocutor "como un puro él. Estará a la defensiva.

Retomemos nuestro jemplo y supongamos que la conversación toma un carácter más íntimo. "Estoy muy contento de haberlo encontrado -dice el desconocido-; en otros tiempos conocí a sus padres". En ese momento se crea un lazo, sobre todo se produce un relajamiento de la tensión. La atención deja de concentrarse en la propia persona, la crispación interna desaparece. Se siente transportado más allá del aquí y el ahora al cual (...) su yo se pegaba como una tira emplástica sobre una pequeña herida.

(Ibid.)

Esta crispación que provoca la atención exclusiva en sí mismo y que imposibilita abrirse a los otros, estar con los otros en la comunicación intersubjetiva, no es en el pensamiento de Marcel la mera descripción de situaciones psicológicas que suceden con frecuencia. Esta descripción tiene alcance metafísico en la medida en que contemporáneamente era la filosofía de moda el existen-

cialismo cerrado a la trascendencia de los otros, como constitutivo del ser existente. No podemos olvidar el carácter polémico de la opción filosófica de Marcel. Su filosofía se fundamentaba en la apertura del ser a los otros seres. Así se la ha llamado "ontología de la invocación".

Por otra parte, estas descripciones llenas de vivacidad forman parte del método filosófico de Marcel. Partir de situaciones concretas, cercanas, en las que nos encontramos insertos, atrapados y como perdidos. Por una reflexión recuperadora, de segundo grado, a la segunda potencia, descubrir lo que tiene esta experiencia de universalmente válido y convertirla en pensamiento comunicable. Su validez es absoluta porque pertenece a la esencia radical del propio ser. Así construye nuestro filósofo su ontología ascendente desde lo concreto.

Hay otro aspecto de la estructura dialógica del yo que Marcel analiza con su estilo de fluidez admirable. La vida como narración para ser reconocida por sí y por los otros. Es decir, mi biografía como manifestación dinámica de lo que soy yo.

Mientras que la idea abstracta del yo no puede tener historia, duración ni sucesión.

Lo que no se mueve, lo que no puede moverse, son las abstracciones que tratamos como realidades o como hipóstasis. Lo abstracto como tal es intrínsecamente refractario a la sucesión.

Mi vida, en cambio, mi vida en su totalidad, no puede expresarse en una proposición enunciativa ni puede reducirse a un conjunto de afirmaciones elementales. Tampoco puede objetivarse y separarse de mi propio vivir. La vida para entenderse tiene que ser vivida. "Mi vida -dice Marcel- mientras no es vivida, se transforma en su propio cadáver".

Por qué no decir que la respuesta a la pregunta ¿Qué soy? es mi vida, mi vida en su totalidad, sin que por esto se quiera afirmar que mi vida puede reducirse a un conjunto de afirmaciones elementales.

(Ibid. 125)

Mi vida se ha ido manifestando a través de su propia historia. Mi biografía es la desvelación de mi propio ser, algo esencialmente referible, vinculado esencialmente al acto narrativo. Aquí se nos manifiesta de nuevo la estructura dialógica del yo. Yo me reconozco en mi propia biografía como manifestación de mi propio ser.

Mi vida se presenta como algo esencialmente referible ("si le contara mi vida, usted se asombraría"). Tanto es así que podemos preguntarnos si la expresión "mi vida" tiene sentido preciso si se prescinde de toda referencia al acto narrativo. No se trata necesariamente de un relato dirigido a otra persona. Desde luego, puedo tratar de contarme mi vida. En este caso tomo frente a ella la posición de otro que no la conoce y desearía saber lo que ha sido. Pero contar es esencialmente desarrollar.

(Ibid.)

Esta narración no es la filmación de todos los momentos sucesivos como si todos los instantes tuvieran el mismo valor y densidad.

No puedo proponerme el recuento de todo lo ocurrido con el detalle infinitamente monótono y fastidioso de los días vividos unos tras otros. Narrar no puede ser otra cosa que resumir, y resumir es desde cierto punto de vista lo contrario de desarrollar, es totalizar esquemáticamente.

(Ibid.)

Este esquema totalizador está salpicado de puntos luminosos de más densidad. En otro contexto Marcel ha empleado el término "kairos". Son como partículas y parcelas irradiadas "en la actualidad fulgurante del recuerdo". Son "esos éxtasis de la memoria que constituyen el fondo de la obra de Proust". A través de ellos cada vida se configura en una silueta o fisonomía irrepetible, comparable al rostro y el gesto donde se manifiesta un ser concreto.

No reconocerse ni reconocer a los demás en el rostro biográfico es "ser víctima de la confusión" y "estar perdido como en una selva".

Uno de mis personajes, una mujer, dice a su amante (Le Chemin de Crête, p.161): "Es extraño, tú que no te reconoces en tu vida, pues estás perdido como en una selva, construyes la de los otros, trazas avenidas sin pensar que haya accidentes de terreno y espesuras impenetrables".

(Ibid. 117)

"La vida -prosigue Marcel- es comparable a una página escrita recargada de tachaduras y llamadas (...) significa en concreto que mi vida está llena de tareas y quizá de pasatiempos secundarios, y que no se discernir cual es la importancia relativa de todas mis ocupaciones". Saber discernir el valor relativo de todos mis actos y la

importancia de mis ocupaciones es la condición previa para ser "fiel a mí mismo". ME (MS 117)

Esta fidelidad a sí mismo no puede realizarse sin descubrir el sentido de la propia vida. el fin, el "telos" que le da significación. El descubrimiento de la orientación teleológica de la propia vida es otra de las tensiones dialógicas manifestativas del propio yo. Yo soy en gran medida aquello a lo que tiendo con todo mi ser.

La participación de esta finalidad de modo creativo es "articularse interiormente con una realidad que (...) da sentido y justificación" a la propia vida.

Digamos en general que me capto con mayor intensidad de vida cuando tiendo a un fin; pero hay que distinguir cuidadosamente entre la espera ansiosa de una noticia importante o de una persona amada, y el acto mediante el cual consagro toda mi energía a la realización de alguna cosa que depende de mí, o al menos en la que participo de alguna manera. La espera propiamente dicha nos da la experiencia de la agonía más que de la vida; nos consume. Al contrario, en el segundo caso vivo plenamente; y habría que preguntarse por la naturaleza de esa plenitud.

(Ibid. 130)

La vida es vivida en plenitud en la medida en que consagro todas mis energías a una meta que no solamente es esperada pasivamente, sino realizada creativamente con todas las fuerzas de mi ser. Este fin y esta meta la voy realizando y haciendo presente en mi vida como trascurso, depende de mí, y convierte mi vida en una participación de la plenitud de esta misma finalidad.

Podríamos entrever un paralelo con la idea sartriana de la esencia que va realizando la existencia a partir de la nada del propio ser. La perspectiva de Marcel, en cambio, es positiva. El ser va realizando su propia vida en la medida en que camina hacia la plenitud a la que está llamado a ser. En este itinerario personal, el "pleroma", la plenitud a la que aspiro va plenificando mi propia vida.

Mientras que el yo para Marcel está llamado dialógicamente a caminar hacia la meta de plenitud en la medida en que responde libremente y así la libertad es el modo de responder afirmativamente a esta llamada, el hombre sartriano no tiene que responder a ninguna llamada, es libre de escoger y elegir su esencia, está condenado a ser libre.

La vida en la que se manifiesta el yo es para Marcel la capacidad de irradiación y comunicación. Su fuerza creadora se experimenta como "gaudium essendi". La vida se convierte en "vivacidad". La persona, diríamos, en cuanto tal es comunicación, donación, creación. El yo como persona se aniquila al encerrarse en la crispación, se realiza al contagiar a otros su propia vida.

La palabra "vida" requiere una definición fenomenológica, sin referencia a los datos biológicos. La relación etimológica que existe entre vida y vivacidad, life y liveliness, es muy instructiva, y sin duda convendría mostrar que lo que llamamos vida en este plano no es separable de cierto interés por la vida que, además, es esencialmente contagioso. Quien vive realmente no es sólo quien tiene gusto por la vida, sino quien contribuye a esparcirla, como atizarla a su alrededor. Y por esta razón, más que por la

obra realizada, una persona viva aparece como esencialmente creadora.

(Ibid.115)

Marcel analiza otro aspecto de la estructura dialógica del yo en su capacidad reflexiva como condición para la contemplación y el recogimiento. Son diversas formas de diálogo que se realizan en el interior del yo no como estructura monológica de ensimismamiento, sino como presencia de lo intersubjetivo, es decir, dialógico, en la misma estructura dinámica del sujeto concreto humano.

Trataré de exponer en síntesis estos conceptos que tienen una importancia capital en el pensamiento de Marcel.

"La contemplación -dice- resulta inteligible sólo si se reconoce la ambigüedad que implica la mirada, el hecho de mirar".

Existe un mirar íntegramente dirigido hacia una acción posible. Si avanzo por un terreno sembrado de obstáculos, miro atentamente dónde pongo los pies, o sea que mi atención está en todo momento dirigida a un tipo de acción absolutamente preciso y a los puntos de apoyo que puede encontrar en los datos materiales donde se realiza. Un ejemplo intermedio ofrecen el geólogo y el botánico que en el curso de un paseo buscan un mineral determinado o una planta; observo que la expresión inglesa looking for es maravillosamente adecuada; la preposición for corresponde precisamente a esa finalidad de la mirada que se encuentra en el investigador.

ME (MS 107)

En el primer ejemplo la mirada se dirige a la técnica de superar los obstáculos. Es la mirada utilitaria, la

científica y técnica que solamente descubre la dimensión objetiva con vistas a ejercer una acción sobre la realidad en beneficio del hombre. Su atención se centra en esta dimensión de la realidad, pasando por alto otras posibles miradas. Es una mirada posesiva, captativa.

En el especialista la mirada tiene una finalidad clasificadora dentro de un specimen. Es la inclusión en una clase entre individuos que tienen alguna cualidad común. "A pesar de las apariencias, la unicidad no tiene ninguna importancia", el objeto "se considera en relación a una determinada clase o serie a la cual pertenece". Más que el objeto individual, es la clase o serie que lo incluye a donde se dirige la atención de la mirada o conocimiento clasificador.

Habría otra forma insuficiente de contemplación o de mirar, la del simple espectador.

El simple espectador colocado frente a un espectáculo puede asimilarse a un aparato de óptica o un registrador. Observemos que no hay dimensión interior ni en el espectáculo ni en el espectador. Ingenuamente podría argumentarse que el aparato de óptica implica un multitud de ruedas y resortes. Pero sería jugar con las palabras admitir que esas ruedas y resortes están en el interior del aparato; en realidad son parte de él.

(Ibd.)

"El espectador -prosigue Marcel- es infiel a su propia realidad cuando se piensa como un aparato de óptica". La emoción que siente ante el espectáculo hace que ya no sea un simple spectans, sino particeps. Esta participación puede

dar lugar a la contemplación, ya que el espectáculo como tal no está ante mí sino en mí. "Mientras contemplo, cierto coesse se realiza entre (lo contemplado) y yo". "La contemplación como introversión del conocimiento exterior". Lo contemplado es interiorizado, acogido en la propia interioridad. Esta acogida se realiza en el silencio del recogimiento.

Marcel recoge las observaciones de Max Picard en su libro Le Monde du Silence. El silencio no es la simple ausencia de palabras. Es la presencia que no necesita de palabras para ser experiencia.

Podemos pensar que el recogimiento está ligado al acto mediante el cual el hombre logra el silencio dentro de sí, silencio que no significa una simple ausencia, sino que por el contrario tiene un valor positivo. Es una plenitud que se restablece por la reabsorción o el rechazo del lenguaje...

(Ibid.)

La contemplación, el silencio, el recogimiento, son experiencias omnicomprensivas en las que el sujeto en su condición de ser itinerante, en situación y en marcha, no se aleja de la vida, sino que la hace suya al acogerla en su interioridad. Es la dimensión inmanente de la experiencia. Inmanencia activa, creadora, que realiza una transmutación interior desde el mismo interior. Creación "du dedans".

Cuando penetro en mí mismo por la contemplación y el recogimiento, me hundo en mi misma vida y la descubro tal cual es, la vida que aspiro a vivir, la que debería vivir para ser más plenamente yo mismo. Por eso,

entrar dentro de sí quiere decir en el fondo salir de sí, y como no es posible desdoblarse objetivamente el sí, debemos concluir que estamos en presencia de un acto de creación o de transmutación interior. Este acto (...) presenta esencialmente el carácter de un retorno, cuyo después no es simplemente idéntico a su antes, pues la identidad destruiría el significado de la experiencia y terminaría por negarla. El mejor empleo es una composición musical que, aun cuando termine en apariencia con los mismos acordes con que comenzó, no los sentimos como si fueran los mismos, puesto que están cargados de todas las vicisitudes que sufrieron y que acompañan su reconquista final.

ME (MS 110)

Penetrar dentro de sí no es solamente la introversión psicológica mediante la cual "el yo centra su atención en sí mismo", sino la experiencia compleja en la que se funden contemplación y recogimiento, para acoger mi propio ser en abrazo creador y transformante. Yo soy distinto, "salgo distinto" cada vez que me recojo en esta experiencia cargada de fuerza creativa y transmutación interior. La razón es que la realidad contemplada en el recogimiento penetra en el recogimiento mismo. Mi propia vida penetra en el recogimiento para ser asimilada como alimento vital.

Contemplar es recogerse en presencia de algo, de tal manera que la realidad en presencia de la cual nos recogemos penetra en el recogimiento mismo.

(Ibid. 107)

El sujeto del recogimiento no puede ser abstraído de las determinaciones circunstanciales que lo constituyen en "ser en situación" como algo contingente, con lo cual este sujeto abstracto se identificaría con la misma razón abstracta. La

experiencia del recogimiento no sería más que una abstracción con valor exclusivamente gnoseológico.

El hecho mismo del recogimiento nos obliga a abandonar un postulado implícito en la mayoría de las doctrinas filosóficas hasta nuestros días, que consiste en tratar las determinaciones circunstanciales que me constituyen en tanto sujeto empírico como contingentes en relación al sujeto abstracto que en suma se identificaría con la razón. Si así fuera, el recogimiento no podría ser otra cosa que abstracción. Sería una operación contraria a la naturaleza, que nos alejaría de la vida. Pero precisamente no es así; la experiencia espiritual, tomada en su más alto nivel, desmiente tan interpretación, tal reducción.

(Ibid. 111)

Marcel se opone decididamente a considerar al sujeto de esta experiencia "omnicomprensiva", es decir, personal, espiritual, como desposeído de los datos circunstanciales que no son sólo contingentes, sino constituyentes del propio yo. El sujeto de la reflexión, de la contemplación y del recogimiento no puede ser el sujeto abstracto de la desencarnación pura, que habita en el olimpo espiritual de "ninguna parte".

El sujeto abstracto no puede realizar la experiencia personal por la sencilla razón de que está desprovisto de interioridad y de las circunstancias y situación concreta que lo constituyen como sujeto concreto.

Sin embargo, en otros contextos, Marcel se opone a que las circunstancias y la situación se identifiquen con el mismo sujeto. El sujeto concreto es un "ser -en -situación" sin que se identifique con esta misma situación.

Tratar el dato circunstancial como contingente con respecto a cierto núcleo racional y trascendente es imaginarlo como una especie de hábito del cual podemos despojarnos. Pero para proceder de esta manera tengo que abstraer el dato circunstancial y colocarme frente a él. Se trata sencillamente de saber si este movimiento es ilusorio y en cierta medida engañoso. Procediendo de este modo corro el riesgo de evadirme a "ninguna parte", que sin embargo se considera como un lugar privilegiado, especie de olimpo espiritual. Frente a un olimpo semejante debemos tomar posición con la mayor claridad posible.

ME (MS 111)

Todas las circunstancias de mi vida que han acompañado e integrado la marcha y el camino de mi ser, son apelaciones que me descubren lo que realmente he sido y soy. Sin ellas no puedo conocerme ni reconocermé, sin ellas permenería en la oscuridad absoluta. Forman parte de mi propia existencia.

Agreguemos que esta condición itinerante es inseparable de los datos circunstanciales que la especifican. En el punto que hemos llegado podemos afirmar que ser en situación y ser en marcha constituyen los modos inseparables, los dos aspectos complementarios de nuestra condición.

(Ibid.)

Estos datos circunstanciales constituyen una relación "intersubjetiva" en el vocabulario de Marcel en cuanto que estas mismas circunstancias son modalidades de la presencia, por ejemplo, en la enfermedad. Yo me enfrento a las circunstancias aparentemente impersonales como si fueran enemigos, aliados, compañeros, amigos. Con ellas y a través de ellas yo me realizo como persona. Es como si se entablara un diálogo inagotable mientras camino por la vida, porque

las acojo en mi interior y forman parte de mi propia experiencia y de mi propia vida.

Al reconocermé a mí mismo como sujeto descubro un horizonte de relaciones, de posibilidades infinitas que suscitan el sentimiento profundo de algo sagrado. Es lo que Marcel dirá en otras ocasiones, lo "reverencial puro" que no es sino la actitud estremecida de la admiración, gratitud, disponibilidad y apertura. Descubro el misterio presente en las profundidades de mi ser como sujeto.

Una de las debilidades más graves de la Filosofía hasta nuestra época ha sido la de simplificar exageradamente (...) las relaciones que me unen a mí mismo, y no ver que esas relaciones pueden variar al infinito: puedo comportarme conmigo mismo como amo, como amigo, como adversario, etc. Pero tratarme íntimamente significa conocerme como sujeto. El sentimiento, siempre tan intenso -no sólo en los místicos cristianos, sino en Marco Aurelio, por ejemplo-, de cierta realidad sagrada dentro de mí, no puede separarse de la aprehensión del yo como sujeto.

(Ibid. 79)

Así como no puedo descubrir al otro y reconocerlo como "tú" sino desde la actitud de respeto y de acogida reverente y amorosa, que supere la objetividad clasificadora, yo no puedo descubrirme en mi intimidad sino desde la actitud de respeto sagrado. Solamente con esta condición puedo descubrirme a mí mismo como profundamente soy. "Mi ser es mucho más que mi ser", dirá Marcel. Yo soy más que yo mismo.

Podemos resumir diciendo que el yo no es un "punctum" con inextensión ontológica. No es realidad cerrada y

conclusa. En su misma estructura es ya "intersubjetivo" es decir, relacional, dialógico. El yo hace referencia implícita al tú, a los otros o a sí mismo como otro. Para reconocerse tiene que expresarse en la propia vida, en la propia biografía como lugar donde se refleja la propia fisonomía. El yo afirmado es una exclamación dirigida a veces agresivamente para defender la propia existencia. Es la exclamación afirmativa del propio ser. A veces solamente puede descubrirse el valor del yo descubriendo el valor del "telos", de la meta que da sentido y significación a la propia vida. En función de esta meta puede reconocerse el propio yo y el tú con quien me encuentro. La meta es revelación del propio ser.

Pero yo soy según la relación que entable conmigo mismo. Puedo ser para mí un amo, un esclavo, un amigo, un enemigo, un torturador, un alienador, un creador, un aniquilador. Depende de mí, en este sentido, ser lo que soy.

Cuando concibo mi propio yo como desligado de toda relación y de aquí deduzco la orientación de mi "ethos" estoy destruyendo en su estructura misma mi propio ser. No es extraño que el filósofo en el que subyace esta ontología no tenga más remedio que proclamar el derecho al suicidio. No es solamente una vaga posibilidad, sino que forma parte de la historia actual de la filosofía española.

El solipsismo ontológico, la crispación metafísica no es solamente teoría y elucubración neutral, nos ofrece una

ética en la que los demás no cuentan. Es como si no existieran. Pero este yo cerrado, clausurado en su monólogo, convierte en autodestrucción su propia exaltación idolátrica. La búsqueda obsesiva del placer, el derecho a la droga y al suicidio cuando se convierte en "telos" y "eschaton" ofrecido a los jóvenes se convierte en religión, es la adoración del dios Moloch.

4. EXPERIENCIA DEL MISTERIO

- 4.1. El misterio ontológico
- 4.2. Presencia del misterio
- 4.3. Acogida del misterio
- 4.4. Historia y misterio
- 4.5. Testimonio y misterio

4.0. EXPERIENCIA DEL MISTERIO

Habíamos visto que la Ontología de Marcel no se reducía al análisis de la afirmación del ser por la razón humana, como si el "logos" humano pudiera abstraerse y separarse del hombre concreto que piensa. En la antropología marceliana se afirma decididamente que lo que llamaban los filósofos tradicionales las facultades, las potencias o principios próximos de operación del alma como espíritu no pueden separarse. No pueden distinguirse, -dirían- con distinción real, sino solamente con distinción de razón.

Marcel, analizando fenomenológicamente la propia experiencia personal y apelando a la experiencia de los demás hombres que sean capaces de recordar su propia experiencia, afirma que en la medida en que los actos intencionales de la persona humana se hacen más profundos, tienden a fundirse en la indistinción creativa que realiza la experiencia en su integralidad unitaria propia de la persona.

Del mismo modo, afirma que nuestro acceso al ser no se realiza con la idea abstracta del ser, sino en el encuentro personal con los seres concretos que me encuentro

en el camino. No podemos despersonalizar el ser ni pensarlo como una nube que se esfuma en el horizonte de nuestro pensamiento, sino en su presencia en los seres que participan del ser. Marcel, hemos repetido, no separa el ser del ente, sino que descubre el ser en los entes concretos desde los cuales podemos tener acceso al ser, como luz y plenitud. De este modo la ontología se convierte en ontofania.

Marcel ha ido describiendo los modos de manifestarse el ser en la profundidad del ser existente, en su avidez impulsiva ontológica, en la experiencia de la propia existencia manifestada en el testimonio del propio cuerpo y de los sentidos, en el diálogo y encuentro con el tú, en los acontecimientos de la historia.

El ser se manifiesta no como un objeto que puede ser poseído por la razón, sino como realidad de la que participamos experiencialmente, pero que nos implica, nos desborda, nos trasciende infinitamente. El ser no es realidad abstracta que exista solamente en la razón, sino realidad concreta. El ser es el inagotable concreto, el infinito existente, es decir, el misterio.

Hay que reconocer que los intérpretes de Marcel se encuentran con el hecho de la distinción entre problema y misterio y citan unánimemente las palabras de Marcel del Journal Métaphysique (DM 145). Pero en la medida que leemos sus comentarios se advierte que no han llegado hasta

el fondo de lo sugerido por nuestro filósofo. Están impregnados profundamente por el concepto negativo, nebuloso, de una tradición filosófica y teológica racionalista y nocional que no puede penetrar con profundidad en los conceptos de verdad y de misterio como aparece en la experiencia humana concreta.

Los mismos traductores manifiestan esta confusión en sus versiones al cambiar la expresión marceliana "el misterio" por la "un misterio". Rahner ya había llamado la atención sobre el plural "misterios" usado en teología. No puede haber muchos misterios, solamente el misterio del ser. El ser es uno, los entes, muchos. El ser se hace patente en los entes concretos como participación y presencia, pero el ser trasciende los entes. Heidegger lo vió con claridad. Los entes son porque tienen ser. Tomás de Aquino había dicho, como lo recuerda Marcel, "ens dicitur quasi esse habens".

El misterio es el ser manifestado en la experiencia humana en la que realiza su presencia como positividad, pero descubriendo positivamente su inagotabilidad e infinitud. La experiencia del misterio es un "factum" innegable, cuyo análisis fenomenológico puede realizarse, pero que necesita clarificación e interpretación. Creo que esta clarificación es el punto central de la obra de Marcel.

Este verano en el curso de teología de la Universidad Complutense en El Escorial pude charlar con el P. Xavier

Tilliette, uno de los conferenciantes, estudioso y amigo personal de Marcel. Al comunicarle que estaba preparando un estudio sobre la experiencia del misterio en el pensamiento de Marcel, levantando las manos me contestó con una exclamación de simpatía: "¡Fundamental!!"

En esta aproximación al pensamiento marceliano he dividido mi estudio en cinco apartados. Quisiera traicionar lo menos posible el pensamiento de Marcel, como repiten todos sus intérpretes, realizando un itinerario, que declaro anticipadamente que no puede ser definitivo.

Estos serían en síntesis los pasos que me propongo realizar:

1. El misterio ontológico

Tenemos que agradecer a Marcel el haber introducido en el lenguaje filosófico el término "misterio" y haber iniciado una reflexión que puede ser revolucionaria en filosofía y en teología. Es cierto que esta reflexión solamente está apuntada, como una melodía, -diría Marcel-, pero que necesita una progresiva orquestación.

Hay conceptos que se inician históricamente en la reflexión teológica, como reflexión sobre la experiencia humana, pero luego adquieren su autonomía y han sido y deben ser recogidos por la reflexión filosófica si está abierta a todo lo que es universalmente válido y no está cerrada de modo sectario y excluyente.

Tales son los conceptos de persona, libertad, revelación como auto-manifestación, comunión como encuentro interpersonal, compromiso como fidelidad, esperanza como acto creador, amor como "agapé", "pleroma" como plenitud, "eschaton" como utopía realizable, experiencia como actualización de la persona integral.

La filosofía de la historia se inicia en los profetas de Israel, se desarrolla en S. Agustín, pero ya está en manos de todos los que quieren reflexionar libremente sobre ella. El ejemplo de Ernest Bloch, de Eric Fromm, de Roger Garaudy, nos muestra que no es necesario participar de la fe o de la visión del mundo de los que han descubierto ciertas claves válidas de interpretación de la realidad para acogerlas y desarrollarlas creativamente.

De modo paralelo, la teología cristiana tiene que ir asimilando e integrando incansablemente todos los conceptos y perspectivas humanas para que su reflexión acompañe al hombre itinerante. La razón profunda, que los filósofos nunca deberían olvidar, es que la teología cristiana no es una Teo-logía, una Teodicea, sino una "teandro-logía" para usar una expresión muy frecuente en Berdieff.

Es en lo humano y desde lo humano donde el cristiano comienza su reflexión. Es hacia lo humano donde se dirige su descubrimiento de Dios encarnado en el hombre.

El concepto de misterio, que en su origen era un término de las religiones llamadas místicas y que luego se

desarrolló en la teología cristiana, especialmente en la teología oriental, es un concepto clave para identificar una experiencia humana de gran riqueza antropológica. Este concepto se desvirtuó al ser considerado desde una perspectiva intelectualista.

En la filosofía de Marcel descubrimos que el concepto de misterio se hace presente en nuestra misma estructura organo-psíquica, en nuestra libertad, en nuestro conocer, en el encuentro con el otro como persona.

El misterio es la misma realidad del ser al que no podemos acceder sino por aproximaciones concretas. Estas aproximaciones no pueden ser las del pensamiento objetivante, del pensamiento pensado, sino por el pensamiento pensante que no pueda separarse del sujeto concreto que piensa.

2. Presencia del misterio

Hay que reconocer que Marcel fué uno de los pioneros que recogió en su filosofía ciertas realidades que no solamente "están a la mano", sino que nos envuelven y penetran en todo nuestro ser. Son los ámbitos de presencia de los que no se puede hablar con categorías rígidas y definidas sino con otras más flexibles e imprecisas, porque así son estas realidades. El lenguaje que intente expresar estas realidades humanas tiene que asimilar la afirmación realista del lenguaje poético. Solamente así pueden expresarse.

Marcel analiza la experiencia de presencia, que no es

una experiencia repetible para cualquiera y en cualquier parte, sino como experiencia irrepetible que solamente puede ser evocada y recordada.

La vida humana como camino está transida de estas presencias visibles y tangibles, pero también de otras presencias invisibles a las que cada vez nos vamos haciendo más permeables en la medida en que nos hacemos personas, es decir, seres abiertos a lo que algunos psicólogos, como Maslow y Allport, llaman la dimensión "trans-oceánica" de la personalidad.

3. Acoqida del misterio

El misterio, la profundidad del ser, nos sale al camino como presencia ofrecida. Es la libertad humana la que puede abrirse y acogerla o cerrarse y rechazarla.

Lo drámatico, lo trágico de la libertad del existente humano es que no solamente puede cerrarse, sino que puede aniquilarse. El suicidio es posible.

Pero no solamente es posible para el hombre el suicidio físico, es posible el suicidio metafísico, la negación del ser. Es el absurdo mismo, dirá Marcel, negar el ser por un ser que es.

En el fondo mismo de la afirmación o negación del ser como misterio, nos encontramos con la realidad de la libertad humana. Para Marcel la libertad en su radicalidad no es algo que se relacione con el deseo, con la acción, con la

elección, el determinismo o el indeterminismo. La libertad es la autoafirmación del ser.

Para acoger el misterio es necesario la actitud fundamental de la persona como apertura radical, la "hospitalidad ontológica". Esta actitud no es solamente la apertura para conocer la realidad, sino la capacidad de acogerla en la propia intimidad, en la propia casa. "chez soi".

Hay que reconocer que este análisis de la acogida del misterio es una de las aportaciones más ricas y sugerentes de la filosofía de Marcel que hay que descubrir entre las sugerencias fragmentarias dispersas por toda su obra.

4. Historia y misterio

Este apartado, tengo que reconocerlo, solamente es una aproximación concreta a un posible estudio mucho más profundo. Constituiría materia para una interesante tesis doctoral. Marcel decía que este tema no lo había estudiado con demasiada profundidad, pero entre sus sugerencias podemos encontrar elementos para una filosofía de la historia. La relación entre historia y misterio.

Marcel relaciona la historia con la dimensión corporal del existente humano. Pero el cuerpo es susceptible de ser o de poseer. El cuerpo es la raíz de todas las posibilidades históricas. Corporeidad e historicidad son dos dimensiones

de la esencia del existente. El acceso al ser y al misterio tiene que realizarse necesariamente desde estas dos dimensiones inseparables.

El ser como misterio desvelado al hombre no puede reducirse a una idea abstracta desencarnada. El misterio solamente es accesible al hombre en su historicidad y encarnación. El misterio tiene que ser acontecimiento, no solamente leído y captado, sino acogido, reconocido.

El hombre es persona en la medida en que es capaz de descubrir la profundidad del acontecimiento, de superar lo anecdótico. La capacidad de "intus-legere".

En la medida en que somos capaces de descubrir en cada acontecimiento histórico lo universal valioso, lo meta-histórico, lo eterno, seremos creadores de la historia. Las reflexiones de Marcel en este punto son de una fecundidad inagotable. Nos conducen a descubrir que el misterio no es oscuridad evasiva, sino cercanía encarnada y positivadora.

5. Testimonio y misterio

El concepto de testimonio en la filosofía marceliana tiene una profundidad y amplitud muy destacable. En todas sus obras están diseminados análisis sugestivos que culminan en el concepto de testimonio creador.

El análisis de la estructura triádica del testimonio es de gran originalidad y es susceptible de desarrollos fecundos. Fundándose en este análisis la gnoseología

superaría la visión de óptica especular entre el sujeto y el objeto de conocimiento. El sujeto del conocimiento está dotado de interioridad, porque es un existente concreto, una persona. No es, diría Marcel, un aparato de óptica.

El hombre como persona, en su capacidad creadora, como artista, es el testigo de lo invisible, de lo espiritual. Ante su mirada el mundo se transfigura. El arte es capaz de realizar la metamorfosis órfica de la realidad, porque es capaz de descubrir lo que estaba oculto en las cosas y que por esta presencia de lo oculto dejan de ser simples "cosas".

La madurez personal consiste en ser cada vez más permeable al testimonio de lo invisible, de lo inverificable, del misterio. Esta permeabilidad dialogal ante lo expresivo del cosmos y de la historia lo constituye como persona realizada, actualizada.

El existente humano en cuanto es capaz de dar crédito y acoger el testimonio del misterio se hace a la vez testigo del misterio.

Marcel repite que el ser, el misterio, es luz y vida. El hombre como existente itinerante, testigo del misterio, es capaz de irradiar luz, hacerse luminoso. El misterio como vida plenifica al hombre llenándole de vivacidad, capaz de irradiar y atizar la vida a su alrededor.

Todo esto en el pensamiento de Marcel no son abstracciones ni elucubraciones gratuitas, son posibilidades

ofrecidas al hombre y que en este hombre sencillo y bueno, lleno de pasión filosófica, se hicieron realidad.

La ontología del misterio en Marcel es testimonial. Es una experiencia que se ofrece para ser reconocida y acogida por aquella libertad que sabe descubrir en su interioridad la misma experiencia cuya presencia nos manifiesta Marcel.

4.1. El misterio ontológico

La realidad del ser, descubierta a través de sus aspectos concretos cuya presencia experimento en mi propia existencia y en los encuentros de mi itinerario personal, me descubren un horizonte inagotable. Más allá de lo objetivo problematizable que tiendo a poseer con mi conocimiento posesivo, la experiencia del ser penetra en la totalidad de mi ser de tal modo que la unidad y distinción del ser y yo no pueden ser pensadas sino como compenetración profunda.

La experiencia de la que estamos hablando no es la relación del conocimiento y la realidad, sino el encuentro del existente concreto como persona y la realidad. Es la experiencia en su más profundo nivel. Es el encuentro experiencial. Es la experiencia en "yo", no la experiencia en "se" como dice Marcel.

Todas las realidades sensibles y sentidas, desde la inmediatez de mi propia existencia, en las que me experimento sumergido, mediante la reflexión recuperadora se convierten en pensamiento desde el que intento expresar toda la riqueza inagotable que se desvela a esta segunda mirada.

Este desvelamiento en lo sensible como patencia y apertura a lo suprasensible e inverificable, como experiencia omnicomprendiva envolvente, es el núcleo de lo más original del pensamiento de Marcel. La desvelación de lo inagotable concreto. Podríamos decir que es la experiencia originaria de la metafísica de nuestro autor. Experiencia que es como una iluminación que se presenta bruscamente al pensamiento para fecundarlo.

Planteamiento del misterio ontológico: sus aspectos concretos. Así es como pienso intitular mi ponencia para la sociedad filosófica de Marsella. La expresión misterio del ser, misterio ontológico, en vez de problema del ser, problema ontológico, me ha venido bruscamente estos días. Me ha iluminado. El pensamiento metafísico como reflexión concentrada sobre el misterio.

JM (DM 124)

En el ensayo Position et approches concrètes du mystère ontologique, Marcel declara que este título de su meditación asustará "a los profanos, pero chocará también a los filósofos. Estos, en efecto, tienen la costumbre de dejar el misterio a los teólogos por una parte, y a los vulgarizadores, sea de la mística, sea del ocultismo, como Maeterlinck, por otra..." "En cuanto a los pensadores impregnados de doctrinas escolásticas, la palabra ontológico tiene un sonido familiar, mas, por otra parte, tales pensadores reservan casi siempre el nombre de misterio para los misterios revelados." PA (MO 13)

El gran mérito de Marcel fué introducir el término "misterio" en el lenguaje filosófico y liberarlo de la

connotación negativa que una filosofía y teología intelectualista le habían asignado. A partir de los análisis de Marcel, a veces sin citarlos explícitamente, el sentido positivo del misterio y la fenomenología de la experiencia del misterio ha enriquecido las ciencias empíricas del hecho religioso, especialmente la fenomenología religiosa y la misma teología actual.

El concepto de misterio está ligado al realismo del espíritu. La inteligibilidad penetra positivamente en la realidad, pero ésta nunca es agotada y encerrada en el pensamiento pues lo desborda de modo infinito. Solamente podemos acercarnos a la cognoscibilidad de la realidad en aproximaciones concretas indefinidas. Especialmente cuando la realidad es espíritu. En el Journal Métaphysique anota nuestro autor: "La realidad como misterio, inteligible solamente como misterio. Yo, igual." JM (DM 27)

Para clarificar el sentido positivo del misterio, Marcel afirma repetidas veces que hay que disociar el término "misterio" de la oscuridad, desconocimiento o incognoscibilidad con que habitualmente lo asociamos. Esta confusión nos impide captar el sentido luminoso del misterio y nos imposibilita insertarlo en la reflexión metafísica con la que tratamos de penetrar en la realidad. Toda realidad como tal es profunda y desbordante y por esto mismo es misterio.

Debe cuidarse con cuidado cualquier confusión entre misterio y lo incognoscible: lo



incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción. El reconocimiento del misterio es, por el contrario, un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual quizás se defina rigurosamente cualquier positividad.

JM (DM 146)

La incognoscibilidad como tal es pura negatividad y por lo tanto es contradictorio pensarla como positivamente actualizada. El misterio, por el contrario, como cognoscibilidad en la que me encuentro positivamente sumergido, como experiencia de lo personalmente presente, es la positividad más rigurosa. Es la evidencia dotada de mayor claridad no solamente para mi conocimiento, sino para la totalidad de mi ser concreto. No es la evidencia de lo que está ante mí sino en mí. Esta evidencia que, repite Marcel, no es propiamente intuición del ser. Es una intuición confusa, "aveuglée", que necesita ser iluminada por ulteriores reflexiones.

Todo parece ocurrir aquí como si yo disfrutara de una intuición que poseo sin saber inmediatamente que la poseo, una intuición que podría ser, propiamente hablando, para sí, pero que no se aprehende a sí misma sino a través de los modos de experiencia sobre los cuales se refleja y que ella misma ilumina mediante esta misma reflexión. La actitud metafísica esencial consistiría entonces en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión a la segunda potencia, por la cual el pensamiento tiende a la recuperación de una intuición que se pierde, por el contrario, en cierto modo, en la proporción en que se ejerce.

(Ibid.)

Aparentemente se da una contradicción en el pensamiento de Marcel. Por una parte afirma que esta intuición

fundamental del ser y del misterio está dotada de positividad rigurosa y por otra parte necesita clarificación por medio de la reflexión. En muchas ocasiones ha repetido, contra la opinión de Bergson y de Maritain, que no tenemos intuición del ser, sino acaso una intuición ciega, oscura, que se va clarificando por sucesivos encuentros con el ser. Marcel rechaza, aunque sin explicitarlo, el ontologismo rosminiano y todas las filosofías que comienzan su reflexión por la claridad engañosa del "cogito" o de la intuición del ser.

La razón de esta oscuridad en la intuición del ser como misterio es que nuestro entendimiento tiende siempre a referirse al orden de lo objetivo, de lo problemático, desde lo cual es imposible penetrar ni en el propio pensamiento.

Esta mañana, después de las fatigas y emociones de estos últimos días (representación del Mort de demain) me hallaba reducido al extremo en el que uno no entiende nada de su propio pensar. Me veía tentado de decir: el término misterio se encuentra pegado como la etiqueta prohibido tocar. Para volver a comprender hay que referirse siempre al orden de lo problemático.

JM (DM 138)

El misterio es coextensivo con el ser en cuanto realidad tomada en su autenticidad por su implicación con el existente humano y todas sus manifestaciones y expresiones. Así encontramos el misterio presente en todas las realidades que implican y comprometen al hombre en su dimensión espiritual, tales como: el pensamiento, el conocimiento, el encuentro, la esperanza, la fe, la fidelidad creadora, el

amor, el misterio familiar, la libertad, la creación, la unión del alma y del cuerpo. (Cfr. VP 371)

Participan de la condición de misterio en cuanto son participación del ser en el existente y se abren al inagotable que desborda y envuelve a lo que es incapaz de objetivación. El misterio es el ser en cuanto presente, implicado y abierto a la inagotabilidad infinita.

El ser como inagotable concreto, como misterio, solamente puede encontrarse en los datos propiamente espirituales en los que interviene la libertad humana en cuanto puede abrirse y aceptar o renegar y cerrarse en su endurecimiento interior o replegarse en sí mismo. Es decir, el misterio está presente en el hombre como espíritu y en sus actos espirituales como manifestación de su libertad.

les approches concrètes du mystère ontologique devront être cherchées non point dans le registre de la pensée logique dont l'objectivation soulève une question préalable, mais plutôt dans l'élucidation de certaines données proprement spirituelles (...) où l'homme nous apparaît aux prises avec la tentation du reniement, du repliement sur soi, du durcissement intérieur.

(EA 173. VP 373)

El ser como misterio no puede ser conocido por el pensamiento objetivante, como algo que está fuera de mí, frente a mí. Por implicarme a mí mismo por mi participación ontológica solamente puedo encontrarme con el misterio por medio del recogimiento, penetrando en el interior de mí mismo donde propiamente hablando no puedo decir que tengo

intuición del misterio como algo que mirar, sino como encuentro experiencial con su presencia. El misterio más que conocido solamente puede ser reconocido.

Mais comment la reconnaissance du mystère est-elle possible? Elle ne l'est que'à la faveur d'un ressaisissement intérieur qui n'est autre que le recueillement. Je me garderai, quant à moi, de parler ici d'intuition. Car ce ressaisissement n'est sans doute pas une façon de regarder: c'est beaucoup plutôt une concentration et comme une réfection intérieur.

(HCH 69.VP 374)

El recogimiento, ya hemos visto, no es el ensimismamiento psicológico, sino entrar en sí para acoger la propia interioridad, en una concentración que es como una "réfection", como una introalimentación espiritual.

El encuentro con el ser y con el misterio no puede realizarse desde la mirada superficial cosificante, sino por la penetración y profundización en "les activités centrales par lesquelles l'homme se remet lui-même en présence du mystère qui le fonde et hors duquel il n'est que néant". (HCH 69) Solamente adentrándose en la interioridad de un ser concreto podemos encontrar la realidad del ser.

Pero es difícil para el hombre realizar esta profundización en sí y en los otros por medio del recogimiento y la apertura a la interioridad. Hemos formado una obturación o caparazón de prejuicios que nos impiden ser permeables a la diafanidad de la realidad profunda. Esta falta de transparencia está de tal modo ligada a nuestra

condición natural que necesitamos un esfuerzo heroico y desgraciadamente intermitente para poder captar lo que la realidad humana nos está diciendo.

Yo recapacitaba hace un instante que nuestra condición (...) implica o exige una especie de obturación sistemática del misterio en nosotros y en rededor nuestro. Lo que interviene aquí es la idea casi imprecisable (...) de lo natural. Conexión íntima entre lo objetivo y lo natural. La aprehensión del ser no es posible sino mediante una penetración repentina efectuada a través del caparazon que nos rodea y que nosotros mismos hemos segregado. "Si no os hiciéreis como niños pequeños..." Posibilidad para nuestra "condición" de trascenderse a sí misma, pero mediante un esfuerzo heroico y necesariamente intermitente. La esencia metafísica del objeto como tal es quizás precisamente su capacidad de obturación. Esto es, por otra parte, inespecificable; en presencia de un objeto cualquiera no podemos preguntarnos acerca del misterio que encierra. Esto no sería sino una pseudoproblemática.

(Ibid. 139)

El misterio ontológico se revela a través de las manifestaciones de la interioridad de los seres espirituales, de las expresiones del espíritu. Si no nos hacemos permeables a estas epifanías de lo profundo con el esfuerzo de curarnos de la ceguera de nuestro modo habitual de mirar la realidad cosificándola, jamás podremos encontrarnos ni con nosotros mismos ni con los demás.

La capacidad de captar la profundidad manifestada en el ser como misterio exige la apertura y limpieza de los ojos de un niño que también encontramos en los poetas y en los profetas. En varias ocasiones insiste Marcel en la capacidad del poeta -recuerda a Rilke- de descubrir lo

escondido presente en la realidad y la del profeta que descubre en los acontecimientos aparentemente triviales de la historia la profundidad de lo universal valioso. En la nota del 10 de octubre de 1934 añade:

Pero ahí está la raíz metafísica de toda poesía auténtica, pues lo propio de la poesía ~~no es~~ preguntar, sino afirmar. Vínculo estrecho entre lo poético y lo profético.

(Ibid.)

El pensamiento que interroga busca el problema para objetivarlo y resolverlo, el pensamiento poético responde afirmativamente a la afirmación del ser en un diálogo transparente. El misterio es, pues, lo no problematizable, ya que es "un problema que se entromete en sus propias condiciones inmanentes de posibilidad".

¿Cómo puede ser efectivamente pensado lo no problematizable? Mientras yo trate al acto de pensar como un modo de mirar, esta cuestión no puede tener solución. Pero esta representación del pensamiento es precisamente inadecuada; hay que lograr hacer abstracción de ella. (...) Pero la contradicción implicada en el hecho de pensar el misterio cae por sí misma si cesamos de adherirnos a una imagen objetivante y falsa del pensamiento.

JM (DM 156)

El pensamiento que opte por abrirse al misterio del ser tiene que romper con la estrechez objetivante del conocimiento puramente racional, tiene que acoger la experiencia íntima en su capacidad de captación de realidades profundas y supraobjetivas. De este modo, dice Marcel, la filosofía, la metafísica, es la experiencia convertida en pensamiento comunicable. Desde esta perspectiva puede darse

solamente "a la palabra misterio la acepción precisa y casi técnica, la única que puede conferirle ciudadanía en el lenguaje filosófico". El misterio no puede ser pensado sino desde la apertura al ámbito complejo de la presencia.

Quizá la vía más directa para llegar a representarse el misterio consista en mostrar la diferencia de tono espiritual que separa el objeto de la presencia. Aquí, como siempre, conviene partir de ciertas experiencias sencillas e inmediatas, pero que hasta nuestra época los filósofos han tendido a descuidar.

ME (MS 159)

El misterio, repite Marcel, supone el tono espiritual, el modo de pensar, la perspectiva, que, superando el objetivismo racionalista como reduccionismo gnoseológico y ontológico, se abra a las experiencias "sencillas e inmediatas" vividas por los hombres concretos en su vida y que hasta ahora los filósofos han descuidado lamentablemente por su obsesión centrada en un pensamiento racionalista y verificador. Ni el racionalismo, ni el idealismo, ni el empirismo ni el positivismo son capaces de descubrir la riqueza de estas experiencias sencillas y profundas que son más inmediatas que toda verificación posible.

El texto central donde Marcel expresa la distinción entre problema y misterio y que él mismo reproduce en La Mystère de L'être es el siguiente:

Un problema es algo con lo que me enfrento, algo que se halla por entero ante mí, y que por lo mismo puedo cercar y reducir, mientras que el misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido y que no puede concebirse sino como una esfera en que la distinción del en mí y del

ante mí pierde su significado y valor inicial.
 Mientras para un problema cabe cierta técnica apropiada en función de la cual se define, el misterio trasciende por definición cualquier técnica concebible. Sin duda, siempre resulta posible (lógica y psicológicamente) degradar el misterio para convertirlo en problema, pero tal procedimiento es esencialmente vicioso y su origen habría que buscarlo tal vez en una especie de corrupción de la inteligencia. Lo que los filósofos han llamado el problema del mal constituye un ejemplo particularmente aleccionador de esta degradación.

JM (DM 145) EA 169. RI 94-95.

Algunos autores al escuchar y leer a Marcel han afirmado que este filósofo lo que realmente ha hecho es plantearnos un nuevo problema, el problema del misterio. Y este es un problema tan profundo para la filosofía que no se sabe si agradecer el haberlo planteado o rechazarlo de antemano como insoluble y absurdo.

Como vemos, la filosofía se autodefine ante la presencia del misterio. Si es capaz de acoger esta presencia podrá hablar y pensar el misterio del hombre. Si se encierra en la cosificación de las realidades humanas no podrá decir ni una palabra a los hombres como personas. El hombre vaciado de su misterio profundo deja de ser hombre. El hombre en su estructura ontológica es un ser abierto al misterio.

4.2. Presencia del misterio

Para penetrar en la esencia del concepto de misterio nuestro pensamiento no puede disolverse en vaguedades carentes de sentido. La misma distinción entre problema y misterio exige la clarificación racional de ambos conceptos.

Marcel, aunque considera que una filosofía exclusivamente racionalista no puede aprehender las realidades profundas, hay que exigir estricta racionalidad en el pensamiento que se sumerja en la realidad para captarla y expresarla de modo reconocible por los demás. No puede perderse de vista el alcance técnico y rigurosamente lógico de un pensamiento que no es irracional, sino que integra creativamente los aspectos peri-racionales del ser que piensa. Sólo así puede entenderse su filosofía.

La filosofía de Marcel, repetimos, no es irracionalista ni subjetivista en sentido reduccionista sino que se funda en la razón integral que es la única que puede ser considerada auténticamente humana.

la oposición de problema y misterio siempre corre peligro de ser explotada en un sentido enojosamente literario, por espíritus que pierden

de vista su alcance técnico. Este es uno de los aspectos más inquietantes de la Filosofía, cuyos rasgos principales he intentado mostrar. Basta compararla con las ciencias exactas, para ver en qué consiste este peligro.

ME (MS 165)

Mientras que en las ciencias exactas, "el que enuncia una fórmula matemática, aun cuando no presente la demostración que le ha permitido establecerla, siempre tendría la posibilidad de hacerlo", expresado en "términos financieros, nunca falta el fondo de reserva de la demostración". "Ocurre lo mismo a posteriori para las leyes de la naturaleza. En principio siempre se pueden repetir las experiencias que inductivamente dieron origen a la ley".

En la filosofía existencial, las experiencias profundas de las que parte la reflexión no es posible repetir las cuando se quiera, no son experiencias empíricas repetibles "para cualquiera", lo que produce una insatisfacción fundamental.

¿cuál es la raíz de una reflexión semejante, sino una insatisfacción fundamental? Es probable que la Filosofía no tenga otros límites que los de su propia insatisfacción. Cuando desaparece dando lugar a una especie de sentimiento de seguridad, de cómoda instalación, como es el caso de cualquier positivismo, la Filosofía misma ha dejado de existir. ¿Se objetará que también el hombre de ciencia debe estar en guardia contra la tentación de "instalarse"? Pero hay que distinguir: es verdad para el hombre de ciencia que se erige en filósofo, no para el científico en cuanto tal, por la sencilla razón de que el científico debe ser absolutamente realista: se dirige a una verdad que debe tratar como radicalmente distinta y exterior a él.

(Ibid. 167)

Hay que acoger, pues, esta insatisfacción como constitutivo de la misma reflexión filosófica y correr el riesgo de sentirse perdido al no poder renovar estas experiencias en el momento que se quiera y ante cualquiera.

El filósofo existencial se expone al grave riesgo de seguir hablando de experiencias profundas que están en el punto de partida de sus afirmaciones, pero que es incapaz de renovar a voluntad. Por tanto esas afirmaciones corren el riesgo de perder sustancia, de sonar a hueco.

ME (MS 165)

Las experiencias en las que se funda la filosofía existencial sólo pueden ser referidas, tienen que ser narradas para ser reconocidas como profundamente humanas y por lo tanto, con poder de llamada o de interpelación para quien se sienta implicado en ellas. No son experiencias neutras que están al alcance de todos, sino experiencias profundas, personales, que sólo pueden ser acogidas por una libertad que se reconozca implicada en su participación existencial.

Deberá aparecer con toda claridad que esta filosofía pertenece ante todo al orden de la llamada o, en otros términos, que no puede ni podrá jamás tomar completamente la forma de una exposición doctrinal cuyo contenido es asimilado por el lector. En esta perspectiva debe abordarse la oposición entre problema y misterio.

ME (MS 166)

La experiencia del misterio, en el pensamiento de Marcel, está ligada a la experiencia de la presencia, que, como vimos al estudiar la experiencia del ser, es una

categoría de pensamiento existencial que nuestro filósofo va desarrollando en círculos cada vez más amplios y profundos.

La presencia no puede dissociarse de la llamada, de la interpelación, pues es el ofrecimiento de la interioridad y profundidad a una libertad que quiera acogerla "chez soi".

La presencia no sólo se capta, se aprehende, se comprende, sino que fundamentalmente tiene que aceptarse, invocarse, evocarse, para que produzca en nosotros el efecto mágico de envolvernos e incluirnos en su interior.

la presencia únicamente puede aceptarse (o rechazarse); pero es evidente que entre aceptar y captar, la diferencia de actitud es fundamental. Observando con cuidado se verá que no puedo aceptar algo que sea pura y simplemente un objeto, que no puedo más que tomarlo, o, al contrario, dejarlo donde está. Es evidente que aquí la expresión "tomar" se refiere también al trabajo de la inteligencia, es decir, en suma, al comprender. En tanto que la presencia está más allá de la aprehensión, también en cierta manera está fuera de las posibilidades de la comprensión. La presencia sólo pueda invocarse o evocarse, y la ausencia de la invocación es mágica.

(Ibid. 162)

La presencia del misterio, como toda presencia, sólo puede percibirse de manera intermitente a través de circunstancias que rompen el modo definitivo de ver superficialmente la realidad. En ciertos instantes parece que aflora a la superficie un mundo cargado de significaciones profundas que estaban allí como escondidas y que descubrimos repentinamente como una eclosión luminosa.

La presencia connota siempre un ámbito personal que no puede ser simplemente constatado como un objeto permanente cualquiera. La luz de la presencia emite destellos intermitentes, discontinuos, que solamente pueden ser acogidos en ese momento irrepetible como "kairós" luminoso. Pasado ese instante de densidad epifánica se oculta en la oscuridad.

aun aquellos que nos rodean sólo muy rara vez son percibidos como presentes; en tanto que nos hemos acostumbrado a ellos corren el riesgo de convertirse para nosotros en una especie de muebles. Bastará una circunstancia anormal, una enfermedad, por ejemplo, para que se destruya este aspecto habitual; esta ruptura puede bastar para hacernos comprender el carácter precario de lo que se nos ofrece como un estado de cosas definitivo. Así se crea, o puede crearse para mí, un lazo entre lo precario y lo precioso.

(Ibid.)

El dinamismo epifánico del misterio consiste en ese tránsito de lo contingente, circunstancial y precario a lo trascendente, valioso, precioso, inagotable, que se hace presente a través de la transparencia del acontecimiento concreto existencial.

Pero este dinamismo luminoso me implica a mí mismo, me envuelve, me afecta creativamente. La presencia del misterio me transforma como me transmuta la presencia del otro en el encuentro interpersonal. Sólo desde la comunión como elemento esencial de la comunicación y el encuentro pueden alcanzarse éstos su fuerza transformadora y reveladora.

una comunicación sin comunión (...) es una

comunicación irreal. El otro oye mis palabras, pero no me oye a mí mismo; hasta puedo tener la impresión extrañamente penosa de que esas palabras, tal como me las devuelve y refleja, son para mí irreconocibles. Por un fenómeno singular, el otro se interpone entre mi propia realidad y yo; me vuelvo extraño a mí mismo; no soy yo mismo cuando estoy con él. Pero, por un fenómeno inverso, puede ocurrir que el otro, cuando lo siento presente, me renueve interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace ser plenamente lo que no sería sin ella.

ME (MS 160)

Podemos hablar de la presencia del misterio y del misterio de la presencia. Toda presencia es creadora, afirmativa de los seres que se encuentran en la comunión, los hace ser ellos mismos porque en este encuentro presencial se descubren tal como ellos son. En cambio, en una comunicación sin comunión las personas se vuelven opacas, extrañas a sí mismas, incapaces de reconocerse. La comunión presencial ilumina porque es la irrupción de la experiencia del ser que es luz. Su ausencia entenebrece porque toda deficiencia ontológica es dispersión y negación.

El misterio manifestado en estos destellos momentáneos de la vida tiene que ser reconocido y acogido en la actitud de comunión. Solamente cuando la presencia del misterio no sólo es sentida, sino acogida en el abrazo de la comunión, tiene el poder de renovarme interiormente, de revelar lo que hay en el fondo de mí y llevarme a la propia realización y plenitud. De este modo la presencia del misterio desarrolla su fuerza creadora.

Hay otro aspecto del misterio que analiza Marcel. Es la

perspectiva de la presencia en su espontaneidad. Mientras que la comprensión de lo objetivo es susceptible de una técnica del conocimiento y por lo tanto, transmisible, la presencia irrumpe de modo inasible, informalizable. La presencia no se puede aprender ni enseñar, solamente aparece y se reconoce, se ofrece y se acoge.

La verdad es que el objeto está ligado a un conjunto de técnicas enseñables y por consecuencia transmisibles. Justamente, no ocurre lo mismo cuando se trata de la presencia. Sería quimérico tener la esperanza de enseñar a alguien el arte de hacerse presente. En este dominio no se puede enseñar más que a fingir. Sería como si se tratara de enseñar a una mujer el modo de poseer encanto. Es claro que una lección de encanto es contradictoria, la pretensión que implica es el colmo del absurdo.

(Ibid.)

Hacerse presente, captar la presencia y acogerla revisten un fondo de gratuidad que no es susceptible de tensión adquisitiva ni de esfuerzo de voluntad. Prosigue Marcel relacionando la presencia y la gracia o el encanto. Relación que repetirá en otras ocasiones.

El encanto es cierta presencia de la persona alrededor de lo que hace o dice. Es un más allá... Por eso no tiene ningún equivalente ético. Un ser no posee encanto sino cuando está más allá de sus virtudes, si parece que ellas emanaran de una fuente lejana y desconocida. Sólo es palpable para los individuos como tales. Sería absurda una encuesta sobre el encanto entendido como elemento publicable. La afirmación "Tal persona tiene o tuvo encanto" se destruye a sí misma. No habría nada más grotesco que insertarla en una necrología, por ejemplo.

(Ibid. 161)

La presencia del otro y del misterio, o lo que es lo mismo, del otro como misterio, solo se puede manifestar en la intimidad personal. No olvidemos que lo personal no es lo meramente subjetivo, sino lo trans-subjetivo. La persona trasciende la antitesis sujeto-objeto integrandola en su misma estructura. Marcel habla de intersubjetividad. Yo preferiria la terminologia equivalente de relacion dialógica, interpersonal.

Aunque en realidad no se puede identificar pura y simplemente el encanto y la presencia, aparece sin duda como uno de los modos segun los cuales la presencia se manifiesta. Se manifiesta para tal o cual persona, en cierta intimidad, no para cualquiera en una reunión publica. Esto es justamente lo que hace resaltar el caracter no objetivo de la presencia. Desde luego, no objetivo no significa en absoluto puramente subjetivo en el sentido más restringido de la expresión. En realidad, habría que hablar de intersubjetividad.

ME (MS 161)

Para aclarar lo que es la presencia del misterio, Marcel, fiel a su metodologia de partir de situaciones vividas, en las que se descubre una experiencia humana reveladora, elige el ejemplo de la enfermedad que repetirá en múltiples ocasiones.

Si miramos la enfermedad desde una perspectiva puramente objetiva, no veremos en ella nada más que el desorden de cierto aparato. Esto no traduce fielmente la realidad. La enfermedad, como el cuerpo, no es algo que el sujeto tiene como una cosa o un objeto, sino algo que afecta de tal manera al sujeto mismo, que lo constituye como la

manera de su ser en el mundo, su modo de reaccionar, su modo de ser.

Si un sacerdote se acerca al enfermo y le dice que la enfermedad es una prueba infligida por Dios y le exhorta a aceptarla, sus palabras no rebasan el plano de la causalidad y se coloca también fuera de la realidad turbadora y misteriosa.

reconocer la enfermedad como misterio es aprehenderla en tanto que presencia o modificación de la presencia. Se trata esencialmente del prójimo en cuanto está enfermo; más valdría decir que es mi prójimo que lanza una llamada hacia mí, una llamada a mostrarme compasivo o bienhechor. Mi enfermedad sólo se me hace presente cuando vivo con ella como un compañero que debo aprender a tratar de manera adecuada, o aun, en la medida en que esa misma enfermedad es mediatizada por aquellos que me cuidan y hacen para mí el oficio de tú. Si me abandono simplemente a la enfermedad (...) no es una enfermedad para mí; no mantengo con ella la extraña relación que a veces es una lucha, otra una amistad peligrosa, o un estado híbrido que participa de ambos.

(Ibid. 163)

Prosigue Marcel diciendo que "cuán sospechosos son los discursos que dirigen a los enfermos aquellos que nunca están enfermos, las exhortaciones de los que gozan de buena salud. Literalmente no saben de qué hablan, y su fácil locuacidad tiene algo de insultante para una realidad que al menos deberían respetar".

La presencia del misterio es un dialogo silencioso que se experimenta en la zona más profunda del ser. Surge en los momentos más inesperados de la vida y exige apertura, disponibilidad y respeto sagrado. La palabrería es un

insulto a la experiencia del misterio en la que cada uno, como individuo, se ve iluminado por esas epifanías de la realidad inagotable y sólo parcialmente expresable.

Decir que el misterio es una realidad en la que estoy comprometido, es decir algo insuficiente. En el misterio estoy implicado, vinculado, arraigado desde el fondo inagotable y misterioso de mi interioridad. La apertura al misterio es abrirse desde esa misma profundidad al horizonte que me desvela y des-oculta esa misma realidad misteriosa y en esa presencia acogida quedo transformado radical e interiormente. La presencia del misterio no sólo es real, positiva, sino positivadora, con poder creador, transformante. En el misterio se realiza la plenitud y radicalidad del concepto de presencia. El misterio absoluto sería la presencia absoluta.

Por esto, para Marcel, Dios es el "Tú" absoluto, el misterio absoluto, la presencia absoluta y total, como también dirá Lavelle.

4.3. Acojida del misterio

Marcel, a través de sus reflexiones, en la medida en que avanzaba en edad, iba sustituyendo la palabra "misterio" por otras que en su pensamiento son sinónimas, tales como "lo metaproblemático", "lo no problematizable", "lo inagotable concreto", "lo invisible presente". Repite con frecuencia que las palabras, como las monedas, son víctimas de la inflación y tienden a devaluarse.

El misterio es el ser en cuanto se manifiesta en el existente concreto, en la persona humana que se expresa y se hace presente a través de su cuerpo. Este existente es epifanía del ser como misterio a través de los actos específicamente humanos, su pensamiento, sus decisiones, sus sentimientos, sus emociones y en el encuentro de los otros en el amor, en la fidelidad y en la esperanza. Estos actos constituyen el ámbito del espíritu. Sólo el espíritu puede acceder al ser.

El misterio es el ser en cuanto está cargado de la positividad más rigurosa, al que hay que afirmar "comme

indubitablement réel. comme quelque chose dont je ne puis douter sans contradiction" (PA 62) pero que está abierto al ámbito de lo inabarcable, inagotable, infinito.

Este apofatismo no es pura negatividad sino que apunta a la positividad absoluta: plenitud, realización, salvación, "pleroma". No como algo estático, sino dinámico, eterno. Marcel cita varias veces a Gregorio de Nisa. Sabemos que hay dos palabras significativas en el pensamiento del Niseno: "dynamis", "theiosis". El misterio experimentado en la existencia concreta se abre al misterio absoluto.

Marcel vuelve a recordar que el misterio, lo no problematizable, no puede ser pensado si entendemos por pensamiento la simple mirada especular. Así, la libertad es misterio en cuanto no puede ser pensada como realidad aislada del ser libre. "El misterio -dice- es un problema que se entromete en sus propias condiciones inmanentes de posibilidad".

¿Cómo puede ser efectivamente pensado lo no problematizable? Mientras yo trate el acto de pensar como un modo de mirar, esta cuestión no puede hallar solución. Lo no problematizable no puede ser mirado u objetivado, y esto por definición. Pero esta representación del pensamiento es precisamente inadecuada; hay que lograr hacer abstracción de ella. Mas hay que reconocer que es extremadamente difícil. Lo que yo veo es que el acto de pensar es irrepresentable y debe aprehenderse como tal. Más aún, debe aprehender toda representación de sí mismo como esencialmente inadecuada. Pero la contradicción implicada en el hecho de pensar el misterio cae por sí misma si cesamos de adherirnos a una imagen objetivante y falsa del pensamiento.

El misterio ontológico no puede ser esclarecido por medio del pensamiento lógico. Ni siquiera en el ámbito del pensamiento puro, especialmente si lo consideramos como pensamiento objetivante, especular.

Lo no problematizable para ser esclarecido necesita de todas las actividades de la dimensión espiritual del hombre con las cuales tiene la capacidad de abrirse o cerrarse a lo que se le ofrece como sollicitación a su propia libertad. El pensamiento metafísico nunca podrá saber por qué el hombre puede cerrarse en un endurecimiento interior a la oferta de plenitud y realización. El hombre mismo es misterio.

El fondo misterioso del hombre se manifiesta en su propia libertad con la que puede cerrarse y replegarse en sí mismo, es decir, negarse, o afirmarse en la apertura de la fidelidad esperanzada y amorosa.

Las derivaciones concretas del misterio ontológico deberán buscarse no ya en el registro del pensamiento lógico cuya objetivación plantea un problema previo, sino más bien en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales, tales como la fidelidad, la esperanza, el amor, en los que el hombre se nos muestra enfrentado con la tentación de la negación, del repliegue sobre sí mismo, del endurecimiento interior, sin que el metafísico como tal sea capaz de decidir si el principio de esas tentaciones reside en la misma naturaleza considerada en sus características intrínsecas e invariables o bien en una corrupción de esta misma naturaleza, sobrevenida como consecuencia de una catástrofe que habría dado origen a la historia en vez de injertarse en ella.

JM (DM 148)

El hombre que se enfrenta al ser como misterio no es el

sujeto del pensamiento en general y de la conciencia sea cual fuere, abstraído de sus connotaciones existenciales. Solamente la persona, como "totalidad de un ser", comprometido en el drama de su propia vida, encarnado en una situación concreta. Este drama consiste en el singular poder de afirmarse o negarse a sí mismo, en ser capaz de abrirse o cerrarse al orden ontológico como presencia de lo que desborda infinitamente, es decir, el misterio.

Es conveniente, sin duda alguna, renunciar de una vez para siempre a la idea ingenuamente racionalista de un sistema de afirmación valedero para el pensamiento en general, para la conciencia, sea cual fuere. Dicho pensamiento es el sujeto del conocimiento científico, un sujeto que es una idea y nada más que una idea. Mientras que el orden ontológico sólo puede ser reconocido personalmente por la totalidad de un ser comprometido en un drama que es su propio drama, aunque desbordándolo infinitamente en todo sentido -un ser al que ha sido impartido el singular poder de afirmarse o negarse, según que afirme el ser y se abra a él o que lo niegue y, por el mero hecho, se cierre; pues en este dilema es donde reside la misma esencia de la libertad.

(Ibid. 149)

La esencia de la libertad, repite continuamente Marcel, es la capacidad del hombre de afirmarse o negarse a sí mismo, a su propio ser, y de abrirse o cerrarse al ser. "Nous touchons ici à la plus secrète, à la plus intime articulation de l'être et de la liberté". (RI 78)

El horizonte inagotable del ser solamente puede ser reconocido por un existente concreto libre que precisamente se afirma a sí mismo al abrirse al ser y se niega al cerrarse a él. Afirmación de sí y apertura se relacionan de

tal manera que cuando el hombre se cierra al ser en su misma inagotabilidad y lo encierra en la finitud clausurante, se niega a sí mismo y se aniquila.

El drama radical del ser humano que se cierra ante el misterio del ser es que su negación no solamente es puramente intelectual, racional, sino que se convierte en "negación efectiva del ser". El ser como oferta de vida al ser negado, se convierte en negación y aniquilación de la misma vida, en suicidio.

El hombre es capaz no solamente de negar el ser y cerrarse a él "en un veredicto abstracto" sino que puede realizar la negación radical de la coincidencia del ser y la vida, como negación efectiva. No solamente el suicidio, la traición y la desesperación para el pensamiento metafísico son modos de cerrarse y negar el ser en su condición de "principio de toda positividad". La desesperación y la traición son la aniquilación de la esperanza y la fidelidad con que el ser humano puede abrirse a la acogida del misterio.

Depende de la libertad humana descubrir en la presencia del misterio la oferta de vida y el principio de toda positividad. Como depende de la libertad la acogida y aceptación de toda presencia. El acto de acoger y de reconocer no es el descubrimiento de una ilación lógica, válida para cualquiera, sino el acto libre de un existente concreto.

Depende del hombre descubrir la coincidencia del ser y de la vida.

Hallamos la prueba o confirmación de esta no coincidencia en el hecho de que evalúo mi vida de modo más o menos explícito, de que está en mi poder no sólo el condenarla con un veredicto abstracto, sino también el poner un término efectivo, si no ya a esta vida considerada en sus últimas reconditeces, si por lo menos a la expresión finita y material a la que soy libre de creer que esta vida se reduce. El hecho de que el suicidio sea posible constituye, en este sentido, un punto de contacto esencial para cualquier pensamiento metafísico auténtico. No solamente el suicidio: la desesperación bajo todas sus formas, la traición bajo todos sus aspectos, en la medida en que se presentan como negaciones efectivas del ser, en que el alma que desespera se encierra a sí misma en la seguridad misteriosa y central en que nos ha parecido encontrar el principio de toda positividad.

JM (DM 146)

Marcel habla en muchas ocasiones, ya lo veremos, del suicidio como posibilidad dramática humana. En su vida tuvo la experiencia del suicidio de personas cercanas. Pero su reflexión a partir de estas situaciones dolorosas tiene un alcance metafísico en la medida en que aplica esa segunda lectura que se identifica con su propia filosofía.

El suicidio físico es el signo de otro suicidio más radical: la negación de sí, del ser, la negación deliberada a la apertura a los otros, al misterio, a todas las profundidades humanas. Todo esto constituye el absurdo que está en las manos del hombre poder realizar. En muchas ocasiones afirma que la negación del ser y encerrarse en sí mismo es el suicidio metafísico. Cuando esta negación se encarna, transforma al hombre en un ser invertido y

pervertido.

La posibilidad física del suicidio que está inscrita en nuestra naturaleza de seres encarnados no es más que la expresión sensible de otra posibilidad mucho más profunda, aunque más oculta: la de la negación espiritual de sí, o, lo que significa lo mismo, la de una afirmación de sí impía y demoníaca que equivale a un rechazo radical del ser. Este rechazo es, en cierto sentido, la mentira y el absurdo mismos, puesto que es la oposición al ser por alguien que es, pero en la medida en que cobra cuerpo se transforma -si puede decirse- en ser invertido y pervertido.

ME (MS 298)

Tras estas reflexiones llegamos al centro de donde brotan estas decisiones con las que se afirma o se niega el ser, se acoge o se rechaza el misterio. Es el mismo misterio de la libertad.

Para esclarecer esta realidad misteriosa que es la propia libertad, Marcel aplica su metodología de reflexión analéctica en la que descubrimos cómo en el hecho de la libertad se realiza la estructura del concepto de misterio.

En primer lugar, la pregunta por la propia libertad solamente puede ser respondida desde la experiencia de la propia vida. Solamente admite una respuesta personal y personalizada. Cuando hablamos de realidades personales, solamente pueden considerarse válidas las descripciones y definiciones que puedan ser reconocidas por las personas que han vivido esas experiencias. De lo contrario, podemos decir que esa realidad se ha deformado por un pensamiento inadecuado, y por ello mismo corruptor.

Ante todo debemos preguntarnos hasta qué punto, o dentro de qué límites, puedo afirmarme o no como un ser libre, teniendo en cuenta la propia experiencia de mi vida. A propósito personalizo así la cuestión pues no puedo, a fin de cuentas, más que planteármela yo mismo a mí mismo; ninguna respuesta que venga de fuera podrá satisfacerme si no coincide con mi propia respuesta, si no es, en última instancia, mi respuesta.

(Ibid. 252)

La libertad no se identifica con la acción, con el hacer. Tenemos experiencias de no poder hacer lo que queremos y de hacer lo que no queremos, por estar impedidos o impelidos a una acción determinada. Y sin embargo nos experimentamos como auténticamente libres. La libertad es, pues, algo más profundo que el hacer, aunque una primera mirada pudiera identificar tales conceptos.

La cuestión descansará ahora sobre el lazo que une el querer con la acción. Pero es evidente que hay multitud de casos en que no hago justamente lo que quiero. Y, sin embargo, testimonios irrecusables nos permiten afirmar que ciertos seres, en cautividad, es decir, en condiciones que implicarían una reducción al mínimo de lo que estamos habituados a considerar como independencia, han hecho, no obstante, de su libertad una experiencia infinitamente más profunda que la que habrían podido hacer en lo que cada uno de nosotros llama "vida normal". Tales observaciones incitarían a presumir que hay una libertad que no descansa sobre el hacer.

(Ibid.)

Tampoco el querer y la libertad se identifican con el deseo. A veces hay verdadera contradicción entre el querer y el deseo. Otras, -dice Marcel- el ceder a los deseos es una tentación demasiado fuerte para poderla resistir.

Querer no es desear. Hasta podría ocurrir -como lo

vieron en primer lugar los estoicos y todos los pensadores que luego se inspiraron en sus doctrinas - que la voluntad se opusiera esencialmente al deseo. Me veo a mí mismo libre principalmente, si no exclusivamente, cuando llego a querer en contra de mi propio deseo, a condición, desde luego, que no se trate de una simple veleidad, sino que ese querer se encarne en actos que se inscriban en lo que llamamos la realidad. Podría decirse, desde este punto de vista, que la voluntad se presenta como resistencia a las solicitaciones a que me expone el deseo, solicitudes que, si me abandono a ellas, no tardan en transformarme en lo contrario.

ME (MS 253)

La libertad tiene que ser "más bien ayudada que definida". Hay que contar con ella en el mismo hecho de intentar optar por su definición. No se la puede encasillar en los conceptos abstractos de causalidad en los se funda el mismo concepto de determinismo e indeterminismo. La libertad se sitúa en un "continuum" espiritual como se encuentran las diversas notas de una melodía. Su sucesión no es relación causal.

El determinismo y el indeterminismo se sitúan fuera de la realidad de la libertad. El determinismo de la libertad está dentro de ella y así se convierte en "autodeterminación" como su constitutivo formal.

Quizá no haya habido error más funesto en la historia de la Filosofía que el que consiste en pensarla en oposición al determinismo, pues en realidad se sitúa en otro plano. De buen grado diría que no tiene sentido desde el punto de vista del determinismo, como tampoco lo tendría buscar una relación de causa y efecto entre las notas sucesivas de una melodía.

(Ibid. 255)

La libertad no puede ser pensada "como si fuera un predicado perteneciente de alguna manera al hombre considerado en su esencia", "no es ni puede ser alguna cosa que compruebo, sino algo de lo que decido, y que decido aun sin apelación. No está en poder de nadie recusar el decreto por el cual afirmo mi libertad, y esta afirmación está ligada en última instancia a la conciencia que tengo de mí mismo."

Al decidir sobre algo decidimos sobre nosotros mismos y de ese modo somos responsables. Respondemos desde nosotros mismos ante la realidad afirmada o negada por nosotros. Respondemos por nosotros. "En última instancia -prosigue Marcel- decir "soy libre" es decir "soy yo".

La libertad radical es la autoafirmación del yo que precede a la libertad de elección. Esta afirmación del yo como acto libre es un acto esencialmente "significativo" y "revelador". La autoafirmación en la libertad radical realiza lo que se es de modo creativo. Es la automanifestación del ser.

Podría decirse que lo propio del acto libre consiste en que contribuye a hacerme lo que soy, a esculpirme, y que en cambio el acto contingente o insignificante, el acto que podría cumplir cualquiera, no contribuye en nada a esta especie de creación que realizo de mí mismo. En este sentido apenas si puede considerarse como acto.

(Ibid. 257)

El acto por el cual me abro para acoger al otro, al ser, al misterio, es el acto libre dotado de radical

significación, puesto que me revela a mí mismo. Pero al mismo tiempo me hace, me esculpe, me constituye como ser abierto a trascenderme a mí mismo en la acogida no de la idea del otro, sino del ser del otro con toda su profundidad. Yo me realizo y me constituyo como persona en la misma actitud de acogida. En tanto soy persona cuanto soy capaz de acoger.

Acoger el misterio es la afirmación existencial de la profundidad inagotable del otro que puede abrirse libremente y que yo no puedo limitar. Cuando pienso que el otro "no es nada más que..." aniquilo su capacidad de manifestación de todas sus posibilidades. Niego esas mismas posibilidades. Lo encierro en el círculo excluyente donde lo he confinado como idea formada por mí.

Para poder realizar este acto radical de apertura tengo que liberarme a mí mismo de la alienación y el fanatismo que destruyen mi misma libertad. El fanático, ya lo veremos, no es libre para acoger, está hipnotizado por la idea que lo obsesiona y no puede actuar como él quisiera.

Para poder acoger la profundidad inagotable que se desvela en el otro como tú, es decir, como espíritu, tengo que liberarme de todo aquello que impiden el "diálogo interior" por el que puedo "permanecer abierto para el otro, es decir, preparado para acoger lo que pueda aportarme de positivo, aun si lo que recibo puede modificar mi posición".

La acogida del otro como posibilidad de revelación

libre de su interioridad inagotable, supone la liberación de mi propia disponibilidad con la que me libero de todo condicionamiento. Aunque tenga que cambiar mis posturas y mis prejuicios previos, estoy dispuesto a acoger lo que el otro me pueda ofrecer.

La liberación de las posibilidades de acogida suponen una lucha, una ascesis, dice Marcel, contra el endurecimiento interior, el encapsulamiento, que como una concha, mi vida ha ido segregando. El fanático, el sectario, el autoidólatra son esclavos de su misma cerrazón. Al encerrrar a los otros en su objetivación quedan prisioneros en sus mismas redes.

Vemos, pues, que la presencia del misterio revelado en el otro como espíritu encarnado y acogida en los actos propios del espíritu, del amor confiado y esperanzado, realizan mi propia plenificación y transformación creadora. Me crean como persona.

Así el misterio es presencia ofrecida. No puede ser pensado de otra manera. La presencia no es algo negativo, sino la positividad más rigurosa. "Toda presencia es misteriosa, dice Marcel, y (...) es más que dudoso que pueda emplearse la palabra "misterio" cuando una presencia no es por lo menos presentida".

Pero la presencia, como el testimonio, son realidades frágiles, vulnerables. Toda su consistencia ontológica depende de la libertad que quiera acogerlas. Sin esta

acogida su misma realidad se esfuma, no son nada. El misterio presente en el testimonio del existente encarnado que descubrimos en nuestro camino es semejante, dice Marcel, "a la presencia de un ser que duerme junto a nosotros, particularmente a un niño".

ese niño dormido y totalmente desarmado aparece como en nuestro poder, podemos hacer de él lo que queramos. Pero en la perspectiva del misterio a la que podríamos decir que pertenece, justamente porque está desarmado, porque está a merced nuestra, es invulnerable y sagrado. Sin duda no hay índice de barbarie más característico ni más irrecusable que el que consiste en no reconocer esta invulnerabilidad. Allí está también la raíz de una metafísica de la hospitalidad.

(Ibid. 168)

Una metafísica de la hospitalidad ontológica sería difícil de precisar en términos abstractos. La hospitalidad sería el acto de acoger, de recibir en la propia casa al ser que se me hace presente. En una concepción despersonalizada del ser en la que éste no sería sino una idea, una nebulosa lejana que se esfuma en una vaguedad conceptual, no sería posible hablar de hospitalidad.

Para emplear esta metáfora del lenguaje interpersonal es necesario dotar a la ontología de una base que trascienda el "cogito" cartesiano y se instale en la pluralidad del "somos". Solamente desde una concepción del ser como "comunión universal", como realidad desbordante y pleromática que funda los seres concretos, los entes, en su culminación personal. Es en el ser personal donde se manifiesta el Ser como lugar privilegiado.

No es que Marcel reduzca el ser a la sola intersubjetividad humana, como parece hacer Merleau-Ponty, (cfr. Parain-Vial (1989) 106) sino que solamente desde las metáforas interpersonales es posible acceder a una ontología que nos descubra la riqueza inagotable del ser.

La acogida del ser en su presencialidad debemos concebirla desde la metáfora del acto de hospitalidad desde el cual se abren las puertas de la casa para invitar al huésped para que se sienta como en su propio hogar, en su propia familia. Desde esta metáfora podemos identificar la actitud humana que puede tener alcance metafísico.

Observaré primeramente que la relación muy íntima, muy misteriosa, que se expresa por la preposición chez casi no ha llamado hasta ahora la atención de los filósofos. No hay chez más que respecto a un soi, que por lo demás puede ser el sí de otro, o incluso otro como uno, es decir, de un ser al que se le puede suponer poder decir yo. Hay aquí un misterio, lo repito (...) no puedo hablar de un chez moi más que a condición de admitir o de subentender que el soi se aparece o puede aparecerse como impregnando a su ambiente de una cualidad que le es propia, lo que le permite reconocerse en este ambiente y mantener con él una relación familiar.

RI (FC39)

La hospitalidad ontológica sería la actitud de acogida cordial en la propia intimidad ofrecida al ser que me descubre como ofrecimiento su propia intimidad inabarcable para crear entre nosotros la comunión que se funda en el ser. Sería la realización de la plenitud coinónica del ser.

La hospitalidad ontológica es misteriosa porque no

puede ser pensada adecuadamente abstraída de su dimensión existencial. Se abre al misterio porque toda comunión auténtica es presencia del misterio. Acoger el misterio del ser es realizar la propia plenitud.

Al terminar de transcribir estas líneas me encuentro de nuevo con unas afirmaciones de Mme. Parin-Vial en su hermoso libro Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur. La autora recoge la objeción que puede dirigirse a la filosofía de Marcel. Si la filosofía marceliana reconoce el ser como misterio y el misterio se sitúa en los límites de lo expresable, la filosofía no tiene más remedio que callarse y guardar eterno silencio.

Marcel había visto esta dificultad, prosigue la autora, la filosofía o bien intenta resolver todas las dificultades convirtiéndose en una teodicea sacrilega o dejará subsistir las dificultades etiquetándolas como misterios.

La filosofía de Marcel, prosigue, nos ayuda a caminar hacia estas experiencias inexpressables, transformándonos para abrirnos al Ser, más que a formular proposiciones ciertas. Pero lo que excluye es una concepción del misterio como solución definitiva que nos colocase resguardados y defendidos "des morsures de la vie". Para Marcel la desesperación y la traición están siempre acechando nuestra vida como camino y mientras vivamos en la condición mortal nunca nos podemos considerar instalados en el punto de llegada.

Pero en la nota 36 de la página 100. Parain-Vial rechaza la interpretación de Rachel Bernaloff en Cheminements et carrefour. p. 92: "La pensée braqué sur le mystère est une pensée qui a fini de souffrir. de juger la vie et de passer à son jugement. Elle vient de s'arracher à l'horreur, et s'étonne infiniment. Dans la contemplation du Mystère de l'Etre la pensée réconciliée, immunisée contre ses propres poisons, est à l'abri des morsures de la vie".

Suscribo plenamente la respuesta de Parain-Vial a Mme. Bernaloff. Si el juicio de esta última fuera exacto, nos encontraríamos con un pensamiento que utiliza y se sirve de nuestros propios sufrimientos y nuestras dudas para encerrarnos en una serenidad inaccesible. Sería, añadimos, una lectura evasiva de la filosofía marceliana.

Lo que no estoy de acuerdo es con la frase con que termina la nota: "Gabriel Marcel n'a au reste jamais pensé qu'on pût ici-bas contempler le Mystère de l'Etre".

Si entendemos la contemplación del misterio del ser como una contemplación espectacular en la que podemos instalarnos como en la luz del Tabor, esta contemplación está en las antípodas del pensamiento de Marcel. No hay contemplación sin participación. No tenemos acceso definitivo a esta experiencia deslumbrante y pleromática, sino que solamente somos investidos por estas fulguraciones imprevisibles en instantes fugaces.

Pero creo que no puede afirmarse que Marcel nunca pensó

que "ici-bas", aquí, en esta vida, podamos tener estas experiencias del misterio participado como "experience vecue". El las experimentó, sus personajes en la escena nos las comunican y cualquiera de nosotros podemos reconocerlas en nuestra vida.

Creo que Mme. Parain-Vial recordará la personalidad y las circunstancias en que vivió Mme. Bespaloff. Los sufrimientos de su vida, sus inquietudes espirituales y metafísicas que la hacían aferrarse al primer signo de confianza y seguridad. Su amistad y correspondencia con el P. Gaston Fessard, con el matrimonio Maritain, su preocupación por la suerte de Jean Wahl, de quien decía, proyectándose psicológicamente ella misma, que era de esas personas lo suficientemente desgraciadas para no poder ni siquiera desesperar.

Creo que Bespaloff está expresando su propia experiencia al leer el libro de Marcel. Su lectura le sirvió de alivio y dejó de sufrir en esos momentos, la alejó del horror y los venenos de la vida, se sintió al abrigo de los zarpazos y mordiscos de la existencia. Pero, como repite Marcel continuamente, todo esto no duró mucho tiempo. Marchó a Estados Unidos donde al final se suicidó. Cuando Marcel habla de lo monstruoso del suicidio físico y metafísico estoy seguro de que recordaba su muerte. La desesperación de Mme. Bespaloff era una desesperación metafísica mezclada con una sed insaciable de espíritu. (Cfr. Gabriel Marcel-Gaston Fessard, Correspondance, (1934-1971), Beauchesne. Paris.

1983. p. 225 ss.)

Pondré punto final a este apartado en apretada síntesis. El misterio del ser se nos hace presencia en los seres concretos con los que podemos tener un encuentro personal y en el que se nos desvela la profundidad innagotable de su interioridad. Solamente acogéndolo "chez nous" en actitud de apertura amorosa nos realizamos nosotros mismos. Somos creados como personas, es decir, testigos del misterio del ser. Pero mientras seamos seres "en route", "viatores" esta experiencia nunca es definitiva. Hay que caminar entre las luces y sombras de nuestro "chemin de crête", entre dos abismos. Esta es nuestra condición de seres encarnados.

4.4. Historia y misterio

El misterio es el ser como principio de inexhaustibilidad. Su inagotabilidad exige la manifestación parcial, progresiva, histórica. El misterio se manifiesta al hombre en su condición de itinerante, es decir, corpóreo situado, y por ello, sólo puede acceder al ser en aproximaciones concretas.

Solamente podemos hablar del ser y del misterio desde la perspectiva humana, situada en el espacio y en el tiempo, sin que podamos instalarnos en el olimpo espiritual de "ninguna parte" desde donde pudiéramos contemplar la realidad como un espectáculo fuera de nosotros.

La realidad del ser y del misterio no solamente no está fuera de nosotros, sino que su participación la experimentamos en nuestra propia existencia. Esta inmersión participativa se convierte en la alegría nupcial del "gaudium essendi", compatible con nuestra condición de destierro ontológico. Vivimos y existimos, pero clausurados en nuestra finitud.

Así la experiencia inmediata de existir nos ofrece dos

tipos antagónicos de vivencia, que se alternan en la biografía del existente concreto. La experiencia de limitación, finitud, destierro, deficiencia, y la experiencia de apertura, participación de la plenitud desbordante. En esta tensión ontológica entre la nada y el ser se experimenta el existir humano.

En el pensamiento de Marcel encontramos descritas estas experiencias antitéticas. Sin embargo, el lector o el intérprete tiende a prestar atención a unas o a otras según proyecte su tendencia personal.

El realismo del espíritu que caracteriza al pensamiento de Marcel lo constituye como humanismo trágico y esperanzado. Es la síntesis de esta bipolaridad ontológica que fundamenta su filosofía.

La propia existencia se experimenta como participación creadora de la inagotabilidad del ser. "Habrá que afirmar categóricamente, dice Marcel, que no puede separarse en la realidad la existencia y la conciencia exclamativa de existir". Es la experiencia de la participación positiva del ser en nuestra existencia.

Estamos ante la existencia en toda su desnudez. Prefiero evocarla en el niño pequeño que aparece con los ojos brillantes y parece exclamar "¡Heme aquí! ¡Qué suerte!" Como escribí en una obra anterior: "cuando digo "existo"...contemplo oscuramente el hecho de que no soy sólo para mí, sino que me manifiesto, habría que decir que SOY manifiesto. El prefijo "ex" en "existir" es de la mayor importancia. "Existo" quiere decir "puedo hacerme conocer o reconocer por los otros, o por mí, afectando una alteridad ficticia" (...)

el existente como indubitable se presenta unido a una conciencia exclamativa de sí: se traduce en el niño pequeño —y quizá también en los animales— por gritos y estremecimientos.

ME (MS 82)

La experiencia de la propia existencia no es el conocimiento de un concepto, no es la conciencia con más o menos plenitud, es "toucher" la realidad que soy yo con una inmediatez indubitable que sólo pueda expresarse en la exclamación admirativa y gozosa del brinco y retozo de un cachorrillo. Esta experiencia está ligada a la sensación. Es, dirá Marcel repetidamente, la sensación de existir.

Pero esta sensación penetra más profundamente en la interioridad del existente, es sentimiento. Tenemos el sentimiento de participación en el ser como principio de inexhaustibilidad. Esta participación sentida del ser como inagotable, es decir, como misterio desbordante y cercano se manifiesta en la alegría de vivir, en el gozo de existir.

Esta realidad tocada y palpada en nuestra existencia no puede ser inventariada, clasificada, no es susceptible de disolución crítica. No puede analizarse con la racionalidad pura, solamente puede ser sentida, vivida, y manifestada de otros modos que no son irracionales, sino supra-racionales. Solamente así puede expresarse la experiencia de existir.

El ser como principio de inexhaustibilidad. La alegría vinculada al sentimiento de lo inagotable. Nietzsche lo ha visto muy bien. Recordar lo que yo mismo escribí en otro tiempo sobre el ser como resistencia a la disolución crítica. (...) Pero el ser trasciende todo inventario. La desesperación

como choque sufrido por el alma al contacto con un "no hay nada más". "Todo lo que acaba es demasiado corto" (San Agustín).

Pero este principio de inexhaustibilidad no es en sí ni un carácter ni una serie de caracteres; volvemos a encontrar aquí lo que he escrito sobre el misterio por oposición a lo problemático.

JM (DM 126)

El misterio inagotable y desbordante del ser al hacerse presente en el ser finito hace posible la esperanza. La limitación del existente no significa que el ser como tal sea realidad clausurada y "no haya nada más que limitación". Esta sería la ontología de la desesperación, la concepción clausurada del ser. En cambio, si el hombre es participación del ser como inagotable, infinito, siempre hay razón para la esperanza, puesto que la posibilidad de la realidad del ser es infinita.

El misterio sólo puede manifestarse al hombre en su condición ontológica, ser encarnado y situado en el espacio y en el tiempo. Su finitud en su apertura trascendente es participación de la infinitud del misterio ontológico. De este modo, el espacio y el tiempo en cuanto son vividos por el hombre se convierten en manifestación expresiva del misterio. A través del hombre, el espacio y el tiempo son revelación de la inexhaustibilidad, es decir, del misterio.

El espacio y el tiempo como manifestación de la inexhaustibilidad. ¿El universo como deshiscencia del ser? Noción por explotar. Todo ser individual en cuanto cerrado (aunque sea infinito), símbolo o expresión del misterio ontológico.

JM (DM 127)

Aunque el ser, -repite Marcel- trasciende lo estático y lo dinámico, el espacio y el tiempo, no podemos concebirlo como idea abstracta. El ser es lo inagotable concreto. El misterio ontológico es la raíz y fundamento del ser.

Yo para mí tengo que, de modo general, hay ser en la medida del enraizamiento en el misterio ontológico, y bajo este punto de vista diría que únicamente lo abstracto como tal no existe.

(Ibid. 151)

Es frecuente la confusión de la idea abstracta del ser, notio antis con la realidad del ser. ens realissimum, que no es algo abstracto. La abstracción de la idea del ser la realiza el sujeto intelectual. Esta idea sólo existe en el sujeto. En cambio, la realidad del ser es denominada por Marcel concreta en oposición a abstracta. El ser no solamente es real, sino fundamento y raíz de toda realidad. Así podemos entender que el ser es lo inagotable concreto.

Mientras que la idea del ser es realidad exclusivamente gnoseológica, las afirmaciones predicativas sobre el ser nunca serán misterio. Serán más o menos problemáticas e incógnitas para nuestro conocimiento. El misterio se sitúa en la realidad a la que apuntan estas afirmaciones.

Desde la única perspectiva que nos es posible pensar, en esta vida que es la nuestra, el misterio sólo es accesible al hombre corpóreo, situado, en marcha, al "homo viator". La corporeidad de tal manera integra la esencia del hombre que no son posibles actos humanos sin esta dimensión

corporal.

"La corporeidad -dice Marcel- como zona fronteriza entre el ser y el haber". El cuerpo puede considerarse como algo de lo que puedo disponer, que tengo poder sobre él, "puesto que tengo la posibilidad física de matarme"

Pero es evidente que esta disposición de mi cuerpo conduce inmediatamente a la imposibilidad de disponer de él y en último análisis coincide con ella. Mi cuerpo es algo de que no puedo disponer, en el sentido absoluto de la palabra, sino poniéndolo en un estado tal que ya no tendré posibilidad alguna de disponer de él. Esta disposición absoluta se reduce, pues, en realidad a ponerlo fuera de uso.

JM (DM 102)

Mi cuerpo en cuanto algo que tengo y de lo que puedo disponer, no es propiamente hablando mi cuerpo. Mi cuerpo soy yo mismo -repetirá Marcel- en cuanto puedo darme a conocer. Esta dimensión del cuerpo, como epifanía, se sitúa en la esfera del ser. El cuerpo es manifestación diafánica del ser. Yo soy mi cuerpo, yo existo y me comunico corporalmente.

Así la historicidad puede estar ligada a mi cuerpo como haber y como ser. Mi cuerpo es el resultado de una historia a través de la cual yo recibo mi cuerpo como algo que me ha sido dado y que yo de alguna manera poseo. Pero mi cuerpo puede ser la raíz de todas mis posibilidades históricas puesto que por él me hago presente en el espacio y en el tiempo. Las categorías de pasividad y de actividad están presentes en el hecho de mi relación con mi cuerpo.

la corporeidad implica lo que puede llamarse la historicidad. Mi cuerpo es una historia o, más exactamente, el resultado, la fijación de una historia. No puedo, pues, decir que tengo un cuerpo, al menos propiamente hablando, pero la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas mis posibilidades de haber.

(Ibid.104)

La corporeidad puede descubrirse como opacidad, limitación, cerrazón y puede ser el medio de apertura, comunicación y revelación. No solamente en relación al espacio donde el cuerpo se prolonga y se manifiesta, sino en el tiempo, donde el cuerpo puede encerrarse o abrirse.

Entre las distinciones existenciales del tiempo analizadas por Marcel, encontramos el tiempo cerrado en el que se desarrolla la existencia como "crispación interior", "contracción psíquica" o "rutina cegadora" y el tiempo abierto en el que puedo abrirme a todas las posibilidades del ser y donde puede abrirse y desarrollarse la esperanza.

Por otra parte, podría mostrarse que ese tiempo cerrado no es necesariamente el de la desesperación, que no ve nada ante sí y que no espera nada de nadie, sino también el del hombre encerrado en el círculo de sus tareas diarias, de lo que podría llamarse una rutina cegadora. Quizá esté desesperado, pero no lo sabe; sólo se dará cuenta de su desesperación cuando se aparte de esa noria lo suficiente para tener conciencia de ella.

ME (MS 289)

En este tiempo abierto se desarrolla la vida personal como configuración y organicidad, como rostro fluyente que es la propia historia. La vida, dice Marcel, es sólo reconocible cuando la cuento o me la cuento a mí mismo. Mi

historia es la fisonomía dotada de unidad que descubro por la conciencia inmediata, pero que no puedo realizar en todo momento, sino en esos "éxtasis de la memoria" en que el sentido, significado y valor de mi vida solamente me son accesibles como presentimiento indistinto e intermitente.

"Mi vida -anotaba yo hace algunas semanas en mi Journal-¿no será en el tiempo lo que mi cuerpo es en el espacio? Sería preciso entonces intentar considerarla bajo la relación de la consistencia y la organicidad, y esto tendría sin duda repercusiones muy importantes en el orden metafísico". Uno de los servicios inestimables que por su sola existencia nos hace la obra de imaginación, drama o novela, es de permitirnos aprehender distintamente en un medio privilegiado un tipo de unidad, de la cual nuestra experiencia inmediata no puede darnos más que el presentimiento indistinto y además intermitente.

RI (FC 108)

La historia y mi propia biografía solamente pueden ser tal a condición de descubrir esa unidad latente que como rostro y fisonomía la puedo identificar. No son los datos aislados, el atomismo anecdótico lo que constituye la historia, sino la relación, la convergencia de estos datos para descubrir el sentido y significación. El positivismo historicista jamás podrá descubrir el valor de la historia.

Prosigue Marcel diciendo, "con peligro de escandalizar" que la misma astrología, sin analizar ni valorar sus métodos ni sus resultados, ha presentado el interés "de llamar la atención sobre la idea de una figura, de una configuración del destino individual".

Marcel aplica su metodología al análisis de la propia historia como biografía. Al exponer las reflexiones de

nuestro filósofo sobre la estructura dialógica del yo existente, veamos que el yo se manifestaba en la propia vida como narración. Para descubrir lo que nuestra biografía nos manifiesta es necesario un diálogo interior a través de los puntos luminosos de la memoria como trazos de mi propia fisonomía. Es necesario descubrir esa configuración, esa "gestalt". Así el sentido, valor y calidad de mi vida solamente puede ser apreciada en función del "telos" al que se dirige y que le presta unidad y sentido dinámico.

* * *

Mi vida como historia no puede concebirse como "noción clara y distinta", como objeto de mi conocimiento. La historia no puede ser estudiada con la metodología de las ciencias naturales. Es la lectura, la interpretación por la mediación de los datos de algo que está más allá de esos datos y que hay que descubrir en una búsqueda incesante. Ni mi historia ni la historia puede ser nunca integrada en un sistema cerrado.

La historia nunca puede tener la transparencia de un objeto distante que estudiamos desde fuera. Yo estoy incluido en mi historia y esta implicación me impide objetivarla y verla con la claridad con que miro lo que está delante de mí. La historia, como todas las realidades humanas, nunca pueden separarse del que las estudia y contempla.

Mi historia no me es transparente; no es mi historia sino porque no me es transparente. En este sentido no puede ser integrada en mi sistema.

y quizá hasta lo quebranta.

JM (DM 160)

La historia se realiza a través de mi cuerpo, no como instrumento que se usa y se posee, sino como dimensión constitutiva de mi propio ser. Sin embargo, la conciencia íntima de mí mismo descubre que mi yo trasciende lo que una posible biografía puede manifestar. Marcel repite en muchas ocasiones: yo me descubro en la historia de mi vida, pero yo soy mucho más de lo que mi biografía pueda narrar.

En el fondo, "mi historia" no es una noción clara. Por un lado, me interpreto a mí mismo como objeto de una biografía posible. Por otro, a partir de una experiencia íntima de mí mismo, desenmascaro la ilusión latente en toda biografía concebible, aprehendo toda biografía como ficción.

(Ibid.)

En la propia historia descubro que a pesar de ser el protagonista y el autor de ella, de tal manera me sobrepasa y me trasciende, que yo no puedo encerrarla en un "sistema para mí". Yo no puedo objetivarla y agotar su cognoscibilidad. Solamente podría ser conocida íntegramente por un pensamiento que me excede y con el cual nunca puedo identificarme. En la historia siempre hay un "más allá" que nunca puede ser objetivado, es la presencia de lo meta-histórico, del misterio.

Me inclinaría a decir que esta continuidad implicada en toda problematización es la de "un sistema para mí". Mientras que en el misterio me veo arrastrado precisamente más allá de cualquier "sistema para mí". Estoy comprometido in concreto en un orden que, por definición, no podrá ser nunca objeto o sistema para mí, sino sólo para un pensamiento que me excede y me comprende y con el que no puedo identificarme ni siquiera idealmente.

Aquí el término más allá recibe verdaderamente todo su sentido.

Toda problematización hace referencia a "mi sistema", y "mi sistema" es prolongación de mi cuerpo.

(Ibid. 158)

Toda concepción de la historia que quiera comprenderla desde un sistema fundado en el "cogito" desligado de toda inserción en lo concreto, jamás podrá alcanzar la realidad de los hechos. El hecho se hace posible a partir del dato de la encarnación.

Lo que no he cesado de querer señalar lo más fuertemente posible, es que una filosofía que parte del cogito, es decir, de lo no inserto, incluso de la no inserción en tanto que acto, corre el peligro de no poder jamás alcanzar el ser. "La encarnación es el dato a partir del cual un hecho se hace posible".

RI (FC 80)

La realidad humana se manifiesta en la historia, a pesar de su opacidad y falta de transparencia. En el centro de esa realidad encarnada e histórica podemos descubrir el misterio como inagotable concreto. Pero tenemos que acercarnos a este misterio con una actitud y una metodología que no pueden ser la de una ciencia neutral y objetiva, sino con la acogida integral que tiene que purificarse continuamente. Los prejuicios objetivadores son como escombros que nos impiden acercarnos a esta realidad profunda.

Diré que en el centro de la realidad o del destino humano hay un inagotable concreto, en cuyo conocimiento no se progresa por etapas y formando cadena, como en el caso de una disciplina particular, cualquiera que sea. Cada uno de

nosotros no puede llegar a ese inagotable más que con lo más intacto, con lo más virgen de sí mismo. (...) La experiencia nos muestra que estas partes vírgenes, las únicas que pueden tomar contacto con el ser, están primeramente recubiertas por una multitud de depósitos y escorias. Sólo por un largo y penoso trabajo de desescombro, o más exactamente de purificación, por una ascesis penosa, llegamos a despejarlas; y por otra parte, juntamente con ese trabajo se forja el instrumento dialéctico que forma cuerpo con el pensamiento filosófico mismo, y del que éste, sin embargo, debe siempre conservar el control.

(Ibid. 81)

* * *

Pasamos a otro aspecto de la filosofía de la historia de Marcel. Sería la estructura dialógica de la historia consecuente con su metodología analéctica o anagógica. Desde lo concreto histórico ascender o profundizar a lo meta-histórico, lo universal valioso, lo eterno, para iluminar el compromiso histórico.

Los datos, los acontecimientos, como "depósito histórico" deben ser leídos, interpretados para ahondar en ellos y convertirse en historia. En muchas ocasiones rechaza la idea de un pasado inmóvil, independiente de su interpretación. Solamente el hombre situado históricamente puede descubrir el valor profundo de los acontecimientos. Estos no son algo objetivo y neutro, sino que necesitan ser iluminados para dejar "transparentar el sentido oculto".

Cuanto más se piensa el pasado in concreto, menos sentido tiene el llamarlo inmutable. Lo que es independiente del acto presente y de la interpretación recreadora es cierto esquema de acontecimientos que no es sino pura abstracción. Ahondamiento del pasado - lectura del pasado. Interpretación del mundo en función de las

técnicas, a la luz de las técnicas. El mundo legible, descifrable.

Para Resumir diría que la creencia de un pasado inmóvil es debida a un error de óptica espiritual. Se me dirá: el pasado, considerado en sí mismo, no cambia; lo que cambia es nuestro modo de considerarlo. Pero ¿no hay que ser aquí idealistas y decir que el pasado no es separable de la consideración que de él se hace?

JM (DM 159)

A continuación Marcel propone el ejemplo de "Pedro y sus actos". Los actos de Pedro no son separables ni independientes de la persona de Pedro ni de la interpretación que renueva y recrea sus actos. La historia es lectura, ahondamiento, interpretación del pasado desde un presente que siempre está condicionado por la situación actual. La lectura del pasado nunca puede ser definitiva, siempre debe considerarse provisional y precaria y debe estar abierta a las diversas perspectivas desde las que pueden descubrirse aspectos inéditos. Nadie debe considerarse poseedor de la clave y del sentido de la historia.

Por esto, los acontecimientos históricos no deben ser objeto exclusivo de los historiadores y los periodistas. La filosofía debe decir su palabra sobre estos acontecimientos y debe prepararse metodológicamente para hacer su lectura de la historia.

La filosofía -dice Marcel- cuando no integra en su reflexión la historia en sus acontecimientos concretos y no sabe hacer de ellos una lectura crítica, se convierte en

algo vacío y estéril. Es necesario una transformación filosófica que parta como fundamento de lo concreto, existencial e histórico y sepa ascender o ahondar en busca de lo universal perenne y valioso. Esta es precisamente la filosofía que proponía Marcel.

El error consiste en imaginar que la Filosofía no debe preocuparse por el curso de los acontecimientos puesto que su papel es legislar en lo intemporal, y considerar los hechos contemporáneos con la misma indiferencia desdeñosa que en general testimonia un hombre ante la agitación de un hormiguero. Podría creerse que el hegelianismo y el marxismo modificaron sensiblemente las perspectivas desde este punto de vista. Esto es verdad sólo hasta cierto punto, al menos para los representantes actuales de estas doctrinas.

ME (MS 40)

La filosofía no puede desentenderse ni de la historia pasada ni de los acontecimientos actuales. Debe enseñar a saber leer en profundidad estos acontecimientos con honestidad, sin dejarse llevar del peligro de una visión deformada por las ideologías partidistas.

Así denuncia Marcel la falta de crítica histórica en el marxismo ortodoxo de la "audaz extrapolación de su maestro" al universalizar como teoría general, metafísica, las condiciones del análisis concreto histórico de la "situación de su tiempo en los países afectados por la revolución industrial".

También critica "la idea imprecisa y psicológicamente vacía de una sociedad sin clases" para enjuiciar y valorar

el dinamismo histórico social. No es la utopía negativa mitificada de modo irreflexivo, sino la plenitud positiva que se descubre a través de la reflexión lo que puede ser utopía realizable como meta de la historia. Una escatología empobrecida, reduccionista, jamás puede ser impulso teleológico para la acción histórica humana y así dar un sentido a la praxis.

A este respecto no sería exagerado decir que (el marxismo ortodoxo) se coloca en la peor especie de intemporal, en lo intemporal histórico, y esto es lo que permite decidir si tal acontecimiento o tal institución es o no conforme a lo que él llama el sentido de la Historia. Pienso, por el contrario, que una filosofía digna de ese nombre debe tomar una situación concreta determinada para captar sus implicaciones, sin dejar de reconocer la multiplicidad casi imprevisible de combinaciones a que pueden dar lugar los factores que su análisis ha descubierto.

(Ibid.)

Marcel ha repetido innumerables veces que la metodología propuesta por él en la reflexión ascendente a partir de los acontecimientos y situaciones concretas debe seguir un estricto rigor lógico -la dimensión técnica del pensamiento- si no quiere caer en la palabrería estéril y nebulosidad vacía. La universalización a la que tiende la reflexión "segunda" no puede proceder por saltos lógicos gratuitos e infundados que resten consistencia a su validez universal, es decir, metafísica.

* * *

El pensamiento de Marcel, lo mismo que su teatro, no es burgués, "instalado en cierto confort", satisfecho. Sería

peligroso hacer una lectura "blanda" de Marcel haciendo hincapié ingenuamente en su religiosidad, su mística o su poesía. La filosofía y la persona de Marcel están fundados radicalmente en el compromiso histórico. El compromiso es uno de los objetos centrales de su reflexión como pensamiento existencial. "On pourrait dire aussi que, dès le moment où nous entrons dans l'existentiel, nous voyons apparaître l'engagement". (PST 62)

El compromiso está en la raíz de su pensamiento. En la misma concepción del ser, del misterio, de la fidelidad, de la esperanza. El concepto de compromiso, en el pensamiento de Marcel, se funda en su arraigo en el ser y en la persona. No puede entenderse la persona si no es en relación con el compromiso. "Il est essentiel à la personne de s'exposer d'une certaine manière, de s'engager, et, par là même, d'affronter" (PST 126)

El compromiso es la respuesta a la llamada de todo aquello de lo que soy responsable de afirmar, defender, aumentar, desarrollar. Así la vida se convierte en compromiso y vocación.

Pero este compromiso tiene que encarnarse en la historia y en el momento preciso. Marcel ha repetido en muchas ocasiones que el compromiso tiene que encarnarse en el momento oportuno, en el "kairos". Dejar pasar la ocasión propicia por ceguera o pereza, es una forma de traición a la historia.

El porvenir humano no es algo que podemos esperar pasivamente, sino que es resultado del esfuerzo activo de la esperanza, que por ser creadora la podemos llamar revolucionaria. Eric Fromm ha recogido este mensaje fecundo de Marcel.

Pero el compromiso histórico nunca puede fundarse en ningún "mito". Cuando una utopía está vaciada, falsificada, deformada míticamente, contamina y falsifica la misma praxis. Ningún mito puede justificar la violencia, la muerte, la degradación y el envilecimiento de las personas en función de un pretendido sentido de la historia. Solamente son eternos e inviolables los valores que se hacen presentes y se manifiestan en el análisis de la persona en su plenitud trascendente.

Marcel, como profeta, jamás se cansó de repetir que el compromiso histórico que surge de la esperanza activa y comprometida, tiene que optar de forma absoluta en defensa de la vida "considerada no en sus manifestaciones, sino en su esencia, que es quizá cierta perennidad". Compromiso histórico es en última instancia compromiso con la vida en toda su extensión.

Se podría recurrir a un mito como el del fénix y decir que toda vida contiene en sí una promesa de resurrección. El acto por el cual la suprimo, aun cuando sea motivado, implica quizá la pretensión sacrílega de interrumpir cierto ciclo, o hasta ponerle un término absoluto. Matar es ante todo querer suprimir, es tratar como sujeto a destrucción lo que quizá es indestructible; verosímelmente es, pues, un acto a la vez sacrílego -hay que repetirlo- y profundamente

absurdo. (...) Un mundo como el nuestro, donde el asesinato se generaliza en proporciones casi increíbles, un mundo que parece fundamentalmente criminalizado, es necesariamente cada vez más impermeable a la esperanza.

ME (MS 291)

El filósofo como hombre inserto y comprometido en su momento histórico tiene que saber tomar distancia por medio de la reflexión metafísica que es reflexión crítica y valorativa para decir una palabra que infunda esperanza a sus contemporáneos. Para ello no puede repetir y adular la opinión conformista y acrítica de las masas manipuladas por los poderes fácticos. Su presencia histórica tiene que ser paradójicamente actual e inactual.

La inactualidad del filósofo consiste en saberse acercar a lo universal valioso, lo eterno, como luz que puede iluminar y descubrir esa segunda mirada que nuestro mundo necesita. Su neutralidad no sería más que la complicidad del silencio. La situación histórica que vive Marcel y la Europa de su tiempo no es una elucubración teórica, sino realidad sangrante, trágica, pero que aún no ha sido, por desgracia, superada históricamente.

Un porvenir humano edificado sobre el deliberado exterminio de millones de individuos no puede menos que estar corrompido en sus mismos principios y debemos rechazarlo con todo nuestro ser. Pero, ¿qué hay que entender exactamente por este rechazo? De ninguna manera se trata de articular profesiones de fe o firmar manifiestos, que no son más que gestos. Lo que debemos rechazar es la complicidad, aunque sea silenciosa, y esto quiere decir que nuestra acción debe situarse en una dimensión distinta.

(Ibid.)

La dimensión de la acción humana que sugiere Marcel no puede ser la que se deriva de una visión historicista, conformista y cerrada de la historia, sino esta misma historia descubierta, valorada y criticada desde un horizonte meta-histórico que pueda dar sentido a la vida humana. Esta realidad luminosa es el ser como misterio en el pensamiento de Marcel. Solamente desde esta perspectiva la historia humana es realista.

El sentido de la historia y el sentido de lo eterno no son realidades que se oponen excluyéndose mutuamente. Podemos descubrir el sentido de lo eterno en el mismo sentido de la historia para que la propia historia descubra su propio sentido.

Lo urgente en el mundo actual, dice Marcel, como misión de los filósofos consiste en ayudar a los hombres a "encontrar el sentido de lo eterno y oponerse a todos aquellos que pretenden orientar su vida en función de un pretendido sentido de la historia".

(Ibid. 292)

El verdadero filósofo debe ayudar a los hombres a descubrir el sentido de lo eterno en el mismo sentido profundo de lo histórico y concreto. Esta lectura profunda y lúcida es el pensamiento filosófico de Marcel.

4.5. Testimonio y misterio

Cuando acompañamos a Marcel en su itinerario filosófico vamos descubriendo cada vez con más claridad lo que entiende por misterio. Decíamos que muchas veces hace sinónimas de misterio expresiones negativas: no problematizable, no caracterizable, imposible, inobjetivable, infinito, inasible, inagotable, etc. Otras veces emplea expresiones positivas: plenitud, luz, realidad, ser, lo permanente ontológico, pléroma, presencia, etc. En otros textos la adjetivación intenta borrar la imagen de algo abstracto, intelectualista, tales son las expresiones "inagotable concreto" o "infinito existente".

Está fuera de duda que lo que Marcel quiere presentarnos no es un objeto como tal, sino una experiencia humana con poder evocativo, que pueda ser reconocida por quien se sienta implicado en ella. Este reconocimiento no es una simple lectura de lo que está delante de nosotros, -ante mí- sino dentro de nosotros, -en mí-. Va repitiendo constantemente que en la metodología filosófica que él propone, esta inseguridad e insatisfacción fundamental

constituye un elemento estructural de un pensamiento con poder de llamada, pero que las experiencias en que se funda no pueden repetirse cuando se quiera y delante de cualquiera.

Esta llamada o valor evocativo no se dirige al pensamiento puro, desencarnado, sino al hombre concreto, dotado de libertad, sentimiento y capacidad anamnésica. Es la consecuencia de su opción filosófica, la personalización del pensamiento. Tenemos que reconocer que es una opción revolucionaria para el momento histórico en que se atrevió a comunicar su pensamiento en sus escritos y conferencias.

De este modo, la experiencia del misterio es la experiencia de trascendencia, que, como vimos, no trasciende la experiencia. Tenemos experiencia de trascendencia cuando experimentamos la presencia de la realidad que se nos ofrece para ser reconocida y acogida "chez moi".

La originalidad del pensamiento de Marcel consiste, según me atrevo a interpretar, en que ha explicitado la "aquendidad" de la trascendencia, al no localizarla en un más allá, con fidelidad al sentido etimológico y como normalmente se entiende, sino descubriéndola inserta y casi identificada con la "exigencia ontológica". Su pensamiento tiene resonancias de la "inquietudo cordis" agustiniana.

Al analizar la relación entre pensamiento y ser se atrevió a decir que el ser, trascendente al pensamiento, es

simultáneamente inmanente al pensamiento. En las realidades humanas como dimensión del espíritu, la inmanencia y la trascendencia no pueden dissociarse, como se hace en el pensamiento abstracto. Se dan implicaciones, presencias, participaciones, que tienen la índole de inmanencias.

Así podemos decir que el sentir, el conocer, la libertad, el amor y el hombre mismo, son misterio. No pueden entenderse ni pensarse de modo cosificable. Se escapan a toda conceptualización rígida. Nosotros mismos estamos implicados en esas realidades.

Mientras el pensamiento objetivo y cosificador de una filosofía intelectualista trata de definir, aislar, disociar los conceptos, una filosofía dirigida a la realidad humana concreta y existencial debe reconocer la implicación mutua de las categorías con que tratamos de captar esa misma realidad. Es el único modo de acceder categorialmente a estas realidades.

Encontramos de nuevo en el pensamiento de Marcel su opción personalizadora en el análisis que hace del misterio y de la trascendencia como realidades que están "más acá", aunque esencialmente hagan referencia a un "más allá". Esta es la paradoja que intentaremos descubrir en el presente análisis.

En varias ocasiones nuestro filósofo se ha identificado con algunos análisis de Jaspers de forma explícita. Sabemos lo que significa el término "cifra" para descubrir la

presencia de la Transcendencia y el acceso a ella desde la existencia a través del "lenguaje cifrado" en la filosofía de Jaspers. Sin embargo, Marcel no incluye en su vocabulario el término "cifra", "signo", ni siquiera "símbolo" para hablar de la presencia de la trascendencia y del misterio. Prefiere emplear la expresión "testimonio" como trampolín de acceso al plano ontológico.

En la elección de los términos aflora la opción gnoseológica que a través de las categorías intenta comprender la realidad. Marcel excluye de su mismo vocabulario aquellos términos que suscitan resonancias del conocimiento abstracto, matemático, técnico, observacional.

El misterio, el ser, no se hace presente en una "cifra" que nos conduzca a su mero conocimiento. Se convertiría en un "enigma descifrado". Sería caer en la tentación de confundir el misterio con un enigma, con un problema o aporía intelectual.

Para Marcel, la trascendencia, el misterio, solamente pueden ser atestiguados. El testimonio es la única vía de acceso a la realidad del misterio, porque es el único modo de acercarse al ser.

Hay que reconocer la valentía intelectual de Marcel al hacer esta afirmación a favor del valor gnoseológico del testimonio. No solamente en nuestra época, sino en tiempos de Nietzsche el concepto de testimonio no solamente era rechazado, sino ridiculizado.

Leo en la obra de Gianni Vattimo, Las aventuras de la diferencia (1986. p. 44) unas reflexiones sobre la noción aparentemente anacrónica del testimonio.

Mientras que para Nietzsche, -dice Vattimo- el testimonio en su expresión máxima, el martirio, "es una tontería creer que con la sangre se puede demostrar una verdad. Al contrario: la sangre es el peor testimonio de la verdad; envenena hasta la doctrina más pura, la transforma en delirio y odio de los corazones. Y no sólo esto:(...) los mártires han hecho daño a la verdad, porque los idiotas y los ingenuos se dejan seducir por el martirio, concluyendo enseguida que una causa por la cual alguien afronta la muerte no puede no tener valor".

Y en efecto, el valor del testimonio no tiene sentido sino en un mundo humano y en las relaciones interpersonales. Jamás se podrá aludir al testigo en un mundo donde reine la sospecha, la desconfianza y todas las relaciones entre individuos se fundamenten en la verificación y sentido utilitario. Entre individuos cuyo motor profundo sean exclusivamente los instintos, no puede hablarse del acto de testimoniar. Solamente se es testigo entre personas.

En el pensamiento marceliano el testimonio es realidad vulnerable, que se esfuma si alguien no lo recoge. Para "poder ser reconocido como válido" necesita de una libertad personal que al acogerlo se convierta a su vez en testigo

Marcel se pregunta: "¿No sería propio de la esencia de lo ontológico el poder ser solamente atestiguado?".

La atestiguación es personal, hace intervenir la personalidad, pero al mismo tiempo se halla volcada sobre el ser, y esta tensión entre lo personal y lo ontológico la caracteriza. (...) Nótese que atestiguar significa no solamente testimoniar, sino invocar el testimonio de alguien. Hay aquí una relación triádica esencial.

JM (DM 123)

El misterio como realidad del espíritu no puede manifestarse sino a través de actos del espíritu, es decir, personales. Aunque podamos decir que la realidad, en general, no agota en nosotros su cognoscibilidad y es por tanto inagotable, con esta afirmación nos movemos solamente en la dimensión negativa. Sin embargo, la realidad personal como espíritu, en su dimensión meta-empírica, nos muestra testimonialmente la positividad del misterio cuya presencia presentimos y de la que en nuestra medida participamos.

Siguiendo su estilo de perforaciones, búsquedas, aproximaciones concretas y parciales que contagia al interlocutor, Marcel sigue preguntándose sobre la relación entre experiencia y testimonio y sobre la posible identificación entre estos dos conceptos o realidades.

Me preocupa mucho el problema del testimonio. La zona de testimonio, ¿no coincide con la de experiencia at large? Tendemos hoy a minimizar el testimonio y a no ver más que el enunciado más o menos correcto de una experiencia (Erlebnis). Pero si el testimonio no es más que eso, no es nada y resulta imposible; porque absolutamente nada puede garantizar que la Erlebnis sea susceptible de sobrevivirse y de confirmarse. Esto

coincide con lo que escribía yo ayer sobre el mundo como sede de la traición (consciente o no) y soy cada vez más consciente de ello.

JM (DM 122)

Como ampliará y clarificará más adelante, Marcel afirma que la experiencia en sí misma, en su dimensión subjetiva y sin relación a la comunicación a los otros y su encarnación en algo que sobreviva y se confirme, no es lo mismo que el testimonio. El testimonio tiene esencialmente estructura dialógica. Sólo puede ser ofrecido a alguien que quiera aceptarlo porque se fía y reconoce las garantías de fiabilidad del testigo.

La reflexión del pensamiento puro al enfrentarse con el problema del testimonio en general, está tentada a pretender afirmar que nunca puede darse realmente un testimonio válido.

Pertenece a la esencia de un testimonio cualquiera el poder ser puesto en duda. Tentación de extender esta suspicacia a cualquier testimonio posible, al testimonio en sí. ¿Es justificable tal actitud? Solo lo será si somos capaces de definir a priori las condiciones que debería tener un testimonio para poder ser reconocido como válido y demostrar luego que tales condiciones no se hallan realizadas o que por lo menos no se puede demostrar que lo están. Pero aquí, lo mismo que en el caso de la duda existencial, no puede tratarse sino de una devaluación principal de la memoria y de cualquier traducción conceptual que tenga por objeto esta Erlebnis, en sí indecible.

(Ibid.)

Marcel ha manifestado en varias ocasiones que la finalidad de su filosofía es sentar las bases, como si fuera

una semilla, de un pensamiento que otros desarrollarán. Hay que reconocer que la lectura de sus meditaciones hace brotar en nuestro pensamiento un sin fin de reflexiones que no se sabe si atribuir a Marcel o a nuestro propio pensamiento. Como ampliaré en otro lugar, la filosofía de Marcel podría denominarse con la expresión de Umberto Eco, "opera aperta". La estructura abierta de su estilo de pensar sugiere y suscita con su fuerza fecundante nuevos pensamientos como prolongación de los que nos ofrece nuestro filósofo.

En el texto citado anteriormente y en el siguiente, nuestro autor hace alusión a la memoria en relación al testimonio. Si la experiencia en sí indecible pierde su arraigo en la profundidad del ser y queda reducida a la superficie de nuestro conocimiento, no puede iluminar el problema del testimonio. Si la memoria se entiende en sentido agustiniano, como fuente primordial y originaria de nuestro conocimiento, se explica la afirmación de Marcel: "yo veo en la memoria un aspecto esencial de la afirmación ontológica". El testimonio exterior tiene su garantía, confirmación y validez en el "testimonio interior" que brota de las profundidades del ser, la memoria agustiniana, como confirmación testimonial de lo que hemos recibido por nuestros sentidos. Descubrimos de este modo la estructura triádica del testimonio.

El testimonio es una afirmación que apela a una realidad que garantiza la verdad de lo afirmado. Cuando

testifico ante alguien apelo a una realidad que confirma la verdad que yo afirmo: la realidad del hecho en sí, de la que apporto la prueba (sentido pragmatista), a la conciencia como memoria primordial del que me escucha (testimonio interior) o a Dios que es testigo de la verdad afirmada. En este último caso, según Bergson, sería el testimonio como palabra que se consagra a sí misma. La estructura del testimonio que en una primera observación presentaba estructura diádica, analizada en mayor profundidad, presenta estructura triádica.

Hay, no obstante, en todo eso algo que no me satisface y que no llego a formularme a mí mismo. Lo que veo claramente es que, contrariamente a lo que parece ser la actitud de un Grisebach, yo veo en la memoria un aspecto esencial de la afirmación ontológica. ¡Cuánto más próximo me siento a este respecto de Bergson y de San Agustín! ¿Qué es el testimonio, según Bergson? Sin duda, una consagración. Pero la misma noción de consagración es ambigua y habría que guardarse de interpretarla en un sentido pragmatista. Nótese que atestiguar significa no solamente testimoniar, sino invocar el testimonio de alguien. Hay aquí una relación triádica esencial.

JM (DM 123)

En la octava lección de Le Mystère de l'Être analiza Marcel con más profundidad la esencia del testimonio. Este análisis está incrustado en un contexto más amplio y de contenido explícitamente religioso, donde la fe, la gracia, Dios, son reverberaciones del concepto filosófico de testimonio. Me esforzaré en aislar este último concepto desde la perspectiva estrictamente filosófica.

En el plano que Marcel denomina pragmatista-empirista, el

testimonio connota dos núcleos semánticos de contenido personalista, el concepto de presencia y el de existencia. Desde la misma perspectiva empírica, solamente las personas tienen la posibilidad de testificar.

En el plano empírico, esta noción no suscita ninguna dificultad apreciable; decir que he sido testigo de cierta escena es decir que he asistido a ella, y esto significa que tengo, al menos, hasta cierto punto, conciencia de lo que ha ocurrido. De allí proviene una posibilidad activa de declarar un día, si es necesario, que estuve efectivamente presente cuando el hecho se produjo, y dar algunas indicaciones de lo que fué para mí su aspecto claro. Podría agregarse que se crea cierta conexión entre ese hecho y mi propia existencia, lo que me permitirá decir, si se trata el caso, al declarar ante el tribunal; tan cierto como estoy ante vosotros, ha ocurrido esto en mi presencia; no podéis recusar mi afirmación, como no podéis negar mi existencia hic et nunc.

ME (MS 267)

Pero a la palabra humana se le puede dar un sentido sagrado. Dios a través de la palabra de un hombre puede ser garante de la verdad de esa palabra. El juramento es la apelación a Dios como garantía de la palabra de un hombre que de este modo trae a Dios para compartir y consagrar el testimonio humano. El juramento sólo tiene cabida en un mundo donde tenga sentido lo sagrado y religioso. En un mundo secularizado no es posible realizar el acto del juramento. En la práctica actual esto se ha aclarado suficientemente.

Permanece, sin embargo, la capacidad de la palabra humana de ser considerada como algo sagrado, aunque no religioso. En un mundo donde se considere la intimidad la conciencia el honor y la misma persona como algo

inviolable, digno de todo el honor y respeto, la misma palabra humana sería la más profunda expresión del mundo de lo sagrado. Hay en casi todos los hombres la persuasión indistinta, pero firme, de que la palabra humana es apta para ser la manifestación del misterio sagrado.

La conexión entre el hecho, la palabra y la garantía de credibilidad solamente puede realizarse en un contexto donde la palabra dada se ofrezca entre hombres de palabra, es decir, entre hombres cuyo honor garantiza el juramento implícito en la palabra que se consagra a sí misma.

Esta conexión sólo mi palabra puede establecerla, pero esta palabra responde de sí misma y no os reconoce el derecho de ponerla en duda. Aquí interviene el juramento implícito en el acto de testimoniar, y que es la palabra consagrándose a sí misma. En un mundo en que ha desaparecido el sentido de lo sagrado, el juramento se torna imposible, no tiene sentido, y acaso habría que considerar en esta perspectiva la perversión de las instituciones judiciales de las que actualmente somos testigos.

ME (MS 267)

La palabra como testimonio exige un ámbito humano en que la palabra sea la expresión del ser existente como presencia encarnada. Dar crédito a esa palabra supone acoger como persona a quien me habla y reconocer su fiabilidad como un acto de generosidad y estima. Fiarse de alguien es amarlo de alguna manera.

Mientras que en el plano del conocimiento la palabra que el otro me dirige la acojo sólo condicionalmente, como

hipótesis que necesita verificación.

la hipótesis no puede ser otra cosa que una etapa previa en el camino del saber. No tiene valor sino en cuanto es susceptible de ser confirmada o desmentida por la experiencia. Puede agregarse que en uno o otro caso desaparece como hipótesis.

(Ibid. 272)

En la relación entre personas como personas "no puede concebirse nada semejante", el condicionamiento, aun inconfesado, destruye esa misma relación. Cuando ponemos una condición que dependa de una verificación o empírica o pragmática, hemos destruido la misma relación personal.

para comprenderlo basta recordar lo que es el crédito que abro al ser a quien amo. Sería absurdo decir: admito como hipótesis plausible que no me engañará. Si lo amo, afirmo apodícticamente que no puede engañarme. Desde luego puede ocurrir que me equivoque y que llegue a tener conciencia de mi error, pero esto no cambiará en nada el hecho de que tuve fe en ese ser, y esto en un sentido que trasciende toda suposición posible.

(Ibid.)

Acoger y reconocer el testimonio es coincidir en la profundidad de nuestro ser con aquella exigencia profunda que animaba al testigo. Sintonizamos con la misma fuerza, con el mismo espíritu que le impulsaba a testimoniar. De este modo el que acoge el testimonio personal se convierte en testigo.

Reconocer esos mismos testimonios en la plenitud de su significado es de alguna manera convertirnos nosotros mismos en testigos. Aun podría decirse que si los reconocemos es porque nosotros mismos estamos animados, aunque indistintamente, por esa exigencia a la que los testigos han respondido en forma total.

(Ibid. 273)

El testimonio es un acontecimiento donde se manifiesta el ser como luz. No puede disociarse el ser y su manifestación, como no puede separarse el ser de su presencia. La presencia es el mismo ser en cuanto se nos ofrece para ser acogido. Hay que rechazar, -dice Marcel- "la idea ficticia de cierta exterioridad del testigo con relación a lo que atestigua". El testigo es la presencia de lo atestiguado que por él se nos acerca y se nos ofrece. El testimonio como acontecimiento y como palabra es la presencia del ser que por implicar nuestra intimidad profunda y abrirnos al horizonte infinito es el misterio ontológico. No en su formulación nociónal abstracta, sino en su realidad concreta.

a medida que nos aproximamos al término aparente de nuestra existencia somos cada vez más capaces de percibir nuestra vida en una luz que deja transparentar el sentido oculto de los acontecimientos. Pero esa luz no se nos revela sino en tanto nos retiramos de esos mismos acontecimientos para penetrar cada vez más profundamente en una realidad que está sin duda más allá de la vida, aunque verosíblemente esta gracia sólo nos es acordada cuando lleguemos a desprendernos de nosotros mismos lo suficiente para no crisparnos en la espera ansiosa de lo que nos queda por vivir, como se cuenta febrilmente el poco dinero que aún nos queda antes de que desaparezca por completo.

ME (MS 275)

Este texto es de gran importancia para descubrir el auténtico pensamiento de Marcel no mediatizado ni deformado por lecturas incorrectas. En esta vida somos capaces de descubrir el sentido oculto de los acontecimientos que se revela como luz que nos ilumina en nuestro camino. Podemos profundizar en lo meta-histórico, lo eterno a través de los

acontecimientos históricos si somos capaces de retirarnos lo suficiente y ser permeables a la luz que irradian esos mismos acontecimientos. Esta permeabilidad está en función de nuestra apertura de espíritu y de mirada que nos hace vivir en la esperanza. Si en vez de vivir la esperanza vivimos en la espera ansiosa y angustiada de nuestra crispación egocéntrica, los acontecimientos históricos no serán para nosotros más que opacidad anecdótica.

Nuestro afán posesivo y nuestra cerrazón de espíritu nos impiden descubrir el mensaje que nos ofrece cada acontecimiento. En vez de ser transparencia del ser y del misterio, se convierten en noticias triviales y frívolas por las que pasamos sin que dejen huella en nosotros.

Sólo en esta perspectiva puede columbrarse en qué consiste la purificación a que me referí anteriormente. Purificarse es, en última instancia, hacerme cada vez más permeable a la luz, pero no es suficiente: es volverme cada vez más capaz de irradiar a mi vez.

(Ibid, 266)

La filosofía de Marcel se propone como objetivo contagiarnos de la misma clarividencia que él fué desarrollando en su propio itinerario existencial para descubrir en los acontecimientos y situaciones de la vida esa realidad presente, valiosa, inagotable e infinita que nos llama continuamente y que es el misterio. Su filosofía es mistagógica, nos conduce a descubrir y acoger la presencia del misterio en los detalles aparentemente insignificantes de la vida humana. La luz del misterio es

fuente de nueva significación.

La filosofía marceliana no se contenta con proporcionarnos datos e informaciones para que nosotros podamos jugar irresponsablemente con ellos como si fueran cosas utilizables. Quiere ser la compañía amigable que nos ayuda a abrir los ojos, la mente y el corazón y enfrentarnos con la vida como si ésta fuera una luz y una voz. Nos prepara al encuentro con el misterio aquí abajo, más acá de la muerte. Cerrarnos a esta luz y a esta voz es cimentar la prisión que libremente hemos elegido para vivir.

El inmenso servicio que debiera podernos ofrecer la Filosofía -desde luego retomo aquí los grandes temas platónicos- sería despertarnos cada vez más, desde este lado de la muerte, a esa realidad que nos envuelve seguramente por todas partes, pero ante la cual, por nuestra condición de seres libres, tenemos el tremendo poder de rehusarnos sistemáticamente. Todo nos muestra con creciente claridad que nos está dado cimentar la prisión en la que elegimos vivir. Tal es el espantoso rescate del incomprensible poder que nos ha sido confiado, más aun, que nos constituye como nosotros mismos.

(Ibid. 307)

Una filosofía que en su esquematismo miope se quede en la superficie de las cosas y los acontecimientos y considere al hombre simplemente como noticia del mercado sensacionalista, no será capaz de valorar con sentido crítico el mundo de los hombres. Jamás descubrirá el misterio del mal que hace su presencia en nuestra sociedad. Su ceguera y su silencio lo convertirá en cómplice de ese poder destructor de todo lo humano.

el mundo humano parece desgraciadamente

organizarse cada vez más como si esa asimilación (de nosotros a las cosas) pudiera efectuarse en forma total, sin dejar márgenes; parece que este fuera el estado de cosas hacia el cual tienden las ciencias aplicadas cuando están al servicio de un estado totalitario cada vez más radicalmente tecnocrático. (...) Observemos tan sólo que en esta situación el terror desempeña un papel predominante. Pero en rigor puede concebirse una mecanización de las relaciones humanas suficientemente radical para no ser necesario recurrir al terror, interviniendo éste, en última instancia, únicamente en el período de transición.

ME (MS 306)

Abrirse a la luz del misterio es hacerse capaz de irradiar esta luz alrededor nuestro y así hacernos testigos del misterio. Quien sabe descubrir la profundidad oculta de la realidad puede expresarla y comunicarla a los otros en sus palabras y en sus actos. Este descubrimiento no es vuelo angelista y evasivo, sino lucidez crítica para descubrir también la ausencia del ser, la deficiencia ontológica como presencia del mal en nuestro mundo. El testigo del misterio es profeta y hombre de acción encarnado en su compromiso.

Ser testigos del misterio es comprometerse en la acción creadora y revolucionaria de devolver a nuestro mundo la profundidad humana que realice las posibilidades del hombre como persona. Es luchar contra las fuerzas de dispersión y aniquilamiento como manifestación de las técnicas de cosificación, masificación y envilecimiento.

El filósofo no puede evadirse de esta responsabilidad de la que debe sentirse solidario de los demás hombres, sus hermanos. Es el compromiso histórico que debe afrontar con

coraje militante. "El coraje filosófico existe", dice Marcel.

La contemplación del misterio no es la mirada especular, ni la luz del Tabor, es realizar la acogida activa de la visión de la contemplación y el recogimiento marceliano que consiste en acoger dentro de sí para realizar la asimilación creadora de todo lo que el misterio nos muestra con su presencia. Es encarnar en la historia y convertir en acontecimiento histórico esta transformación interior del encuentro con el misterio. Es irradiar activamente la luz recibida en un mundo que en su deshumanización es destrucción y tiniebla.

lo que descubre una reflexión polarizada por la contemplación es que ese mundo está destinado a la destrucción. Es un mundo semejante el que debemos rechazar interiormente, aun si nos inmoviliza a la fuerza, aun si trata de triturarnos y físicamente lo consigue. Debemos reconocer que, en tanto no somos cosas, en tanto rehusamos dejarnos reducir a la condición de cosas, pertenecemos a una dimensión que puede y debe llamarse supratemporal.

(Ibid. 307)

En la medida en que luchamos para que la sociedad no sea un termitero, una fábrica, y nos resistamos a ser manipulados y explotados por el poder económico y político, nos manifestamos como pertenecientes "a una dimensión que puede y debe llamarse supratemporal". En ese compromiso y acción "experimur nos aeternos essa", como repite Marcel.

Si todo este panorama solamente fuera una "nostalgia del más allá" y la filosofía de Marcel fuera el canto de

añoranza de la patria distante, no merecería prestarle excesiva atención. Marcel nos conmina a tomar partido ante la urgencia de nuestra respuesta. Su filosofía es "inquietante" y aguijoneante. Olvidar esto o pasarlo por alto es realizar la gran traición a su obra. Por desgracia muchos lectores de Marcel, quizá inconscientemente, han sido traidores a su mensaje proféticamente actual.

La Metafísica, la Ontología deben dejar de ser el pensamiento de la razón pura que juguetea con la idea abstracta e inofensiva del ser. Deben ser el pensamiento del hombre integral, como persona, que se abre no a la totalidad de los entes, sino a la plenitud del Ser que nos desvela progresivamente su radicalidad de exigencia de plenitud participada en el hombre. El ser se manifiesta en sus modos de relación con el hombre: unidad, verdad, bondad, belleza, amor, justicia, no como trascendentales abstractos, sino como imperativos y manifestativos de la existencia humana.

a medida que atendemos a las solicitudes muchas veces tenues pero innumerables que emanan del mundo invisible, todas las perspectivas se transforman, se transforman aquí abajo, pues al mismo tiempo la vida terrestre se transfigura, se revisita de una dignidad que no le pertenecería si se la considerara como una especie de excrecencia colocada en forma aberrante en un mundo extraño al espíritu y a todas sus exigencias.

(Ibid.)

El subrayado del texto anterior es de Marcel. Pero yo quisiera recalcar este subrayado porque es aquí, más acá de la muerte, aquí abajo, donde recibimos las solicitudes del

misterio invisible, pero presente, y es aquí donde nos podemos abrir o cerrar con nuestra libertad y donde podemos encarnarlo con los actos de nuestro propio cuerpo.

Cuando encarnamos en nuestra palabra y acción el horizonte de valores humanos eternos, somos testigos de la eternidad en la misma historia de los hombres, pero solamente seremos reconocidos en nuestro testimonio por los hombres en los que anida la búsqueda y estima de estos valores.

Quiero poner fin a este capítulo transcribiendo estas líneas de Marcel con que termina su libro Le Mystère de l'Être. En ellas se transparentan su alma de filósofo y de poeta.

a partir del momento en que nos volvemos permeables a esas infiltraciones de lo invisible, nosotros, que quizá éramos al comienzo solistas inexpertos y por lo tanto pretenciosos, tendemos poco a poco a transformarnos en miembros fraternos y maravillados de una orquesta, donde aquellos que llamamos indecentemente "los muertos" sin duda están más cerca que nosotros de Aquel del que no puede decirse que conduzca la sinfonía sino que es la sinfonía misma en su unidad profunda e inteligible, unidad a la que sólo podemos esperar acceder a través de pruebas individuales, cuyo conjunto, imprevisible para cada uno de nosotros, es sin embargo inseparable de la propia vocación.

(Ibid. 308)

* * *

Al terminar este apartado surgió en mí una pregunta inquietante: ¿Hay en la existencia humana alguna experiencia que podríamos calificar de prototipo de la experiencia del

misterio aquí en esta vida, más acá de la muerte. "¿ici bas"?

Sorprendentemente para mí un acontecimiento concreto me lo ha desvelado de modo imprevisto. Unos amigos míos, Alicia y Eduardo me han llamado por teléfono comunicándome que les ha nacido su primer hijo. Le han puesto de nombre Alfonso.

Alicia es profesora de filosofía de la educación en una escuela universitaria de magisterio. Con ellos y otros amigos hemos charlado sobre la filosofía de Marcel y de modo especial sobre la experiencia del misterio. Siempre quedaba una zona oscura que yo no conseguía esclarecer, a pesar de mis esfuerzos.

Pero Alicia, en esa llamada telefónica, llena del gozo deslumbrante de su maternidad, me ha dicho resueltamente:

- Ahora ha comprendido perfectamente lo que significa la experiencia del misterio. Lo he descubierto en la experiencia de ser madre.

Después, charlando sosegadamente, hemos analizado algunos elementos de esta experiencia. La implicación del propio cuerpo, la sensación y el sentimiento de la presencia de un "tú" que anida en las propias entrañas. Sentirlo carnalmente. El proceso cada vez más explícito de su presencia corporal, sentido cenestésicamente.

La experiencia de una creación que supera la propia actividad y pasividad. Eclósión de lo inesperado, inmerecido y sorprendente. El desvelamiento de todo el sentido y

significación de la propia biografía.

La encarnación en el rostro maravilloso de un niño de algo que se abre a lo infinito y eterno. La presencia testimonial del mundo del espíritu que sobrepasa y desborda de modo inasible, informalizable. El futuro con todas sus posibilidades infinitas. Todo el amor de una vida en lo que tiene de don inmerecido y de donación libre.

Y toda esta experiencia integrando a toda la persona, en lo que tiene de apertura a los otros, especialmente a los más cercanos, a su esposo como partícipe existencial de esta misma experiencia que no es individualista, cerrada, sino personal, abierta. Experiencia coínónica, amorosa. Expresable solamente en balbuceos simbólicos, pero con necesidad de comunicarse como ofrecimiento de participación.

Yo he prometido a estos esposos que alguna vez escribiré algo sobre la metafísica de la experiencia tocofónica. Sería un estudio interesante, prolongación de las reflexiones de Marcel sobre el "misterio familiar" como "voeu createur". La opción creadora en la experiencia matrimonial fecunda es la protoexperiencia del misterio.

Pero también en estos días en los periódicos y en nuestra televisión ha aparecido una noticia sorprendente. Los norteamericanos han inventado un artefacto que colocado sobre el abdomen del esposo le hace experimentar la sensación del embarazo. Con esta sensación se intenta hacer partícipe de la experiencia de gestación.

Me gustaría escuchar el comentario de Marcel sobre este experimento, en aquellos coloquios informales de los viernes en la calle Tournon de París.

Estoy seguro de que nuestro filósofo se alzaría con pasión y ridiculizaría este experimento en el que se refleja la mentalidad infantil y pobre de unos científicos romos de profundidad metafísica. La experiencia reducida a la simple sensación, sin hondura personal y convertida en producto comercial es la prostitución de una experiencia profunda y sagrada. Es la trivialización vulgar de algo que solamente una persona concreta tiene la capacidad de abrirse en la libertad y en el amor. Solamente puedo dejar constancia de unas reflexiones que necesitarían una orquestación inagotable. En este momento entreveo que en esta anécdota aflora no sólo una metafísica, sino una teología de la maternidad como experiencia primordial del misterio. No sólo la mariología teológica, sino la misma polémica actual sobre el sacerdocio femenino se verían iluminadas por esta metafísica fundada en una experiencia humana concreta.

5. EXPERIENCIA DEL MAL

- 5.1. Realidad del mal
- 5.2. La presencia maléfica
- 5.3. Encuentro con el mal
- 5.4. El mal como misterio
- 5.5. Victoria sobre el mal



5.0. EXPERIENCIA DEL MAL

La filosofía de Marcel es un canto a la esperanza. Todo su pensamiento se dirige a irradiar y contagiar ilusión para luchar por una vida más plena, más humana. Pero no podemos decir que este pensador sea un iluso y revolotee sobre la dimensión trágica de la existencia humana en la que el dolor, el sufrimiento, la muerte y el mal tienen un lugar lamentablemente central.

Laín Entralgo al referirse a la filosofía marceliana dice que más que existencialismo es un "existirismo". Es una reflexión sobre el existir humano en el que mezclados y contrapuestos aparecen el amor, la esperanza, la alegría, los momentos de plenitud junto a la desesperación, el odio, la oscuridad, la muerte, el sufrimiento, el fracaso.

La experiencia del mal es el contrapunto, la sombra, que da a la vida humana su contraste y que obliga a la reflexión honesta y realista a no pasarla por alto y enfrentarse con ella con toda seriedad. En nuestro mundo los hombres sufren y mueren y el filósofo que quiera acompañarlos

en su camino de oscuridad con la lámpara encendida de su pensamiento y su palabra. tiene que decir algo sobre esta dimensión de la vida de los hombres, sus hermanos. Callarse y cerrar los ojos sería una traición.

Los filósofos contemporáneos de Marcel al enfrentarse con la realidad de la muerte, del sufrimiento y del mal, se han sacudido las manos y se han limitado a afirmar que todas estas situaciones son epifenómenos de la finitud del ser humano y de la nada que fundamenta y circunscribe la existencia. Con esta constatación parecía que podían quedar tranquilos, pues han dicho lo único que se podía decir.

Marcel se enfrenta con esta problemática e intenta penetrar hasta su profundidad abismal, hasta descubrir el misterio escondido en la realidad del mal tal como es vivida por los hombres concretos que sufren en la vida. Solamente pueden hacerse cargo de lo que supone esta experiencia los hombres que la han sufrido o han amado y participado del sufrimiento de los otros.

Aquí descubrimos el enfoque fundamental de la actitud filosófica de Marcel. Por medio de la perforación en la experiencia humana tratar de encontrarse con la realidad, no para quedarse en su contemplación especular, sino para recoger la posible luz con que poder iluminar la vida de los hombres. Sería la actitud filosófica de pragmatismo profundo derivado de un empirismo superior, experiencial.

Para un filósofo que piense con abstracciones y con la

razón pura, el mal no es sino la ausencia de un bien, es la pura negación. Esta solamente puede ser pensada y de este modo el mal, el sufrimiento, la muerte, han perdido su doloroso aguijón.

Marcel se acerca a los hombres que sufren y trata de auscultar los latidos del llanto o del silencio del dolor humano. Solamente después de haber visto y oído se puede reflexionar como filósofo. La fenomenología precede a la metafísica. El teatro de la vida antecede a la filosofía.

La experiencia del mal es una experiencia específicamente humana, puesto que el hombre no sólo sufre, sino que sabe y es consciente de que sufre. Se experimenta sufriendo y manifiesta su dolor a veces con el grito del llanto. San Agustín decía que al llorar en voz alta parece que buscamos que alguien nos escuche y nos ayude a soportar el dolor ante el cual nos sentimos solos e impotentes.

La experiencia del mal descubre la positiva vulnerabilidad del ser humano que es capaz de sentir la alegría, el gozo, la plenitud y también la tristeza, el sufrimiento, la desesperación. Así se manifiesta la radical indigencia y menesterosidad humana que necesita ayuda, compañía, amor. Pensar al hombre como autosuficiente, clausurado en su propia complacencia, es convertirlo en máscara caricaturesca.

Para recoger los análisis marcelianos sobre la experiencia del mal, diseminados por toda su obra, los he

agrupado en pasos sucesivos como un itinerario que nos conduzca a iluminar nuestra propia existencia. Así procuraré traicionar lo menos posible el pensamiento caminante de Marcel, siguiéndole con mis propios pasos.

1. Realidad del mal

El mal no es una abstracción de nuestra mente. El mal es una realidad que encontramos en la vida. Mientras haya hombres reales que sufran, la realidad del mal tiene cierta consistencia ontológica. Hay que enfrentarse con esta realidad con todo nuestro ser, con toda nuestra realidad. No podemos escamotear nada de lo que constituye esta realidad "global, maciza", diría Marcel.

Pero la realidad del mal no es la única realidad. El mal no tiene la última palabra. El hombre es capaz de desafiar esta realidad y realizar en ella una transformación ontológica. La actitud realista es la lucha decidida contra el mal, superando la actitud fatalista que acepta sin discusión la rendición desesperada.

Hay males con los cuales nos encontramos sin poder clarificarlos con nuestro pensamiento. La única actitud humana es el silencio que se abraza al dolor sin intentar saber. Sólo nos queda participar en la comunión del sufrimiento con los otros.

Pero hay sufrimientos y males que tienen como origen la mala voluntad positiva humana. Situaciones y sistemas

destruyen la vida y la dignidad de los hombres. No podemos callarnos y permanecer inactivos. La realidad del mal objetivo, exige de los hombres luchar para transformar esa realidad con todos los medios posibles. Pensadores y hombres de acción tienen que realizar una movilización en favor de la verdad y la justicia.

Marcel no fué un pensador que se evadiera de los males y las injusticias de su tiempo. Fué un profeta que desenmascaró estas injusticias y las fustigó con energía y pasión.

Desde la realidad del mal, Marcel se enfrenta con la misma libertad humana y no se desgafita en himnos laudatorios de la libertad del individuo a coro con los liberalistas, libertarios y libertinos, sino que denuncia la capacidad humana de convertir la libertad en fuente y principio de destrucción, de sufrimiento y de muerte. La libertad humana puede ser objeto de perversión radical y el pensamiento marceliano está marcado profundamente por un dramático sentido lúcido y crítico.

2. La presencia maléfica

La realidad del mal no es un objeto que está fuera de nosotros y que podemos pensar, manipularlo y domesticarlo. Es una realidad "presencial" que penetra hasta las profundidades de nuestra interioridad y que realiza una transmutación radical de nuestro ser.

El mal sufrido no es algo que está fuera de mí, está en mí, dentro de mí. La presencia maléfica inculca el veneno de la desesperación, del sufrimiento, como el enemigo que se infiltra en una ciudad sitiada. El aliado de este enemigo es la propia libertad que abre una brecha en el interior de nosotros mismos.

La presencia no es algo conceptualizable, objetivable. La presencia del mal como experiencia humana sólo puede ser pensada de modo simbólico como expresión de la persona en su totalidad.

3. Encuentro con el mal

El mal no es solamente presencia sino que es un encuentro personal. El mal se hace presente en una situación concreta, en una persona concreta, desde la cual realiza de modo negativo todo lo que Marcel había descubierto en el análisis del encuentro personal.

El encuentro personal realiza una transmutación interior que nos hace ser algo nuevo. El encuentro con el mal nos convierte en seres llenos de confusión. Todas nuestras convicciones se desmoronan. Nos experimentamos sumidos en la más profunda oscuridad como un encuentro en la noche.

El mal se presenta como un traidor que nos coge por sorpresa y del cual no podemos defendernos. Como si hubiera una inteligencia lúcida que nos hiciera sufrir.

Pero el mal se entroniza en nuestro interior cuando se convierte en odio. El hombre es capaz del odio gratuito, querido por sí mismo, porque puede realizar una afirmación de sí sacrilega y demoníaca.

El encuentro con el mal como acción de des-creación nos contamina de terror, como miedo paralizante y aniquilador; de envidia, como transformación en mal de lo que es bien para el otro; de resentimiento, como envidia agresiva; de hastío, aburrimiento y desgana de vivir. Toda la apertura y positividad humana puede destruirse y convertirse en negatividad cuando la realidad del mal se adueña del hombre y es acogida por su libertad.

4. El mal como misterio

El mal puede considerarse en su dimensión objetiva como disfunción de una realidad que puede ser estudiada, analizada y es susceptible de corrección técnica. Muchos males en el mundo humano son de esta índole y así tienen que ser tratados.

Pero el mal como experiencia humana nos descubre una perspectiva que no puede separarse del mismo existente. De tal manera se identifica con el mismo ser del hombre, que no es posible agotar su cognoscibilidad, sino que nos abre horizontes cada vez más amplios en los que nos experimentamos sumergidos e incluidos.

El mal como experiencia no sólo no es lo incognoscible

y lo oculto, como suele concebirse el misterio, sino que es algo que se identifica con la misma profundidad humana y se abre a las perspectivas inagotables que se ofrecen al hombre como posibilidades infinitas. Es la experiencia del mal como apertura a lo no conceptualizable y que solamente puede ser vivido y expresado en forma simbólica y supranacional. Es la experiencia vivida y que jamás puede ser expresada adecuadamente porque su realidad supera infinitamente la capacidad expresiva y cognoscitiva humana.

De este modo, en el hombre que sufre, que muere y fracasa se hace epifánicamente presente el misterio del hombre en su apertura y cognoscibilidad inagotable, encarnada en su finitud concreta.

5. Victoria sobre el mal

Las reflexiones de Marcel no son un juego inocente en el que la mente se deleita y se complace en sí misma. El pensamiento de nuestro filósofo es la respuesta a una llamada, a una vocación, para ayudar a vivir de modo profundamente humano. Por eso, en sus palabras habladas o escritas, se encarna a la vez una llamada dirigida a sus posibles oyentes o lectores para iluminar el camino de su vida.

La meditación de Marcel sobre la experiencia y el misterio del mal se orienta a descubrir las líneas vitales para luchar y alcanzar la victoria sobre el mal. De este modo realiza el compromiso de su vida, irradiar esperanza en

un mundo que ha perdido la ilusión por la vida auténticamente humana.

El mal puede vencerse de modo heroico, como los estoicos, soportándolo como si no existiera. Es el hombre que, superándose sobrehumanamente, ha perdido su propia humanidad.

El hombre que se abraza al misterio del mal, del sufrimiento y de la muerte y se abre a horizontes de comunión en el amor, no solamente no pierde nada de su humanidad, sino que se ha realizado como más hombre, como más humano. El hombre que así sabe sufrir se ha convertido en un testigo del amor.

La experiencia del mal como prueba es la revelación de lo que está oculto en la realidad humana y que a nosotros los hombres nos corresponde descubrir no sólo con nuestra mente, sino con nuestro corazón.

5.1. Realidad del mal

La filosofía de Marcel es una afirmación de la realidad. Es un realismo que se funda en las realidades que se hacen presentes en la experiencia humana. Esta experiencia no es algo meramente subjetivo y por lo tanto irreal. La razón profunda es que la persona es un sujeto abierto a la realidad, es la síntesis dialógica entre sujeto y realidad.

Entre las realidades que el hombre se encuentra en su existencia concreta descubrimos la que denominaremos con un nombre genérico: el mal. Con este nombre designamos una multitud de experiencias que tienen en común el provocar el sufrimiento humano, la desesperación, la rebelión, el odio, la muerte.

Para Marcel el mal es una realidad proteiforme. Se presenta de muchas formas, pero siempre como amenaza a la integridad del ser humano. Lo verdaderamente terrible en el hombre no es sólo que sufre, sino que es consciente y sabe que sufre. El sufrimiento como experiencia del mal afecta a toda la persona, hasta lo más profundo, provocando la

angustia y la desgana de vivir.

El mal es para Marcel sinónimo de la muerte. No la muerte en lo que tiene de cesación biológica, sino en lo que tiene de experiencia profunda. "...le mal et la mort peuvent être regardées en un certain sens comme synonymes" (ME II 145).

La experiencia del mal, de la muerte, va acompañada del sentimiento profundo de frustración. No hay palabras edificantes que puedan borrar esta experiencia de fracaso radical.

On m'apprend la mort prématurée d'un être aimé des siens et merveilleusement doué. Si je me refuse à opposer à cette réalité quelques clichés édifiants je reconnais bien que c'est là un mal; par cet événement, en effet, tous sont frustrés.

PI 177. VP 351

El mal, como la muerte, no es un concepto general o una realidad abstracta cuando hace sufrir a un ser concreto. Es una realidad concreta que destruye una vida concreta, tal amor roto brutalmente en lo que tiene de comunión íntima. Se trata de "la mort hic et nunc venant dévaster telle vie concrète, ruiner tel amour, interrompre brutalement telle communion" (PST 207).

La filosofía marceliana se enfrenta contra los pensadores que al encarar un problema centran su atención en su formulación abstracta, en su problematicidad desencarnada. En vez de dirigir su atención a las personas

concretas que sufren y tienen que luchar para superar el mal, hablan del mal en general.

La perspectiva de Marcel dirige la reflexión a un rumbo completamente distinto. Su reflexión comienza por la descripción fenomenológica de la problemática concreta en la que nos experimentamos insertos y atrapados. Desde lo concreto y hacia lo concreto la reflexión filosófica penetra en lo real.

La afirmación fundamental de la que parte Marcel para enfrentarse con el problema del mal, es que el mal no es una abstracción como simple exclusión del bien. El mal es real, tiene cierta consistencia y densidad ontológica. No es una ilusión subjetiva de la que se puede prescindir con alguna técnica espiritual como lo hace la secta de la "Ciencia Cristiana".

Il faut tout d'abord, me semble-t-il, que le mal soit reconnu comme présentant une certaine réalité, je dirai presque une certaine consistance.

ME II 180-191. VP 350.

El reconocimiento de la realidad del mal es un dato esencial del que debe partir todo el dinamismo de la vida auténticamente humana, la vida espiritual. Pasar por alto esta realidad instalados en un optimismo evasivo es traicionar la realidad humana.

Le mal est donc réel, et la reconnaissance de cette réalité est un élément essentiel de toute vie spirituelle.

MR 96. VP 350.

Hay que rechazar, dice Marcel, con toda energía la negación del mal en el mundo y en la historia de la humanidad. El que pasa por alto esta realidad es que se encuentra instalado en su bienestar y piensa que a todo el mundo le va y le ha ido siempre bien.

Cuando esta evasión se convierte en afirmación ante los demás, en pretensión polémica, es una "prétention mensongère" y aberrante.

Hay un modo de neutralizar la atención hacia la realidad del mal. Es la comparación con algún dato estadístico como entidad macronumérica. Entonces la realidad concreta del mal aparece como insignificante y sin relevancia. No se la tiene en cuenta.

Si ante los asesinatos, las muertes por hambre, el problema de la violencia, decimos que no sigue creciendo el índice de estos sucesos o que no superamos la media europea, puede ser un modo de insensibilizarnos ante esta realidad en lo que tiene de consistencia en sí misma, independientemente de toda comparación relativizadora.

Esta evasión estadística sólo es comparable con las evasiones espiritualistas como deformación de la conciencia religiosa en la beatería farisaica. Es la misma actitud burguesa revestida de otra expresión más sutil y más moderna.

El mal hay que abordarlo, dice Marcel, "dans l'esprit

de la philosophie existentielle", es decir, de modo realista, encontrándose con él como seres humanos, preguntándonos con toda sinceridad "comment nous, êtres humains, nous rencontrons le Mal, et ce qu'il est possible de dire de cette rencontre" (PST 193-194)

La realidad del mal tiene su fundamento en el ser humano que sufre y que se experimenta penetrado hasta lo más profundo por la acción destructiva del mal. La consistencia ontológica del mal se manifiesta en la existencia concreta del hombre que sufre.

Si tomamos con toda seriedad la existencia humana no podemos negar esta realidad sin cometer una evasión irrisoria. El mal, el sufrimiento, acechan continuamente al hombre y lo convierten en un ser continuamente amenazado. Esta amenaza no tiene su origen sólo en su finitud, sino en su positiva vulnerabilidad, es decir, en su capacidad de sentir en su relación con los otros, tanto el gozo y la alegría, como el dolor y la tristeza.

El ser humano como vulnerable, como amenazado, lo hace existencialmente indigente, indefenso. Toda imagen del hombre que desconozca esta condición, está negando su realidad y le está ofreciendo un engaño destructivo.

Todo orgullo prometeico y toda "hybris" se derrumba ante la presencia del mal. Toda ideología que exalta al hombre como omnipotente, imparable y capaz de superar todos los obstáculos con su voluntad de poder, tiene que callar y

enmudecer ante el inocente que sufre. Este silencio ante la realidad del mal es la constatación de que no podemos evadirlo, sino que hay que contar con su presencia en el mundo de los hombres. El mundo humano es un recinto donde hay siempre una puerta abierta para el mal y el sufrimiento.

Ante esta realidad del sufrimiento humano se vuelven a oír como un estribillo las afirmaciones de Marcel. Al hombre no se le puede tratar como una cosa, como una máquina, que en medio de una planificación mecanicista se puede explotar indefinidamente. El hombre tiene una capacidad limitada de aguante y resistencia. No solamente física, sino psíquica y espiritualmente. Hay un momento en el que el hombre no puede más y se agota, se cansa, se desespera y se rebela ante el sufrimiento, el dolor y la explotación.

Ante esta realidad siempre amenazante del mal,

la seule voie qui demeure ouverte est celle du paradoxe, au sens de Kierkegaard, celle d'une double affirmation qui doit être maintenue dans sa tension: le Mal est réel, nous ne pouvons récuser cette réalité sans porter atteinte à ce sérieux fondamental de l'existence qui ne peut être contesté sans qu'elle dégénère en un non-sens ou en une espèce de bouffonnerie affreuse; et pourtant, le Mal n'est pas réel absolument parlant: nous avons à accéder non à une certitude, mais à la foi en la possibilité de le surmonter, no pas abstraitement (...) mais hic et nunc...

PST 212-213.VP 358.

Hay que mirar la realidad humana, nos dice Marcel, con toda su seriedad y tragicidad. No se puede hablar de esta realidad desde una actitud frívola y desde la trivialización

sistemática propia de los instalados en su "dolce vita". No todo es diversión, nos diría Pascal.

Hay que contar con esta realidad del mal y del sufrimiento humano que está afectando en cada instante a millones de seres humanos y de los que nos debemos sentir responsables y solidarios.

Pero, paradójicamente, el mal no es la última realidad, el mal no tiene la última palabra. Los hombres deben mantener la certeza y la fe de que el mal no es algo invencible. Tenemos que defendernos del fatalismo que nos paralizaría en la lucha contra el mal.

Podemos superar el mal y esta actitud de lucha manifestaría los quilates de nuestro espíritu, la calidad humana de nuestra existencia.

La paradoja de la realidad del mal nos hace ser realistas, es decir, solidarios ante los sufrimientos, las injusticias que trituran al ser humano y al mismo tiempo nos defiende del conformismo que acepta como inevitable el sufrimiento ante el cual creemos que no se puede hacer nada.

La realidad del mal tiene sus raíces profundas que hay que descubrir. Podemos preguntarnos, ¿por qué sufren los hombres?

Hay sufrimientos ante los cuales no tenemos respuestas. Sólo el silencio que acoje el dolor humano es la única respuesta. Hay momentos en los que lo que urge es abrazarse al

que sufre sin pretender saber. La actitud apofática es la única sabiduría. Es la única actitud verdaderamente humana.

Pero esta no es la única respuesta. Hay muchos sufrimientos y dolores cuya fuente es la misma voluntad humana. Es la libertad humana la que segrega injusticia, insolidaridad, explotación de los hombres, reduciéndolos a la miseria. La realidad del mal tiene sus raíces en la mala voluntad, en la perversión de la libertad humana. Hay hombres y sistemas que hacen sufrir y destruyen a los hombres y, como solidarios, todos nos debemos sentir culpables.

El filósofo como profeta debe hacer oír su voz. Denunciar el mal en el mundo no sólo es misión de los predicadores y los políticos en sus discursos de propaganda, es cometido y debe ser contenido de los pensadores. El filósofo que se instala en el olimpo de "ninguna parte", dirá Marcel, sobrevolando el mundo humano como si fuera un hormiguero, despreciando el sufrimiento humano, ha traicionado su vocación más profunda.

Pero si el filósofo defiende como sistema una concepción del hombre individualista, insolidario, atento exclusivamente a su satisfacción del instante, está colaborando activamente con las causas profundas del mal. Es el problema de la complicidad de los filósofos que tanto preocupaba a Marcel ante las injusticias de su tiempo.

Existe un mal voluntario. Es la voluntad humana como

raiz y causa del mal. "...il peut y avoir une volonté du mal (et nous en voyons des exemples très précis partout)" (RMM (1947) 410). Podemos descubrir a nuestro alrededor multitud de ejemplos donde la mala voluntad aparece claramente. Es el acto positivo donde se busca el destruirse o destruir a otros. El hombre es capaz de buscar como un bien el perder, pervertir y aniquilarse y dirigir a otros esta misma acción. Si miramos la realidad humana en la historia y en la sociedad, descubriremos "une volonté de se se perdre (ou, ce qui en un sens revient au même, de perdre autrui)" (EA 34. VP 353).

La libertad humana en toda su grandeza y su fuerza se puede dirigir contra ella misma. En vez de reconocerse en su valor y dignidad, puede negarse, desconocerse. "il y a une liberté qui se méconnaît et en se méconnaissant se nie, et nous avons dit déjà qu'elle est la racine du mal" (FP 106. VP 353). es la capacidad de perversión radical del hombre como manifestación de un misterio de iniquidad.

Una antropología realista tiene que contar sin evadirla esta posibilidad humana. No sólo hay que constatar esta realidad, sino que hay que emitir un juicio valorativo tajante: es la perversión radical del ser humano.

Entre las manifestaciones de esta perversión. Marcel señala algunas que no son simplemente posibilidades teóricas, sino realizaciones que a veces son exaltadas por algunos filósofos contemporáneos como valores positivos

humanos.

La búsqueda obsesiva de la sinceridad y espontaneidad sin tener en cuenta el daño moral que puede originarse a los otros. La exaltación libertaria de la libertad donde el individuo es dueño absoluto de usar y abusar de todo lo que considera suyo. Es el "jus utendi et abutendi". La exaltación perversa de sí mismo, unido a una concepción degenerada del ser humano, donde todo da lo mismo, todo tiene el mismo valor, nadie puede juzgar, pues se niega o desprecia el juicio ético y se considera como algo trasnochado. Es la negación positiva de la experiencia moral como limitación de la autonomía absoluta del individuo que crea arbitrariamente sus valores sin tener en cuenta a los demás que no son más que enemigos objetivadores del sujeto. En estas descripciones que Marcel repite en muchos de sus escritos podemos entrever la imagen del hombre que propone Sartre y que todavía muchos aplauden calurosamente.

Concupiscence de la sincérité, idolatrie de la connaissance intime, exaltation perverse liée à l'analyse dépréciatrice de soi; autant d'expressions synonymes qui désignent un mal unique: l'aveuglement qui permet au moi d'ignorer la volonté cosmique d'amour à l'oeuvre tout ensemble en lui et hors de lui.

EA 344. VP 353.

Es la negación y desprecio de la voluntad cósmica de amor que se manifiesta en el mundo como constitutivo de su propio ser.

5.2. La presencia maléfica

Uno de los análisis más profundos en el pensamiento de Marcel, que se encuentra disperso en toda su obra es el de la experiencia de presencia. Es uno de los puntos de confluencia donde aparecen enfrentados los conceptos de existencia y objetividad, fundamentales en la filosofía marceliana.

La presencia no es una realidad objetivable, es una experiencia de la existencia humana. Para hablar de la presencia hay que emplear el lenguaje experiencial. El lenguaje observacional es insuficiente.

La presencia no es solamente cercanía física. Podemos estar tan cerca de alguien que estemos tocando su cuerpo en el metro o en el ascensor y sentirlo lejos de nosotros. En cambio, nos podemos encontrar a muchos kilómetros de distancia de un ser amado y sentirlo muy cerca de nosotros.

De este modo la persona no se circunscribe a los límites de su cuerpo físico, sino que crea un ámbito de presencia que se extiende a todo aquello donde se ejerce su

influjo y donde suscita presencia ofrecida. Es la pregunta que se hace Marcel por medio de sus personajes teatrales: "¿Dónde termina una personalidad?"

La presencia, dice Marcel, "est une réalité, un certain influx", podemos hacernos permeables a esta influencia, no podemos suscitara a nuestra voluntad.

La presencia va acompañada de un sentimiento específico que hace que el ser presente penetre en el interior de la persona que acoge tal presencia como "chez soi".

Sin embargo, no podemos decir que la presencia sea sólo un sentimiento. Es la persona total la que se siente y experimenta penetrada por esa realidad. En el sentimiento se percibe una experiencia más amplia y profunda.

La presencia entre las personas tiene que ser recíproca, es compenetración. Debe intervenir la libertad. Para que alguien se haga presente a mí, yo tengo que abrir las puertas de mi intimidad, acogerlo en mi interior.

Por todo esto, cuando alguien intenta penetrar en mi interior, hacérseme presente sin que yo acepte esta presencia, experimento el sentimiento de intromisión de un extraño que viola mi intimidad.

Este análisis de la experiencia de presencia nos puede servir para descubrir la experiencia de la presencia del mal como invasión destructiva de nuestro ser personal.

Y es que la realidad del mal no es algo que pueda objetivarse y pueda ser comprendido fuera de nosotros. El mal tiene una estructura relacional. Siempre afecta a un ser concreto no como objeto de conocimiento, sino como presencia que penetra en lo más profundo del ser. El mal pensado, objetivado, deja de ser mal. Para ser mal tiene que ser sufrido en carne propia.

Por esto, la experiencia del mal encuentra la profunda imposibilidad de expresarse y comunicarse si no es por medio del lenguaje simbólico. Como toda experiencia profunda es imposible reducirla a esquemas conceptuales.

El mal se hace presente de modo inasible, no conceptualizable, en razón de su ubicuidad. Está en todo, está en mí, dentro de mí. Es difícil situarse en relación a esta presencia que no se puede localizar y que se escapa siempre de nuestro intento de captación racional.

Ne progresserions-nous pas déjà sensiblement en évoquant, non point du tout un objet, mais une certaine présence dont le propre serait justement insaisissable et cela peut-être en raison de son ubiquité, du fait qu'elle est partout, et d'abord en moi. On comprendra dès lors la difficulté à me situer par rapport à cette présence.

RMM (1947) 408.VP 446.

Esta presencia provoca angustia porque es una amenaza difusa, que no se puede delimitar. En la experiencia del mal se realiza una compenetración indelimitada entre lo interno y lo externo y es el origen de nuestra confusión.

El hombre amenazado es, pues, comparable a

los defensores de una ciudad sitiada: nunca pueden sentirse seguros de que el sitiador no tenga cómplices dentro de la ciudad misma. Se siente traicionado, y la inquietud que experimenta en presencia de esta traición, sospechada, pero no evidente, viene a sumarse a su confusión. Esta palabra, confusión, es aquí muy importante. Incluso creo que es la primera que debe subrayar quien pretenda plantearse la cuestión del mal. Y, al contrario, si hace abstracción de ella, se coloca por ello mismo fuera de la situación concreta del ser humano frente a frente con el mal.

FTC 178

Así como la presencia benéfica penetra dentro de nosotros y nos renueva y reconforta desde dentro de nosotros mismos, la presencia maléfica nos penetra inoculándonos el veneno de la angustia, de la confusión y de la desesperación. Marcel repite que el mal en tanto es mal para mí en cuanto me encuentro "frente a frente" como ante un enemigo con el que tengo que luchar.

Pero lo terrible de este enemigo es que puede tomar posición dentro de mí como el traidor que penetra en la ciudad sitiada. No tengo posibilidad de defenderme. Este enemigo cuenta con todas las garantías estratégicas para aniquilarme.

Lo verdaderamente estremecedor de la presencia maléfica, lo que produce esta esencial confusión, es la imposibilidad de delimitar las perspectivas de dentro y de fuera. El mal cuando es sufrido por el existe concreto no puede descomponerse en un dentro que sería lo subjetivo y un fuera que sería lo objetivo. Por afectar a la persona

integral es una realidad desgraciadamente innegable y es modificación interior de la propia subjetividad.

El sufrimiento físico, dice Marcel, es el prototipo de todo sufrimiento. Por hacerse presente por la mediación de mi cuerpo, yo no puedo separar mi cuerpo poniéndolo del lado de la objetividad y separarlo de mí, de la subjetividad, puesto que yo soy mi cuerpo.

Por mi cuerpo, el sufrimiento físico se identifica conmigo, de modo que yo no puedo decir que tengo un sufrimiento, sino que sufro.

En el Diario Metafísico (1928-1933) dice Marcel:

He visto claramente la conexión que existe entre el problema del sufrimiento (y sin duda del mal en general) y el problema de mi cuerpo. (...) el problema se plantea con una agudeza tanto mayor cuanto que el sufrimiento invade mi ser más totalmente, y por otra parte, cuanto más ello es así, tanto menos puedo escindirlo en cierto modo de mí mismo y tomar posición ante él; se adhiere a mí, se identifica conmigo.

DM 142.

No podemos pensar el mal, el sufrimiento, como algo que existe fuera de mí y adviene a mi existencia como "integridad previa de mi ser". Esto se ve especialmente en la enfermedad, en el dolor físico. Prosigue Marcel: "cuanto más me afecta un sufrimiento, tanto más arbitrario es el acto por el que yo planteo este sufrimiento como exterior a mí y soportado accidentalmente".

Conceptualizar el mal como abstracción o como cosa

subsistente en sí misma, diría Ricoeur, sería convertirlo en un "falso concepto" que habría que desmontar para acceder a la experiencia de su integridad originaria. Más que la conceptualización es la simbólica la que nos puede transmitir estas experiencias.

Este es el lenguaje que emplea Marcel para acceder a la experiencia del mal. Presencia, hacerse presente. Es el modo de expresar una experiencia por medio de una metáfora del lenguaje interpersonal.

Estas páginas del Diario terminan con estas frases de Marcel que dan un tono confidencial y cercano a sus reflexiones:

Todo esto, sin embargo, no lo veo por el momento sino como a través de un velo; espero que éste no tardará en desgarrarse.

DM 143.

El velo de la problemática del mal se desgarrará cuando hemos sufrido realmente y entonces no estaremos en condiciones de hacer un discurso sobre el mal, sino de lamentarnos, quejarnos y llorar con alguien que nos comprenda y nos acompañe en el dolor.

De este modo la filosofía que intente acercarse a la experiencia del mal tiene que descender del pensamiento "en general" y recuperando el poder de la imaginación sin la cual no hay acceso a lo concreto, participar de la experiencia del hombre que sufre.

...creo que eso que se llama, sin duda

impropiamente, el problema del mal sólo puede ser abordado en el seno de una comunicación concreta de ser a ser. El problema se desnaturaliza, incluso se puede decir que pierde toda su significación, desde el momento en que se le transforma en una cuestión académica. Esto podría expresarse en un lenguaje más técnico diciendo que el problema del mal no concierne en ningún caso a lo que Kant, y otros después de él, han llamado el pensamiento en general.

FTC 186.

La presencia del mal y del sufrimiento en el mundo y en cada hombre puede ser la gran llamada a la filosofía para que metodológicamente se capacite para mirar de cerca las situaciones existenciales y poder decir una palabra al hombre que sufre. El filósofo debe recordar que su palabra puede tener un valor parénético para el mundo de los que sufren. Pero si la crítica etiológica del hombre que piensa descubre las raíces del mal voluntario en la sociedad, tendrá que arriesgarse a la denuncia profética con "fierté".

Si el filósofo, diríamos con Marcel, sólo está preocupado de sus problemas como funcionario, de su prestigio como profesional o de la cuantificación económica como productor con éxito de venta pública, no podrá decir ni una palabra al que experimenta la angustia del mal sufrido.

Nuestro filósofo repite en muchas ocasiones que el comienzo de la reflexión filosófica supone un malestar semejante al enfermo que en medio de la fiebre busca en la cama una postura idónea para aquietar su incomodidad atormentadora. Al final, cuando encuentra esta postura, se

siente calmado y puede respirar con más sosiego. La reflexión filosófica es el esfuerzo por conseguir un respiro en medio de la inquietud de los problemas de la existencia.

Marcel decía de sí mismo como filósofo que se experimentaba cargado en su propio ser por las inquietudes y angustias de los hombres, sus hermanos, y trataba de aportar una palabra de ayuda y esperanza.

La filosofía no puede acceder ni siquiera racionalmente a la problemática del mal y del sufrimiento humano si no incluye en su misma reflexión todos los aspectos integrantes del hombre que piensa. La misma reflexión queda mutilada y desvitalizada y por ello mismo mutila y deforma el objeto de esta reflexión. La problemática profunda, es decir, el misterio del mal, se convierte en algo irrisorio y sarcástico si no es acogido en profundidad por un hombre que piense con todo su ser.

5.3. Encuentro con el mal

El análisis de Marcel sobre la experiencia del mal no se detiene en la superficie, intenta penetrar aún más en este núcleo experiencial. El lector se puede sentir afectado personalmente porque se experimenta descrito en la propia experiencia biográfica.

No es suficiente afirmar que el mal, el sufrimiento, es algo que está presente como amenaza a nuestra integridad física o moral. El mal es una realidad con la que nos encontramos personalmente como nos encontramos con alguien que a través de este encuentro nos desvela un horizonte sorprendente e inesperado.

Podemos estar convencidos de la existencia del mal, podemos saber la desviación moral de ciertas acciones y hasta podemos haber cometido un acto del cual nuestra conciencia nos reprimina su maldad ética. En ninguna de estas situaciones podemos decir que nos hemos encontrado con el mal.

El método de Marcel para acceder a las profundidades de

una experiencia humana es la dramatización. Es encarnar esta experiencia en una situación concreta. Así solía aconsejarlo a los jóvenes estudiantes que acudían al filósofo en busca de orientación en sus reflexiones. Les invitaba a dramatizar, a colocarse en el lugar de ese ser determinado, enzarzado en un problema que le afecta profundamente.

...tienen que dejar de ser simplemente un conferenciante que habla en el aula de una Universidad y, por tanto, reconozcámoslo, en un medio irreal. Sólo así dispondrán del único criterio que permite reconocer si, en su exposición, han dicho algo real o se han contentado con simples palabras.

FTC 176.

Es completamente diferente pronunciar un sermón o un discurso sobre el encuentro personal con el sufrimiento, con el mal, o hacerse cargo con la imaginación y el sentimiento para ponerse en el lugar del hombre concreto que se siente herido por esta experiencia dolorosa.

Para realizar esta dramatización, Marcel refiere el ejemplo de un niño que ha tenido plena confianza con sus padres, especialmente con su madre. El sabe que no hay que mentir, que eso está mal, aunque él haya mentido algunas veces. Sin embargo nada de esto es propiamente la experiencia del encuentro con el mal.

Supongamos ahora que ese niño sorprende un día a su madre en flagrante delito de mentira. De golpe todas las consideraciones que he formulado sobre la amenaza o sobre la sensación de haber sido traicionado encontrarán su exacta aplicación. Ya no sabrá literalmente en qué punto se encuentra, puesto que comprobará que el ser mismo en que

deposibaba su confianza le ha traicionado, incluso que su fuente de valores estaba encenagada.

FTC 130.

En el momento en que el mal moral se ha encarnado en un ser tan querido y tan cercano se le presentan al niño una infinitud de preguntas que puede sugerir otra infinitud de respuestas y todas ellas implicadas y embrolladas entre sí. Los españoles diríamos que "estamos hechos un lío".

¿Tenía tanta importancia lo que me decía mi madre? ¿Creía ella de veras lo que me decía? ¿Ha realizado tal acción sabiendo que estaba mal? Si es culpable, ¿puedo seguir teniendo confianza total en ella? ¿Puede seguir siendo mi madre como yo la consideraba y la quería?...

El niño, prosigue Marcel, aun a sabiendas que él había obrado muchas veces mal, "no se había encontrado todavía con el mal". El mal no había constituido aún un encuentro personal. No se había encarnado en una persona concreta. La oscuridad de sus reflexiones podrían terminar con un lamento profundamente doloroso:

...mi madre ha ocupado en mi vida un lugar irreprochable. Esto no significa necesariamente que ella me haya dicho que lo fuera. Pero para mí era natural que se conformase, quizá sin esfuerzo y por naturaleza, a estas reglas que trataba de inculcarme. Acabo de descubrir que no es así ni mucho menos. Por lo tanto, me encuentro ante una verdadera traición e ignoro totalmente cómo debo interpretar esta traición. En consecuencia, estoy desorientado. He caído en medio de la noche cuando hasta ahora todo había estado lleno de

luz para mí.

FTC 131.

El encuentro con el mal, cuando se ha realizado a través de una persona concreta con la cual se realiza un encuentro personal, tiene un poder de penetración existencial que me envuelve y me penetra de modo difícilmente expresable, porque es una experiencia profunda personal.

Esta experiencia, dice Marcel, presenta algunas notas que cada uno puede evocar en la historia de su propia vida.

La experiencia de confusión. Todas nuestras convicciones y seguridades se desvanecen. No sabemos cómo orientarnos para comprender el sentido y los límites de esta situación. No sabemos expresar lo que nos sucede, lo que sentimos. Desconocemos la actitud que debemos adoptar y a quién podemos acudir para pedir ayuda.

La experiencia de oscuridad. Marcel repite que el encuentro con el mal "es un encuentro en la noche". El carácter tenebroso envuelve y penetra en las profundidades de la mente que nos hace perder el equilibrio como si la oscuridad hiciese temblar el suelo que pisamos. Es el vértigo y la desorientación de sentirse sumergido, arrollado y arrastrado por un torbellino que nos devora engulléndonos para aniquilarnos.

La experiencia de traición. Lo propio del mal es cogernos desprevenidos, sorprendernos cuando menos lo

esperábamos. Esta sorpresa terrorífica nos petrifica, nos deja inermes. No podemos defendernos porque no acabamos de comprender cómo ha podido suceder. A veces, la violencia del mal se acerca a nosotros por donde menos podíamos sospechar, por medio de las personas donde teníamos toda nuestra seguridad y confianza. Por esto, el dolor, la decepción y la amargura trituran más profundamente nuestros sentimientos. Esta sensación de desengaño, de decepción, nos arrastra a desconfiar ya de todo el mundo, a desesperar de todo, de nosotros mismos, de los otros, de Dios.

El hombre religioso puede experimentar a veces esta desesperación viendo al mismo Dios como traidor que se ríe de nuestro dolor con rostro impasible. Así la experiencia de traición conduce a la desesperación más absoluta.

La experiencia de traición, dice Marcel, reviste a veces el carácter de alevosía. De intención maléfica. Como si hubiera una inteligencia lúcida que se complace en hacer sufrir lo más cruelmente posible, del modo más refinado.

El encuentro con el mal sufrido "produce de pronto un vacío incomprensible" no podemos localizar ni la razón, ni los motivos ni el agente.

Marcel propone otro ejemplo de un joven rebotante de salud y de energía, con la ilusión de un futuro feliz. De pronto se declara un cáncer de evolución ultrarrápida. Todas las esperanzas, todas las ilusiones se derrumban en un instante. Justo cuando todo hacía sonreír y esperar, la

misma esperanza ha sido abortada con la alevosía maligna que parece que se complace en hacer sufrir.

He aquí, a mi entender, un ejemplo tan preciso como es posible hallar de lo que he llamado el encuentro con el mal, con la imposibilidad de localizarlo exactamente o de interpretarlo. Lo que equivale a decir que nos encontramos en lo que podíamos denominar lo existente puro; esto es, en un elemento cuyo dominio se nos niega en cierto modo sin que se pueda determinar, claro está, quién o por qué se nos niega.

FTC 182.

Me ha llamado la atención la expresión marceliana "existente puro" para denominar la realidad del mal, pues es algo que se escapa de toda categorización conceptual, pero que existe en la existencialidad humana y cuya conceptualización siempre es inadecuada e insuficiente.

El acceso a la realidad del mal como existente puro solamente puede realizarse por la experiencia pura, vivida por uno mismo, o por la apropiación de la experiencia ajena que hacemos nuestra por medio de la imaginación, del amor, de la endopatía, de la compasión existencial. Esta compasión existencial no puede confundirse con la compasión ética. Esta es la que se puede pedir a todos como actitud solidaria ante el dolor ajeno. Es un acto de voluntad. La compasión existencial no está siempre a nuestro alcance. Es una forma de participación sentida, como la describe Marcel. Es la participación que hunde sus raíces en las profundidades del sentimiento y que no depende totalmente de nosotros poderla tener.

La lectura de Marcel en estos análisis sugerentes de la experiencia de la sorpresa desgarradora del mal, cuando más amor, más ilusión y más alegría gozábamos junto a una persona que nos abandona por la muerte o por otras causas aún peores que la muerte, tiene un poder evocador profundo. El lector revive en el recuerdo todas y cada una de las experiencias que ha sufrido en la vida. ¿Podemos decir que este poder evocador es la contaminación poética de la filosofía? Quizá tendremos que afirmar que es una filosofía que llega hasta las profundidades del hombre porque ha sido extraída de esas mismas zonas profundas del hombre donde el sentimiento es una realidad iluminadora de nuestro ser.

Hay otra característica de la experiencia del mal, según Marcel, y que refleja un aspecto de su antropología. El hombre es un ser amenazado porque su integridad siempre está en un equilibrio inestable y dinámico. El existente humano es un ser itinerante y siempre amenazado.

Sólo existe el mal, si no me equivoco, para aquellos seres susceptibles de sentirse amenazados. Esta amenaza, claro está, no tiene por qué expresarse en palabras. La amenaza verbal no es más que una forma particular de la amenaza. Pero hemos de preguntarnos cuáles son las condiciones estructurales sin las que no hay amenaza posible. (...) Sólo está expuesto a la amenaza el ser cuya integridad es susceptible de verse comprometida o lesionada. (...) Puede tratarse de la integridad orgánica, pero también de una integridad moral o espiritual.

FTC 177.

Esta amenaza del mal frente al hombre hace que las reflexiones sobre la realidad del mal no solamente se dirijan

hacia el exterior, sino que nos ayuden a estar alertas al mismo interior del hombre.

¿Habrá que decir, como se sentiría uno tentado a hacer en principio, que la amenaza, en cuanto tal, es siempre exterior al ser amenazado? Si se reflexiona sobre ello, no parece que se le pueda aplicar este término de exterioridad, al menos si lo interpretamos espacialmente. Yo puedo sentirme amenazado por mi propio interior, ya se conciba éste orgánicamente, ya como una fuerza o unas fuerzas cuyo control se me escapa, pero que me es imposible localizar fuera de mí mismo. Esta ausencia de control posible es importante y se revela como un índice esencial de amenaza.

FTC 178.

Dentro del mismo hombre existe la fuente de una amenaza continua contra él mismo. No solamente está amenazado por el mal sufrido y padecido, sino que está amenazado por el mal que puede convertir al hombre desde su interior en agente del mal. Esta sería la realidad del odio.

Aquí nos encontramos con la oscuridad más absoluta. Quizá nos neguemos a admitir que el ser humano sea capaz de odiar sin razón, sin motivo. Sería el odio gratuito, querido por sí mismo como voluntad de des-creación.

Pero Marcel nos recuerda que la historia de los hombres está manchada por el mal y esta constatación trágica no podemos ocultarla. Los hombres han matado, han torturado, han pervertido, han humillado, han despreciado a otros hombres. Pero lo que es peor aún, han empleado los medios más sofisticados, han aplicado los descubrimientos científicos para hacer todo más eficazmente. Y se han gloriado de ello como

de una hazaña grandiosa.

En el fondo del existente humano, dice Marcel, descubrimos la exigencia ontológica. Es el impulso, la inquietud, la aspiración, el instinto de ser, de plenitud, de amor, de ser reconocido en la propia existencia. Desde este impulso interior, el hombre camina en busca de todo lo que participa de esta plenitud de ser. Es el camino hacia la luz que todo hombre normal aspira a realizar.

Pero podemos descubrir, y Freud lo ha descubierto en sus observaciones del psiquismo humano, un instinto tanático, un instinto de muerte que le impulsa a destruir y destruirse. Es la negación, la destrucción, la muerte como placer. Es el componente sado-masoquista que no sólo la psicología empírica y el psicoanálisis puede detectar.

Más allá del mundo empírico, la condición humana parece que ha sido afectada como por un cataclismo, dice Marcel, que ha entronizado el mal, el egoísmo, el odio, en el corazón mismo del hombre. Pero aún se puede afirmar que la estructura del ser humano permite que el hombre sea capaz de la perversión total, convirtiendo en principio positivo lo que es negación radical.

Se puede por tanto preguntar

si un être ne peut pas appartenir au Mal, à la Haine, au Démon. Il faudrait, je crois, se garder de nier ceci à la légère; il semble bien que notre structure permette ce qu'il faut regarder comme une perversion total, puisqu'il peut se faire qu'un être humain se consacre comme à un principe positif à ce

qui n'est que la radicale négation.

RI 64. VP 353.

Quizá podríamos preguntarnos si el que odia se ha encontrado con el mal o simplemente se ha identificado con el mal. Instalarse en el odio como un bien positivo y entregarse a él con entera libertad, es la "afirmación de sí sacrílega y demoníaca" en expresión durísima de Marcel.

La experiencia del mal presenta otra característica que atormenta nuestra existencia. Es el miedo como defensa desesperada ante la presencia del mal. Podemos afirmar que el miedo, como decían los antiguos, es una pasión del apetito irascible que nos defiende del mal inminente. El miedo positivo prepara al hombre para la lucha contra el mal. La emoción del miedo dispone al hombre para la huida, el ataque, la defensa.

Por esto, podemos decir que la reacción del miedo denota un funcionamiento normal de nuestro psiquismo. No hay que avergonzarse del miedo, porque puede ser un componente de la valentía y del coraje.

Pero el mal puede ser tan desproporcionado, tan sorprendente, que origine la experiencia del terror. Este es el miedo transformado en emoción paralizante. Cuando el miedo se convierte en terror quedamos paralizados, petrificados. Es la simbólica de la mujer de Lot, convertida en estatua de sal.

El miedo terrorífico tiene un poder fascinante, un hechizo subyugante. El mal como amenaza desbordante nos posee de tal modo que es imposible no mirar y esta mirada petrifica como la Medusa.

Esta paralización es el equivalente de la aniquilación. Es la aniquilación funcional. El terror pone al adversario fuera de juego, se le deshace como enemigo. Esta aniquilación paralizante hace imposible la defensa, hace imposible la lucha.

Las consideraciones anteriores, guiados por la mano de Marcel, nos conducen a descubrir la realidad del terrorismo como encarnación de todo lo que hemos dicho de la realidad del mal.

El terrorismo es la ciencia y la técnica puesta al servicio del terror como miedo radical e integral. Se puede decir que en la historia siempre ha habido múltiples formas de terrorismo, pero en la actualidad la ciencia moderna está aliada con la acción terrorista.

Las ciencias de la conducta han descubierto las reacciones de la sociedad ante ciertas acciones ejercidas sobre ella. Se pueden calcular los resortes que, puestos en funcionamiento, producen un efecto cuantificado de antemano. Se investiga con toda precisión las circunstancias en que se comete un atentado y produce una mayor conmoción social.

El atentado terrorista es un acto de propaganda, de

presencia social. Después de un atentado donde las víctimas sean vistas y reconocidas por una cantidad mayor de ciudadanos, la entidad política que reivindica el atentado tiene asegurada la publicidad. La reacción del hombre masa no es siempre la repulsa ética. Especialmente si esa sociedad positivamente ha sido degenerada con otra propaganda de ceguera y anestesia moral, que es otra forma de terrorismo aún más profundo. Siempre existe un núcleo más o menos amplio de descontento social que el atentado terrorista capitaliza a su favor.

La acción terrorista es la utilización de la violencia física para conseguir una acción psicológica o un adoctrinamiento político. Es un modo de demostrar la debilidad del estado o del sistema que, aparentemente omnipotentes, pierden todo su poder ante el atentado realizado por sorpresa.

Sintonizando con la línea de pensamiento marceliano podremos definir el terrorismo como "la violencia concreta ejercida al servicio de una abstracción". Es matar a hombres concretos para luchar a favor de la libertad, la autonomía, la autogestión, la independencia. Es la inversión y perversión ontológica donde el hombre concreto es sacrificado, negado ontológicamente en aras de una entidad abstracta, creada por el hombre. Aunque no difiere entitativamente de otra aberración análoga: matar y explotar en función del dinero o del poder.

El encuentro con el mal, según Marcel, como todo encuentro, no se queda en la frontera de nuestro ser. Penetra en nuestro interior y realiza una transmutación profunda, "du dedans", desde dentro de nosotros.

De modo conciso, en sintonía con el pensamiento marceliano, podemos seguir analizando algunas de las actitudes que brotan ante la presencia y el encuentro con el mal.

Podemos descubrir la envidia como inoculación maligna. Es la mirada del bien ajeno como un mal para mí. Es la enemistad ontológica. El ser del otro y lo que es bueno para él, convertido en mal para mí. No hay nada en común entre el otro y yo, no hay comunidad de ser. Hay conflicto en la profundidad del ser. Lo que es bien para el otro, por ello mismo es mal para mí y por esto se convierte en tristeza, en amargura, en dolor. La envidia consume de tristeza por la sola existencia del rival en su ser y su tener.

La envidia se convierte en pasión por desposeer, expoliar, quitar todo aquello que revista algún brillo o poder del otro. Es la incapacidad de admiración y alegría por la bondad, la belleza ajena. Cuando la envidia se desarrolla en el plano espiritual, cuando el bien espiritual del otro se convierte en sufrimiento y dolor para mí, se ha destruido en su raíz la capacidad de recuperación del espíritu. Es la aniquilación espiritual.

El resentimiento es la envidia agresiva. Es la mezcla

explosiva de odio y de envidia. El resentido se experimenta despojado de poder y de ser por el rival. El resentido se siente justificado en su odio por la injusticia que descubre o imagina proveniente del otro. Tiene la mirada entenebrecida y proyecta la oscuridad de su mirada hacia el otro.

El odio resentido no sólo destruiría al adversario, lo torturaría. lo haría sufrir, lo degradaría hasta lo más abyecto. Marcel descubre, ya lo hemos visto, que el torturador físico o moral alberga en el fondo envidia y admiración hacia su víctima. El resentido tiene una lucidez luciferina para perfeccionar sus "técnicas de envilecimiento".

El resentido reconoce su bajeza moral, experimenta su propia abyección. Nietzsche lo ha descrito con mano maestra y certeramente. El resentimiento es la rebelión de los débiles, de los que reconocen su propio fracaso.

Lo espantoso del resentimiento es que puede revestir formas sutiles e inconscientes y que puede desbordar el plano individual y socializarse, colectivizarse. La lucidez del resentimiento consigue contagiarse, irradiarse, convertirse en propaganda, en ideología, en cultura de un grupo, de un partido, de la masa.

Yo admiro el teatro de Marcel porque lo considero una propedéutica para descubrir en profundidad lo dramático y la comicidad de la vida. Si dirigimos una mirada crítica a nuestra sociedad, nuestra televisión, nuestros periódicos y

revistas. no es necesario mucho esfuerzo para descubrir el resentimiento como vicio nacional incurable. Es difícil curar una enfermedad cuando el enfermo presume de su dolencia y la luce como si fuera un vestido de última moda.

Pero Marcel tenía también un gran sentido del humor y nos dice que de pequeño padecía ataques de risa histérica ante las situaciones grotescas de la trivialidad social. En el fondo de muchos personajes famosos se descubre un resentimiento que sólo aparentemente logran disfrazarse de lo pedante, lo cursi y lo "cutre". Hay un tono triste y amargo en su jovialidad descarada y provocadora.

Podemos terminar esta apartado aludiendo a otros efectos originados por el encuentro con el mal. Son el hastío, el aburrimiento, la desgana de vivir.

El hastío es la inapetencia ante la vida. Se ha perdido el gusto por la vida, por lo que ésta se ha convertido en disgusto y repulsión. Es la repugnancia por la vida y por todo lo que es signo de vida. Marcel no solamente se lamenta de que "la vida ya no es amada" sino que se ha convertido en "sale blague".

El hastío es una forma de desesperación donde desaparece del horizonte vital todo lo que merezca la pena ser tomado en serio. Es el hastío y desencanto de tantos de nuestros jóvenes que en expresión marceliana "ya no creen en nada ni en nadie", pero que los hemos adiestrado a divertirse, pasarlo bien, matar el tiempo y algún día poder

ganar mucho dinero con poco esfuerzo.

Aquí podríamos descubrir el aburrimiento y su paliativo la diversión prefabricada y comercializada. El aburrimiento es la monotonía de lo siempre igual, de la "rutina cegadora" de la que habla Marcel. El aburrimiento es oscuridad deprimente y aniquiladora. Es la ceguera ante todo lo que pueda iluminar la vida y hacer descubrir aspectos nuevos y creadores. Es la incapacidad de descubrir el interior de las personas con quienes se convive.

Marcel hace suya la frase: "Francia padece un mal metafísico, Francia se aburre", que yo suelo repetir como un eco: "España sufre una enfermedad mortal: España se divierte".

Pero no debemos proseguir más por este camino sombrío de la experiencia del mal. Los análisis de Sartre y Camus son de gran lucidez y exactitud, reconocidas personalmente por Marcel. Sería la fenomenología de la aquendidad del infierno.

5.4. El mal como misterio

La antítesis problema-misterio puede ser trivializada y convertirse en un juego de palabras. Puede considerarse de modo superficial, en una primera mirada y vaciarse de contenido. No es de extrañar que algunos filósofos se quejen de la filosofía de Marcel como sembradora de misterios por todas partes. Quien así habla no ha entendido ni una palabra del pensamiento marceliano, no ha captado la fecundidad de su mensaje.

Estos dos términos no son categorías encasilladoras de la realidad por el conocimiento objetivista, sino dos perspectivas del pensamiento existencial. Existe el problema del mal. Existe el misterio del mal. Lo cual quiere decir que la realidad del mal puede descubrirse desde dos aspectos formales diversos.

La realidad del mal como problema es la realidad en su objetividad observable, cuantificable, cuyas causas debemos investigar para resolver tal problema, siguiendo el principio clásico: "sublata causa, tollitur effectus".

La enfermedad es un mal objetivo, un "vicio de funcionamiento", diría Marcel. El médico tiene que enfrentarse con la enfermedad en su ser objetivo, realizar un diagnóstico etiológico y aplicar la terapia adecuada para la curación objetiva, restableciendo el funcionamiento normal del organismo. El médico como médico debe ejercer su función terapéutica con toda objetividad científica. Ni Marcel ni ningún pensador cabal pueden negar esta perspectiva.

Pero aún desde la perspectiva médica, el enfermo no es solamente un organismo en disfunción somática. El enfermo en su complejidad psico-somática exige para restablecer su funcionamiento normal la acción terapéutica sobre estas dos realidades del hombre concreto. La acción directa sobre la realidad bio-química o la acción quirúrgica sobre esos tejidos vivos. Pero necesita que se tenga en cuenta la otra dimensión innegable de su realidad individual, la dimensión psicológica. El médico en su objetividad científica debe tener en cuenta y actuar en consecuencia sobre este aspecto del enfermo. Más aún, el médico como persona necesita para ejercer su misión de manera adecuada acercarse al enfermo que también es persona y establecer una relación interpersonal. Entonces el médico actúa con una objetividad integral y mediante su acción puede resolver el problema de la enfermedad y conseguir la curación.

De igual modo, la observación sociológica puede descubrir algunos males sociales, tales como el desempleo,

las injusticias sociales en la distribución de la renta, la violencia, la incultura. Todas estas realidades objetivas observables son un mal objetivo y que deben resolverse de modo objetivo. Es la acción humana en su dimensión técnica cuya necesidad es innegable. Ni Marcel, ni ningún pensador pueden soslayar esta realidad.

Pero existe otra perspectiva que se descubre desde una reflexión más alta o profunda. Es la realidad del mal en cuanto tiene una relación conmigo como persona, en cuanto constituye una experiencia personal. Para pensar o expresar esta relación real es necesario hablar otro lenguaje que hay que saber interpretar.

Marcel al hablar de la enfermedad la denomina "modalidad de la presencia". Es un concepto existencial que nos descubre la experiencia del hombre enfermo que sostiene con su enfermedad una relación semejante a la que se tiene con un enemigo, con un aliado, con un compañero, con un amigo. Son las diversas actitudes existenciales que el hombre puede tener ante la enfermedad.

Desde esta perspectiva la enfermedad no está como un objeto fuera de mí, como una cosa que puedo manipular. Está en mí, dentro de mí, está conmigo. No hay modo de separar conceptualmente lo exterior de lo interior.

La enfermedad me abre un horizonte de valores, de posibilidades, de realidades que se hacen presentes de modo simbólico en el acontecimiento de estar enfermo. Aquí se

sitúa la realidad del misterio como experiencia que me incluye, me penetra y al mismo tiempo me desborda, me sobrepasa infinitamente en su apertura a un horizonte inagotable. Es la realidad presente en la interioridad humana como apertura a lo inagotable, incharacterizable.

El mal, la muerte, la enfermedad y las experiencias profundas ante su presencia no pueden agotarse en su cognoscibilidad como objeto de la ciencia sociológica o psicológica sino que las perspectivas de la reflexión metafísica se abren a una amplitud cada vez más inmensa. Este es el horizonte del misterio.

Ante el misterio no podemos situarnos como un observador imparcial y neutro que se dispone a poseerlo con su conocimiento y clasificarlo como un "specimen" de una colección. Ante el misterio sólo cabe la actitud personal de apertura, acogida, de transformación de sí. El misterio exige de nosotros, no la paralización de nuestra reflexión intelectual, sino un cambio de metodología para penetrar en lo que tiene de profundidad luminosa y cálida o tenebrosa y fría. No es la razón pura, la razón racionante, la que puede penetrar en el misterio, sino la razón simbólica, poética, de la persona integral.

El mal como misterio se hace presente al existente humano no como algo exterior, sino como realidad que circunda y se filtra en la interioridad transformándola negativamente. Decíamos que el mal presente inocular e

inyecta el veneno del odio y de la desesperación. Pero este veneno solamente es tal si encuentra como aliada la libertad. El odio solamente es odio si es aceptado libremente, si se ha realizado la rendición libre y personal.

Estos presupuestos, repetidos musicalmente en diversas tonalidades y orquestaciones, nos conducen a analizar las diversas actitudes que podemos tomar ante el misterio del mal.

Una de las actitudes posibles es la rebelión. Es el "homme revolté" de Camus. El misterio del mal presenta al ser humano un horizonte absurdo. Las preguntas del "¿por qué?" y "¿para qué?" no solamente no tienen respuestas sino que ni siquiera pueden ser formuladas. Es el sin-sentido de la existencia humana que no puede distinguir si el mundo es absurdo y por consiguiente el hombre es absurdo o es el hombre el que es absurdo y por lo tanto su mundo es absurdo.

En un mundo absurdo donde el mal radical se visibiliza en el hecho de la muerte humana, la libertad misma pierde su significación. Si el mal triunfa con la muerte, la existencia humana pierde su sentido y se convierte en absurdo. Así se expresan con singular vigor Sartre y Camus. Si la libertad queda sometida a la muerte radical, no es más que una ilusión trágica, una pasión inútil. Si la muerte y la libertad humana no se sitúan en un horizonte de eternidad,

no pueden tener un sentido pleno. Así lo pregunta con toda seriedad A. Camus: "¿Qué libertad puede haber en sentido pleno, sin garantías de eternidad?" (Le mythe de Sisyphe, 81).

Sin embargo, aún en este contexto donde todo es absurdo, -reconocen estos autores- siempre queda algo que tiene sentido y cuya certeza es invencible e inextirpable: amar al pobre, al niño que tiene hambre, al que sufre. Todo esto tiene sentido en contra de todos los absurdos.

Marcel ante el misterio del mal se pregunta "comment le Mal doit être surmonté". Cómo nosotros, seres humanos, podemos enfrentarnos con esta realidad misteriosa y que por ello nos rebasa por todas partes.

En todo misterio lo primero que encontramos es el escándalo de nuestra razón. Nos enfrentamos con un choque brutal de dos realidades o dos conceptos que se oponen antagónicamente. Esta antítesis suscita en nosotros la experiencia del absurdo, por la incompatibilidad de estos conceptos antagónicos. En una primera mirada el misterio es absurdo porque los conceptos con que intentamos aprehenderlo se aniquilan recíprocamente. Es el fracaso y la insuficiencia de la razón abstracta.

Pero en la medida en que profundizamos más allá de los conceptos y tratamos de acceder a la experiencia expresada en esos conceptos inadecuados e insuficientes, nos encontramos con la paradoja, en sentido kierkegardiano, es

decir, con una síntesis dialéctica de la aparente antítesis. Es la síntesis profunda donde la realidad aparece en una nueva luz en la cual la antítesis aparentemente absurda descubre no sólo la compatibilidad, sino la complementariedad enriquecedora. Todo misterio sólo puede ser expresado en formulación paradójica. La paradoja del misterio ilumina aspectos profundos y ocultos de la existencia humana que la primera mirada, de la razón ingenua, hubiera despreciado con desenvoltura precipitada.

Para emprender esta reflexión sobre el misterio, podemos enfrentarnos con la realidad del mal siguiendo el pensamiento marceliano. Podemos descubrir lo luminoso de la paradoja del mal.

El mal puede presentarse ante nosotros como un obstáculo, como una dificultad que hay que superar en la vida. Aquí se sitúa la dimensión objetiva que hay que tener en cuenta y sobre la que hay que ejercer nuestra acción sin preguntarnos sobre su esencia metafísica.

Recordemos de nuevo el ejemplo marceliano sobre la acción del médico y de las diversas actitudes del enfermo.

Il est de toute évidence que le medecin qui lutte contre la maladie et contre la mort n'a aucunement à s'interroger sur leur essence métaphysique. Il est conforme à sa vocation de les regarder l'une et l'autre comme irréductiblement mauvaises, et par là même de les combattre avec tous les moyens dont il dispose.

HCH 95. VP 357.

El médico contempla el mal en su dimensión objetiva.

como un obstáculo que hay que superar sin necesidad de hacer más preguntas ni de buscar otras perspectivas. Pero el enfermo, además de esta entrega al médico,

pourra, sinon tout le temps, au moins à certains moments privilégiés lui apparaître comme un obstacle.

Ibid.

El misterio del mal puede ser enfrentado como simple obstáculo objetivo que hay que superar o como un camino por el que hay que transitar. Mientras que el concepto expresado en el término obstáculo es de orden observacional y objetivo, el término camino es una metáfora del lenguaje experiencial.

El obstáculo tiene una primera significación física, objetiva, que puede trasladarse metafóricamente a todo aquello que presente alguna dificultad que hay que superar saltando por encima de ella como un caballo en su carrera de obstáculos.

Ya desde niños nos han colocado en situación de superar ciertas pruebas como obstáculos, en los exámenes, cuya finalidad sólo es manifestar y hasta cuantificar nuestra capacidad, destreza o habilidad.

Pero podemos considerar el mal como un camino por el que hay que transitar. Hay que penetrar con todo nuestro ser por la oscuridad del mal como se penetra en un túnel o por un bosque y así, a través de esa oscuridad, no solamente "surmonter" el mal, sino "transmuer" el mal, porque nosotros

cambiamos en nuestra actitud espiritual y somos capaces de transformar el mal no en un bien, sino en "principe susceptible d'irradier amour, espérance et charité" (HH 142).

El misterio del mal, como todo misterio, solamente puede ser clarificado por la reflexión desde dentro de él, experimentándonos sumergidos, y desde esta profundidad, mediante el recogimiento reflexivo, abrirse a la luz que se nos ofrece para penetrar en ella no por medio del pensamiento calculador, sino por medio del pensamiento meditativo, como también nos diría Heidegger.

El misterio como revelación del ser, nos revela el ser de nosotros mismos, es el espejo donde se refleja la profundidad oculta y desconocida de nuestro propio ser.

El encuentro con el misterio, aunque sea el misterio del mal, como todo encuentro que afecta a la persona, tiene un valor ontofánico que desvela la profundidad del hombre que se abre al misterio como en la apertura recíproca del encuentro interpersonal.

Pero podríamos dirigir una mirada al fondo oscuro del horizonte inagotable que nos descubre el misterio del mal. Es la realidad cuyo simbolismo se encuentra en casi todas las culturas religiosas. Es lo diabólico, lo satánico, como simbólica del mal positivo, consciente, activo.

Marcel se preguntaba si el hombre se podía entregar al

Mal, al Demonio, al Odio y se respondía a sí mismo que esto no podía ser negado a la ligera. El hombre, dice Marcel, es capaz de entregarse al mal como si fuera un bien positivo. El hombre es capaz de convertir el mal en un bien para sí. De este modo, el hombre que ama el mal como un bien se ha convertido en una encarnación de lo satánico.

De hecho, los estudiosos del tema están descubriendo en nuestros días y podemos leer reportajes escalofriantes en nuestras revistas, de los diversos movimientos en los que el satanismo es una realidad sociológica que preocupa a los responsables de la acción policial. El fenómeno del satanismo actual exige un estudio muy complejo de índole interdisciplinaria.

Pero podemos preguntarnos, ¿qué hay detrás de estos fenómenos, qué puede decir el filósofo?

Marcel se pregunta si se podría hablar de una naturaleza del mal. Hay que reconocer que sus palabras nos desconciertan y nos plantean una infinidad de nuevas preguntas.

Mais de telles remarques peuvent-elles contribuer à nous éclairer sur le mal? Je ne voudrais pas dire sur la nature du mal, car il s'agit de savoir précisément si le mal il comporte quoi que ce soit qui puisse être regardé comme une nature; je serais bien plutôt porté à dire, usant ici d'un néologisme, qu'il est plutôt une dé-nature.

RMM (1974) 407. VP 355.

La naturaleza del mal como "des-naturaleza" es algo que

es difícil de pensar. ¿Es una naturaleza pervertida? Así se expresa simbólicamente el pensamiento mítico.

Esta naturaleza desnaturalizada. ¿Es una coalición de fuerzas conscientes y maléficas? Solamente podemos decir que nosotros las experimentamos como voluntad sacrílega de des-creación.

...la coalition des forces conscientes et maléfiques parce que conscientes(...) ne peut se présenter que comme l'expérience entièrement sacrilège d'une volonté de de-creation.

ME II, 153. VP 353.

La realidad abisal del mal no podemos localizarla. Sería un modo de poseerla con nuestro conocimiento y poderla domesticar. No podemos objetivarla, sólo podemos experimentarla y expresarla en lenguaje simbólico y mítico. En tanto es real en cuanto nosotros seamos reales. No podemos decir nada más. Pero tampoco podemos negar nada más.

Todo discurso racional que intente pensar objetivamente la profundidad ontológica del misterio del mal se convierte en un pseudo-concepto y está condenado al fracaso. Siguiendo a Kant diríamos que nos movemos en el mundo fenoménico experiencial, no tenemos acceso al mundo numérico. Es el misterio aporético.

El mito satánico, como simbólica del mal radical vivido en la experiencia colectiva humana, no puede ser eliminado de modo superficial, precisamente porque es mito y el mito tiene una realidad que se relaciona con la experiencia

personal humana. Su hermenéutica hay que realizarla con el mayor respeto y seriedad. No puede trivializarse.

Nos encontramos con las experiencias humanas profundas que solamente pueden expresarse en el lenguaje mítico-simbólico. El mito no es un seudosaber o saber pre-científico, como se suele todavía escribir con sentido despectivo, como si el pensamiento científico fuera la culminación del saber humano. El mito es un saber profundo que hay que saber interpretar. El mito, el símbolo, "da que pensar" al hombre que sabe pensar y cuya mente no está obturada por la cerrazón del conocimiento científico.

El que no tiene en cuenta las posibilidades del conocimiento y pensamiento humano, despreciando el saber experiencial del mito y del símbolo, es fácil presa sin darse cuenta de otros mitos que se apoderarán de él con fuerza arrolladora. Creyendo que huye de los mitos cae en la trampa de otros mitos mucho más poderosos y aniquiladores.

En nuestra televisión está de moda hablar del satanismo y del Demonio. Noticias sensacionalistas invitan a estas tertulias en las que participan a veces algunos clérigos. Conozco a un especialista en esta temática que se ha negado a participar. La razón de esta negativa es que es insultante la locuaz frivolidad con que se despachan temas tan serios y en los que están en juego el sufrimiento y el misterio del mal que se hacen presentes en hombres concretos.

Ante el misterio del mal la única actitud humana es el

silencio respetuoso que invita a la reflexión personal y que puede compartirse en un clima de seriedad. Toda trivialización es ofensiva a lo más profundo del hombre. Cuando la frivolidad se convierte en cultura y estilo de las masas es capaz de destruir todo lo específicamente humano. Jugar con esto es muy peligroso. Marcel nos puso en guardia.

5.5. Victoria sobre el mal

El pensamiento filosófico de Marcel no es pensamiento errante, sino un caminar atraído y como imantado por determinados centros luminosos que irradian estímulo para proseguir el camino de la vida. Su perforación en la realidad concreta para descubrir el ser en su luminosidad no se detiene en su contemplación teórica, sino que desciende de nuevo a lo concreto para encarnar lo descubierto en esta contemplación.

Movimiento ascensional, "anábasis", hacia la esencia, lo valioso y movimiento descensional, "catábasis", que nos devuelve al mundo concreto donde nos espera la vida de cada día.

Si el centrar la reflexión en la experiencia nos permitiría calificar su filosofía como "experiencialismo", así lo afirma Ferrater Mora en su Diccionario de Filosofía (Cfr. art. "Experiencia"). también la podríamos denominar "empirismo profundo".

El iluminar el "ethos" no convierte su filosofía en

moralismo ingenuo, sino que suscita la reflexión para que el lector o el oyente descubra por sí mismo el modo de existencia que se deriva de la contemplación filosófica. En este sentido podemos calificar su pensamiento como "pragmatismo superior". No olvidemos la afinidad y simpatía que le unía con Williams James por mediación de Bergson.

La reflexión marceliana sobre el mal comienza por la dramatización de la problemática del mal y del sufrimiento en lo que tiene para nosotros de invitación a la desesperación y cerrazón aniquiladora. Por la reflexión profunda descubrimos la realidad del misterio del mal en lo que tiene de inseparabilidad del mismo sujeto y en su horizonte inagotable. Esta reflexión nos descubre y sugiere la actitud que debemos adoptar ante el mal desde la perspectiva que es la nuestra, seres de carne y hueso, a cuya esencia pertenece el caminar.

Ante la realidad del mal, el hombre puede sucumbir, dejarse destruir por la rebelión, el odio, la desesperación, la traición a la vida, pero puede enfrentarse al mal con actitud de lucha, con la fuerza de la esperanza y la fe en la victoria.

Existen dos modos fundamentales de realizar esta victoria sobre el mal. Uno de ellos es la resignación o aceptación estoica. La grandeza heroica del estoicismo consiste en encontrarse solo ante el mal o el sufrimiento y afrontarlo "aequo animo", con el mismo espíritu como si

fuera un bien. Esta ecuanimidad lo hace insensible al dolor, ya que lo soporta como si no sufriera. Esta "apatheia" lo coloca por encima del dolor y el sufrimiento. De este tipo de hombre, justo y tenaz en su propósito, decía Horacio que aunque el mundo se derrumbase y cayera en pedazos, sus ruinas lo encontrarían en pie. "Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae".

El sufrimiento aceptado y soportado estoicamente enaltece el heroísmo del que es capaz de sufrir sin quejarse. Esta actitud produce estupor, admiración. Merece honor, pues la realiza el individuo que aparece ante los demás como un gigante moral.

Ante el estoico no podemos negarnos a aplaudir, admirar. Podemos hasta desear tener el mismo valor y tratar de imitarlo, pero a distancia, como se copia un modelo artístico.

Pero esta "resignación", dice Marcel, la realiza la "conciencia solitaria" y podemos preguntarnos si no se consigue con un "adormecimiento" o anestesia que le hace insensible al dolor. (FTC 193).

Este modo de superar el mal no transforma el mal. Simplemente se pasa por él como se sobrepasa el puente de un río.

* * *

Hay otro modo de superar el mal como victoria sobre el

destino fatalista. Es la capacidad de "abrirse a horizontes más amplios de comunión". Es romper el círculo que cierra sobre mí el sufrimiento y que me aísla de los demás. Lo trágico del sufrimiento es cerrar al hombre en sí mismo.

Cuando aparecen los demás, el sufrimiento se conjuga con las preposiciones del amor: "por tí", "para tí", "contigo". El amor transforma entonces el sufrimiento y lo puede convertir en "signo" de amor. De este modo se opera un cambio cualitativo, una "metaformosis" donde el dolor, el sufrimiento, no dejan de ser mal, pero se han transmutado, transnificado. La experiencia del sufrimiento puede convertirse en experiencia pleromática como experiencia de amor. Puede ser la expresión límite del amor. Se ha realizado una transmutación experiencial.

El que se abraza al sufrimiento, al dolor, a la muerte, como signo de amor al otro, a los otros, se convierte por ello en testigo del amor. Su testimonio sólo puede ser reconocido y aceptado por el que se experimenta incluido en el círculo de comunión que se ha creado en torno al testigo. Entonces no es la admiración del héroe estoico distante lo que brota interiormente, sino la gratitud y el reconocimiento del amor que se manifiesta en este sufrimiento y en esta muerte de los que se participa existencialmente.

De la presencia del testigo de amor sacrificado brota una fuerza que robustece mi espíritu y que me hace capaz de

enfrentarme ante el mal con la misma actitud del testigo, porque ya no estoy solo. Yo he vencido en él. El ha vencido para mí. Es una comunión victoriosa.

Si el hombre que sufre no es capaz de amar, ni de dejarse amar. Si en su horizonte humano no ha descubierto a nadie que muestre el amor en el sufrimiento. Si afirma que todo amor está inficionado de "mala fe", no es más que la posesión objetivante del otro y que es imposible el amor, - como diría el penúltimo Sartre- sólo se le ofrecen dos opciones en la vida: o es un héroe estoico solitario o caerá en la desesperación más radical.

Vemos, pues, que la filosofía de Marcel no permanece descomprometida en la esfera de las elucubraciones abstractas, sino que intenta descender al hombre concreto y despertar en él la capacidad de mirar la realidad del mal desde una perspectiva más profunda, que es la más cercana y concreta. Esta profundidad consiste en descubrir el nexo que existe entre el mal real y el hombre real.

El hombre que sufre, decíamos, se encuentra frente a frente con el mal como algo que es susceptible de infinitas relaciones porque se puede contemplar desde infinitas perspectivas.

Así, el mal puede enfrentarse como "épreuve à assumer". Para Marcel el concepto de prueba abre un abanico de significaciones que suscita inagotables prolongaciones de reflexión.

En primer lugar, la prueba significa cualquier dificultad que hay que superar en la vida. Es, como hemos dicho, la dimensión objetiva que hay que tener en cuenta sin preguntarse sobre su esencia metafísica. Es la prueba en el primer nivel de realidad.

La prueba en sentido existencial tiene un sentido epifánico más profundo. En la prueba nos revelamos, nos manifestamos como realmente somos, no solamente ante los otros, sino ante nosotros mismos. Muchas personas nos eran totalmente desconocidas hasta que una situación privilegiada, el momento de la prueba, nos revela su categoría interior, su valía personal.

Ya vimos en el análisis marceliano de la "presencia del ser" que el ser se hace presente en situaciones privilegiadas que tiene este valor ontofánico. La rutina cegadora nos puede mantener alejados existencialmente de un ser que está cercano físicamente, pero que no habíamos caído en la cuenta de su presencia y de su valor. La enfermedad, la muerte, pueden ser la ocasión donde ese ser se manifiesta en su presencialidad valiosa. Entonces caemos en la cuenta de lo que suponía ese ser en nuestra vida. Cuántas veces no nos habremos preguntado a nosotros mismos: ¿cómo es posible que hasta este momento no haya descubierto lo que significaba esta persona para mí? A veces esta pregunta la formulamos demasiado tarde.

Prolongando el pensamiento marceliano, como él pedía a

sus oyentes y lectores, podemos afirmar que el sufrimiento como misterio del mal vivido, tiene un valor epifánico que una filosofía concreta tiene que descubrir por medio de la reflexión. Esta reflexión no es una evasión académica, sino que puede iluminar nuestra vida de cada día.

Podemos decir que el misterio del sufrimiento y de la muerte desvela el misterio del hombre. De este modo, el misterio del mal que en una primera mirada, -mirada a la primera potencia- se presentaba como una aporía, un absurdo, una opacidad, una segunda mirada, -a la segunda potencia- nos descubre una luminosidad insospechada, la dimensión epifánica de este misterio. El sufrimiento nos descubre el misterio del hombre en su capacidad de hacerse presente y de amar. El sufrimiento y la muerte como manifestación límite del amor humano y del hombre mismo.

Aquí se sitúa la opción antropológica y ontológica del filósofo. ¿Dónde se realiza la plenitud del hombre y del ser? ¿Es el "Übermensch" nietzscheano, el hombre desarraigado de Sartre o el hombre que es capaz de morir por amor?

La metafísica se fundamenta en una opción ontológica personal, desde la que se descubre la realidad. Para unos el verdadero ser del hombre se realiza en el ser con voluntad de poder, señor que aniquila con desprecio a los miserables inútiles, sin derecho a existir, en otros, en el hombre que no debe nada a nadie y que sabe crearse solo, en otros, en

el hombre que abraza la miseria de los hombres con su amor y libremente muere por ellos.

De este modo, el misterio del sufrimiento, de la muerte, nos abre la puerta a otro misterio fundamental en la filosofía de Marcel, el misterio de la libertad humana. Sobre este misterio se construye la metafísica como edificio humano. Es la opción radical del filósofo que condiciona la misma metafísica. La hermenéutica de la realidad no se realiza desde la neutralidad abstracta, sino desde esta opción radical, desde la que se realiza el diálogo con la realidad. La metafísica es el diálogo con la realidad.

Para descubrir esta opción fundamental del filósofo como persona, el misterio del mal sería la piedra de toque, la prueba que como un "test" nos descubre el valor significativo de una filosofía, de un humanismo.

Los humanismos que han circulado por Europa como en un mercado y que se han exportado a otros continentes con innegables ganancias económicas para las empresas y bancos europeos, tienen que ser desenmascarados críticamente por los pensadores que a la filo-sofía unan la fil-antropía. El humanismo y la filosofía que ofrecía Marcel a sus amigos era un pensamiento que defendiera al hombre de sí mismo y que fuera capaz de despertar desde dentro de él todas las posibilidades de auténtica humanidad.

Pero los manuales de filosofía siguen repitiendo rutinariamente que Marcel es existencialista cristiano

porque admite la Transcendencia, porque admite a Dios. Así lo afirmó Sartre y así lo vienen repitiendo todos con obediencia sumisa.

Marcel no es cristiano porque admita la Transcendencia sino porque afirma la trascendencia. La capacidad del hombre en penetrar a través de la presencia corporal y encontrarse con el misterio que le descubre el misterio de su propio ser.

Marcel es filósofo cristiano porque afirma que el hombre que es capaz de morir por amor se convierte por ello mismo en presencia de la plenitud del ser. Porque descubre que el existente humano está llamado desde la profundidad de su interioridad a encontrarse con el misterio absoluto en la experiencia del amor, de la fidelidad y la esperanza.

La filosofía cristiana de Marcel está inacabada. El murió con la esperanza de que otros sabrían prolongarla y lo harían "mucho mejor que él lo habría hecho". El sólo realizó unos tanteos y perforaciones, como hacen los auténticos maestros.

Marcel se sentiría feliz si algún joven filósofo prosiguiera el camino que él exploró como pionero. Laín Entralgo en su magnífico libro La espera y la esperanza al iniciar su análisis de la esperanza en el pensamiento de Marcel, tiene una frase que me ha sorprendido gratamente: "como yo no soy tan marceliano como Marcel...". Yo corregiría y matizaría dicha frase de tan venerado maestro. Para ser marceliano hay

que ser más marceliano que Marcel. Hay que superarle, hay que completarle, hay que proseguir sus perforaciones, exploraciones y atisbos luminosos. Solamente así se puede ser amigo y discípulo espiritual del gran Marcel.

De lo contrario, se convertiría en un "marcelista" y esto sería algo que producía horror a nuestro filósofo. El no podía ni siquiera imaginar que pudiera iniciar un sistema al que se pudiera calificar de "marcelismo".

El humanismo trágico y el misterio del mal es un panorama que puede explorarse indefinidamente y nos traería fuerzas nuevas para transformar nuestro mundo tenebroso.

René DAVIGNON, en Canadá ha realizado un estudio precioso sobre este tema.(1985) Al leerlo se despierta el apetito de seguir pensando, reflexionando y dialogando sobre el camino que nos abre Marcel. Cada estudio y comentario sobre el pensamiento marceliano es comienzo de un camino, nunca podrá ser un punto de llegada. Es la fecundidad contagiosa de los grandes maestros.

6. EXISTENCIA Y MISTERIO

- 6.1. Transcendencia existencial
- 6.2. Entorno existencial de la fe
- 6.3. Ontofanía diatrófica del amor
- 6.4. Fidelidad creadora
- 6.5. Esperanza, revolución del ser

6.0. EXISTENCIA Y MISTERIO

Cuando Marcel habla de la existencia no se refiere al concepto abstracto, sino al existente concreto, encarnado en una situación determinada y cuyo destino es caminar.

De este modo la filosofía marceliana no petrifica y despersonaliza al ser humano, sino que lo contempla en su dinamicidad omnidireccional, como itinerante en su vivir cotidiano y en sus posibilidades que debe actualizar como vocación. De este modo la antropología de Marcel no sólo rechaza el encapsulamiento y cerrazón del individuo, sino que lo descubre como ser abierto a ser más, a realizar su plenitud y a trascenderse, es decir, a abrirse a los otros, al universo, a Dios.

El hombre marceliano es un ser abierto, no porque él mismo realizara la tarea de abrirse y acoger todo lo positivo que los demás pudieran ofrecerle, sino porque estaba convencido de que a la esencia del hombre corresponde esta apertura estructural. Su experiencia se convierte en afirmación metafísica de validez universal. Su opción metafísica aparece inequívoca en toda la trayectoria de su

larga vida.

De este modo, el ser humano se realiza abriéndose, trascendiéndose y trascendiendo al encuentro con los otros.

El existente humano para Marcel no solamente es un "en sí" y "para sí", sino que es un "para los otros", "con los otros". La existencia para Marcel es la capacidad de darse a conocer y ofrecerse a los otros en donación libre. La existencia es epifanía del ser. Pero esta diafanía no sólo es aprehendida gnoseológicamente, como idea, sino que es ofrecida como presencia. En la presencia realiza la existencia su verdadera existencialidad.

La existencia como presencia realiza una especie de campo magnético que sería la "órbita existencial" como algo valioso que se ofrece al otro, a los otros (RI 28. VP 238)

No puede entenderse la existencia sino en relación al ser o bien como participación o como deficiencia ontológica. Esta relación al ser no es objetivable, no es una simple relación. Es surgimiento y emergencia del ser. "...exister c'est émerger, c'est surgir" (ME II 33. VP 239).

La existencia es la participación inobjetivable del ser. No puede distinguirse la existencia del existente, dice Marcel, porque la existencia no es un estado ni una cualidad que adviene a otra realidad. "l'existence, ou plutôt, si vous me permettez ce mot barbare, l'existentialité, c'est la

participation en tant que celle-ci est inobjectivable" (RI 36. VP 238)

Esta participación inobjetivable del ser, esta radicación en el ser como inobjetivable es la radicación en el misterio del ser. De este modo la existencia es radicación y apertura al ser. El hombre, como existente concreto, no solamente es "animal de realidades", como diría Zubiri, sino que es una existencia fundamentada y abierta constitutivamente al misterio del ser.

Pero a diferencia del ser, la existencia no es plenitud sino destierro, "n'est pas plénitude, mais exil", La existencia se identifica con su condición itinerante ("un pèlerinage hasardeux")

Sin embargo, la existencia es ambivalente, comporta luces y alegrías como revelación del ser, pero supone el sufrimiento y la muerte. La existencia es a veces una lucha desesperada porque no puede ser destemporalizada y desligada de sus propios datos circunstanciales.

Para Marcel la existencia es la resistencia a las fuerzas de destrucción (PI 165) que salen al paso en cada momento. Es una aventura, una apuesta y un riesgo ("un enjeu"). Es la misma vida humana con sus angustias, sus inquietudes y con los destellos luminosos que nos salen al paso en medio de la oscuridad.

La existencia es como la Atlántida metafísica imposible

de explorar totalmente, pero cuya presencia confiere a nuestra experiencia su volumen, su valor, su densidad misteriosa. Es el hecho de vivir la vida humana con toda su profundidad. (RI 124)

De este modo la existencia no sólo se fundamenta en el ser como inobjetable, sino que se abre al ser, presente en las existencias concretas de los seres con los que me encuentro en mi vida. Existir es salir fuera de sí, es encontrarse con las otras existencias para participar de la plenitud del ser.

De nuevo estructuraría los análisis marcelianos de este éxodo de la existencia en busca de la mayor participación del ser, en los siguientes pasos:

1. Transcendencia existencial

En primer lugar, intentaría analizar el concepto de transcendencia con el que los filósofos originan no pocas confusiones y hacen a veces un uso indebido. Desde luego que las siguientes matizaciones no se encuentran explicitadas en Marcel, es un ensayo de mi propia responsabilidad que, confieso, me lo ha sugerido la lectura de Marcel. Es el análisis de la transcendencia existencial como punto de partida a ulteriores reflexiones sobre la transcendencia absoluta.

La transcendencia puede entenderse como el acto de trascender, de salir fuera de sí o lo que está más allá de

nuestro conocimiento o de nuestro ser. Serían el sentido gnoseológico u ontológico de la transcendencia. Solamente es posible al hombre abrirse a la transcendencia si admitimos la analogía del ser. Negada ésta, el ser transcendente en sentido gnoseológico sería lo incognoscible. Ante este ser sólo podría darse el agnosticismo como actitud metafísica.

Si tomamos la transcendencia en sentido ontológico y entre el ser transcendente y el ser humano hay un abismo ontológico, de modo que este ser transcendente sería un ser "extramundano", no queda otra postura que el deísmo ilustrado como reacción al "spinozismo" y su consecuencia, el panteísmo. Lessing, Herder, Kant, Goethe y Jacobi creían defender la auténtica tradición cristiana ortodoxa colocando a Dios más allá de las fronteras del mundo. Es curioso observar que casi todos los filósofos actuales tienen esta actitud y les parece lo más lógico.

Estoy totalmente de acuerdo con Pieper que nada más lejos del pensamiento de los grandes doctores medievales y del pensamiento cristiano que admitir esta extramundinidad de Dios. (Cfr. J.PIEPER, 1974.155)

Marcel analiza la experiencia de transcendencia como descentramiento del existente, orientado hacia el otro como centro valioso y que se manifiesta en actitudes y actos. Esta sería la transcendencia existencial que incluye la actuación de la interioridad como inmanencia presencial y la

valoración del otro a quien dirijo el acto de trascender. Este acto no sería el simple trascender gnoseológico, sino el buscar como realidad valiosa al otro en el acto y las actitudes del amor.

De este modo la transcendencia existencial incluiría la immanencia de la interioridad desde donde se buscaría el ser trascendente y la experiencia axiológica como encuentro con el ser valioso para mí.

La transcendencia existencial en el pensamiento marceliano tendría una estructura triádica como lo descubrió en el análisis del testimonio que también tiene esta misma estructura. La clave de esta estructura es la existencia de interioridad a la que se apela como confirmación del acto de testimoniar. Cuando testifico, en sentido personal, no sólo constato y afirmo un hecho, sino que apelo al reconocimiento de lo que afirmo como expresión de mí mismo, de todo mi ser. Así puedo ser reconocido como veraz por el que está habitado en su interior por la misma actitud profunda de búsqueda y apertura a la verdad.

La transcendencia existencial es el acto de romper el círculo que me encierra en mí mismo y desde la profundidad de mi ser salir al encuentro del otro que se me ha hecho presente. Esta presencia es el ofrecimiento de interioridad que posibilita una relación interpersonal. No es la simple relación de dos sujetos como puntos ontológicos, vacíos de interioridad, sino la acogida

recíproca, la interpermeabilidad de dos personas en las que puede darse la compenetración creadora.

Marcel descubre tres modalidades de esta transcendencia que como diversos aspectos realizan el encuentro de las personas. Es el amor, la fidelidad y la esperanza. Es cierto que estas actitudes coinciden con las virtudes fundamentales del pensamiento cristiano denominadas virtudes teologales. Marcel las descubre desde una perspectiva existencial y metafísica como modos fundamentales de apertura al misterio del ser concreto. Es más acá de la teología donde hay que situar sus análisis y así se puede descubrir su inmediato valor existencial, y a la larga, su mismo valor teológico.

2. Ontofanía diatrófica del amor

La verdad y el ser, repetimos, en la filosofía marceliana no son dos conceptos abstractos, sino que son realidades dialógicas. Como para Martín Buber, la verdad es un encuentro. Desvelamiento, presencia, acogida, afirmación, sería el dinamismo existencial de la verdad. El ser se hace presente en la experiencia de participación desde lo indubitable de la propia existencia hasta la plenitud del ser a la que nos experimentamos llamados desde la profundidad de nuestra exigencia e inquietud ontológica como impulso hacia esa plenitud.

En el amor se realiza el dinamismo pleromático de la experiencia de participación en el ser. Ya hemos dicho

que para Marcel el ser es luz, verdad, amor. En la medida en que amamos, participamos del ser.

Analizando, aunque sea de forma sintética, algunos aspectos de la experiencia amorosa, podremos descubrir un camino que nos conduzca al horizonte luminoso del misterio. Desde el amor es más fácil descubrir que el misterio no es la opacidad con la que tendemos a identificarlo, sino diafanidad siempre creciente e inagotable.

Y es que el amor realiza la verdadera ontofanía. En el amor nos manifestamos y descubrimos como realmente somos y desde el amor y solamente desde el amor podemos descubrir la profundidad del ser que amamos.

Pero el amor se fundamenta en la libertad humana que puede afirmarse en su grandeza y dignidad o puede negarse y prostituirse. El hombre es capaz de convertir el amor en odio y desprecio del otro, si sólo busca la posesión objetivadora y cosificante. El amor cambia de signo cuando no se dirige a la persona como persona.

El amor nos abre un horizonte donde el misterio radical no es solamente un concepto, sino la pregustación anticipada de una plenitud que nos ofrece "le sens du éternel" del que habla también Lavelle.

3. Entorno existencial de la fe

Antes de recoger los análisis marcelianos sobre la fidelidad he creído oportuno detenerme en clarificar algunos

conceptos o experiencias que pueden ayudarnos a descubrir la realidad de la fe y de la fidelidad. Amor y fe son integrantes de la fidelidad, pero el concepto de fe sufre interferencias de otros conceptos afines y cercanos como son la creencia y la religiosidad.

Creo que no solamente Marcel, sino Lain Entralgo en sus espléndidos libros sobre la esperanza, dan un salto que opino precipitado a lo religioso. La palabra transcendencia les sugiere inmediatamente la Transcendencia y el Absoluto, términos que se suelen emplear para referirse a Dios. Creo que habría que detenerse mucho más en estas experiencias en su horizontalidad, para poder ascender con más riqueza al plano religioso y cristiano para aquel pensador que quiera adentrarse por este camino.

El filósofo puede acceder a cualquier realidad, también a la realidad que es el hecho cristiano. Hay una filosofía del hecho cristiano, que no hay que confundir con la teología, pero lo cristiano como realidad debe ser estudiado con la metodología adecuada, de lo contrario, se esfuma del horizonte conceptual.

El mundo de la creencia pre-religiosa, el vasto panorama de la experiencia religiosa tal como la podemos descubrir en la actualidad, gracias a las diversas ciencias de lo religioso, el análisis de la fe desde una perspectiva personalista, única adecuada para su estudio, son elementos que hay que tener en cuenta a la hora de la reflexión y el

pensamiento.

Creo que estos presupuestos nos podrán ayudar a dirigir la mirada a la experiencia de la fidelidad, que es la apertura a un panorama que ni la misma muerte puede arrebatarnos.

4. Fidelidad creadora

La filosofía de Marcel no es solamente una fenomenología de la propia experiencia, como a veces se dice, sino una metafísica centrada en el ser, una ontología descubierta y vivida desde la seguridad indubitable del propio existir. En esta ontología tiene un puesto esencial la fidelidad, ya que "el ser es el lugar de la fidelidad", repite Marcel. Así puede afirmar: "la fidelité (...) jou en fin de compte un rôle axial dans ma pensée".

La fidelidad es un acto libre. Depende del hombre ser fiel. Siempre hay razones y motivos para justificar la propia traición. Una sociedad puede manipularse de tal modo que la fidelidad puede considerarse como un residuo del pasado y ensalzar la traición y el transfuguismo ontológico, -no solamente político,- como un integrante del mundo moderno en el cual la mayoría es criterio de verdad y de valor. Si la mayoría es infiel, la infidelidad es un valor que hay que afirmar. No sólo es un "factum" sino un "faciendum".

Marcel analiza las concepciones erróneas de la

fidelidad. Esta no es solamente la permanencia en un propósito, no es inercia, no es conservadurismo, no es la lealtad a unos principios abstractos. La fidelidad no puede ser la vulgar terquedad.

La fidelidad se dirige a una persona, que como tal siempre debe ser libre. La fidelidad acoge, respeta y afirma la libertad del otro. Por esto, es un proceso creador que no puede paralizarse sin negarse a sí misma y convertirse en traición.

La fidelidad supone un permanente ontológico que se manifiesta en una historia. Esta historicidad no es relativismo, sino perennidad siempre renovada, acrecentamiento dinámico como auto-afirmación progresiva de sí.

Por ser la fidelidad un proceso creativo abierto a la posibilidades infinitas, es apertura al misterio, es apertura al ser.

5. Esperanza, revolución del ser

La esperanza no solamente es una temática de las reflexiones marcelianas, sino un talante que impregna todo su pensamiento. Por esto, la tonalidad esperanzada no es la música alegre, optimista y juguetona, sino que presenta notas sombrías y discordantes en sintonía con su concepción realista de la esperanza.

Para analizar la esperanza hay que partir de la

experiencia de la desesperación como cautividad. desde la cual afirmamos la imposibilidad como lo más lógico y razonable.

El valor de la esperanza consiste en la afirmación de que la desnuda posibilidad puede hacerse realidad. Es la fe en el milagro.

La esperanza no solamente es un sentimiento, no es la imaginación hipnotizada, no es el deseo revestido de juicios ilusorios, no es el optimismo que constata por anticipado que las cosas se arreglarán por sí mismas. No se funda en el mito religioso del progreso, que siempre se las ingenia para solucionar todos los problemas, sin que tengamos que hacer nada por nuestra parte.

La esperanza es valentía, coraje, lucidez. Es decisión libre para negarse a someterse al imperialismo de la certeza catastrófica. La esperanza es desafío, rebelión y resistencia. Es la negativa a la sumisión incondicional.

Pero la esperanza, por estar fundada en el ser, tiene estructura dialógica, intersubjetiva. Sólo puede darse en un ámbito personal, presencial. Las abstracciones jamás pueden ser personas, aunque los hombres las piensen antropomórficamente. Las abstracciones hipostasiadas son ídolos peligrosos dotados de canibalismo insaciable.

La esperanza es, pues, una relación interpersonal. Es apertura al ser y por esto mismo, no puede ser objeto

adecuado de la ciencia psicológica. Tiene una dimensión meta-fenomenica, es decir, metafísica. La esperanza se abre al misterio que se hace presente en el ser humano en su inagotabilidad constitutiva.

La esperanza no puede disociarse de la fidelidad y del amor. Por la esperanza tengo la seguridad personal de que no me fallará el amor de quien confío por la garantía inquebrantable de nuestra común fidelidad. En la esperanza tenemos la experiencia de un más allá que se ha hecho presente en un más acá.

La revolución de la esperanza se funda en la revolución del ser. El ser no sólo es afirmado por la mente y la palabra, sino que tiene que ser encarnado por la totalidad del ser humano, por la persona concreta, en su apertura a los demás.

6.1. Transcendencia existencial

El existente concreto, como persona, como espíritu, está dotado de immanencia y trascendencia. Es capaz de entrar dentro de sí y salir fuera de sí. Este privilegio y dignidad lo coloca en una categoría esencialmente distinta de todos los seres de la naturaleza y de aquí deriva su originalidad y excelsitud.

La reflexión filosófica sobre la persona se concentró en la célebre definición de Boecio: "naturae rationalis individua substantia". El concepto de "rationalis" tenía un significado amplio y equivalía a "spiritualis" y así fundamentaba otros conceptos que como atributos del ser humano lo constituían como ser libre, capaz de autoafirmación y autodonación por el amor. Así podríamos decir que la persona es el ser concreto libre capaz de amar.

La immanencia, como cualidad y prerrogativa de la persona es la capacidad de penetración en sí mismo por medio de la reflexión en la que el sujeto puede ser para sí objeto de conocimiento. Este desdoblamiento gnoseológico posibilita la autoposición de la persona como sujeto y es el origen de

su capacidad de autodonación libre.

Esta capacidad de penetrar en el centro personal no se limita a la dimensión racional, gnoseológica, sino que abarca todos los integrantes de la persona como unidad compleja.

El ser humano no sólo puede conocerse. Puede reconocerse, acogerse, amarse. Puede entablar consigo mismo, dice Marcel, una relación dialógica. Puede realizar el encuentro consigo mismo como dotado de una estructura intersubjetiva.

La inmanencia del ser humano no es un túnel cerrado, que desemboca en la nada, sino que es una puerta abierta que nos ofrece un horizonte inagotable desde la propia interioridad.

De este modo descubrimos la transcendencia de la inmanencia personal humana. Nuestra interioridad metafísica no coincide con los subterráneos de la estructura presentada por la teoría psicoanalítica que afirma que en el fondo de nuestro psiquismo no hay nada más que instintos primarios. En la hondura de la interioridad humana descubrimos otros impulsos que tienen una dimensión metafísica en cuanto apuntan a la plenitud ontológica. En el interior del hombre descubrimos la presencia del misterio como puerta abierta a la infinitud inagotable.

Ningún filósofo actual que dialogue con la psicología

científica acepta la afirmación aristotélica de que el entendimiento humano es "tanquam tabula rasa in qua nihil est scriptum". Nacemos con una larga historia escrita en nuestro interior y que vemos aflorar en forma de símbolos, impulsos, virtualidades que nunca podríamos sospechar, pero que podemos observar aun en fenómenos perceptibles empíricamente. El complejo mundo onírico y los estados hipnóticos nos lo pueden descubrir.

Nuestra interioridad como experiencia de nuestra inmanencia se abre sin fronteras, sobrepasa los límites en los que quisiéramos encerrarla. El lenguaje mítico del pensamiento platónico sobre el despertar anamnésico de nuestro conocer encierra una referencia a la realidad humana tal como la misma fenomenología y la ciencia empírica nos puede mostrar.

En el interior del hombre descubrimos la presencia de la verdad como patencia de la realidad. La experiencia agustiniana expresada en la célebre frase suya: "in interiore hominis habitat veritas" la podemos descubrir cada uno de nosotros. La primera realidad que se nos manifiesta es nuestra propia realidad de la que tenemos una seguridad inmediata, como repite Marcel. Desde nuestra experiencia personal podemos constatar esta apertura para conocer y amar toda la realidad que se nos hace presente como invitación y llamada.

Pero el hombre además de esta capacidad de penetrar en

su interior, es capaz de salir fuera de sí. No solamente en cuanto puede superarse a sí mismo, crecer, madurar, completarse a sí mismo, sino que es capaz de salir fuera de sí para encontrarse con el otro, con los otros.

Es cierto que el hombre está dotado de la capacidad de salir fuera de sí, de trascenderse, por medio de su conocimiento. Por el conocimiento puede descubrir los objetos que existen fuera de él. Sería la dimensión gnoseológica de la transcendencia desde la cual toda la realidad que de algún modo puede captarse por el entendimiento humano puede entrar en el círculo de su posibilidad cognoscitiva. De este modo, todas las realidades en cuanto tienen ser pueden ser conocidas por el entendimiento humano. El hombre puede conocer toda la realidad "sub ratione entis". La noción de ser abre la puerta del conocimiento humano a toda posibilidad de realidad. Así el hombre es un ser abierto a toda la realidad. Animal de realidades.

Sin embargo, el concepto de transcendencia puede significar no el acto de trascender, sino lo que está más allá de la frontera del conocimiento humano. Sería la transcendencia como objeto infranqueable e intangible para el acto de conocer. Sería lo incognoscible. Lo que no tiene nada en común con las categorías humanas y por consiguiente, está fuera del alcance de la razón.

Conviene, por tanto, precisar, cuando hablamos de la

transcendencia, si nos referimos a la transcendencia gnoseológica en sentido activo, el acto de trascender, de sobrepasar la frontera por nuestro conocimiento, o de lo que está fuera de las posibilidades de nuestro conocer, es decir, de lo incognoscible.

Pero la transcendencia puede considerarse desde la perspectiva ontológica. El ser trascendente sería el que está más allá de toda realidad. Entre la realidad de la que participamos y el ser trascendente habría un abismo ontológico. No tendría nada en común, sería el "totalmente otro", el "absolutamente otro", expresiones que se suelen aplicar a Dios.

Este modo de expresarse supone una concepción equívoca del ser, sería la negación de la analogía del ser. Si entre el ser trascendente y nosotros existe una ruptura, un abismo total, no queda otra opción metafísica posible que el agnosticismo, es decir, la afirmación de la imposibilidad gnoseológica.

Este agnosticismo metafísico suele fundarse en un empirismo epistemológico. Sólo se admite como conocimiento humano válido el conocimiento empírico, verificable. Todo otro nivel de conocimiento se niega del panorama del conocimiento humano.

Nadie se atrevería a defender filosóficamente en la actualidad esta opción epistemológica, pues encontraría fácilmente su refutación apelando al sentido común.

Nuestros conocimientos y nuestros saberes tienen un abanico mucho más amplio, pero puede crearse una mentalidad difusa en la que el conocimiento empírico científico se considere como el único método válido de acceso a la realidad.

Hace unos días, en la televisión española, un famoso político, catedrático de universidad, afirmaba tajante: "yo solamente admito lo que la ciencia me diga". El mundo de realidades de este hombre, por lo visto, es bastante reducido y pobre. No creo que este criterio lo aplique a la vida ordinaria.

Creo que este problema no sólo tiene interés meramente filosófico, sino pedagógico, educativo. Es necesario educar a nuestros jóvenes a pensar, a conocer, presentándoles los diversos grados del conocer humano y las diversas realidades que encontrarán en la vida y sobre las cuales tendrán que reflexionar y actuar. Toda limitación del horizonte epistemológico es obstáculo para la maduración de la persona y produce un infantilismo e inmadurez en el modo de pensar y de vivir.

Tenemos que afirmar que el hombre es capaz de conocer todo aquello que participe del ser, que sea de algún modo ser. Que el sujeto, como sujeto es esencialmente trascendencia. Así lo afirmaba con énfasis Heidegger y Sartre. Que el sujeto se constituye como persona en el trascender al encuentro con el otro, así lo repiten Marcel, Buber y cualquier filósofo personalista.

Pero Marcel, como lo hemos visto anteriormente, habla de la experiencia de transcendencia. La transcendencia no trasciende la experiencia, sino que nos experimentamos salir de nosotros mismos al encuentro con el otro. Esta sería la transcendencia existencial.

Esta sería el acto por el cual rompemos el círculo que formamos alrededor de nosotros como un caparazón o una concha para salir y encontrarnos con el otro que descubrimos como un "tú" y con el cual podemos entrar en comunión en apertura recíproca.

Depende de la libertad humana permanecer encerrados en nosotros mismos, como defensa o refugio que nos da seguridad ante la intromisión del otro o de los otros que puede ser una amenaza o un riesgo. Casi nunca somos responsables ni conscientes de este encapsulamiento existencial. Las circunstancias de nuestra vida, la despersonalización social, han ido acumulando una cantidad de escombros que ha sepultado la posibilidad de romper este círculo infernal de nuestro aislamiento.

Por eso necesitamos la presencia del otro que nos llama o nos tira de la mano para salir de la situación que por nosotros mismos sería imposible superar. Pero esta llamada no puede ser eficaz si es simple llamada desde el exterior. La llamada para que pueda ejercer su influjo sobre nosotros nos tiene que llegar hasta dentro de nosotros mismos. No hay verdadera llamada personal si no se adentra en el interior.

La llamada personal no es exclusivamente exterior, tiene que llegar a la interioridad. Cuando alguien nos llama, nos invita, lo hace desde fuera y desde dentro, porque nuestro interior tiene que responder también a su llamada.

El otro, en cuanto otro, dice Marcel, es alguien del que puedo hablar con un tercero o conmigo mismo como si fuera un tercero. El otro como "tú" realiza una unidad en mí mismo, entre mi exterioridad y mi interioridad, porque ante él me siento unificado en un solo ser. El otro como "él" es exterior a mí mismo. El otro como "tú" es exterior y es interior. Toda presencia supone una dimensión interior, para hacerse presente hay que llegar a la interioridad.

Por todo esto, la transcendencia existencial como experiencia de salir al encuentro del otro, fenomenológicamente tiene una estructura compleja que hay que analizar.

El ser transcendente, como objeto exterior a mí mismo supone una ruptura, corte, fisura de la que Sartre hace un uso frecuente. El ser transcendente con el cual realizo un encuentro personal, no es totalmente exterior a mí mismo. Se ha hecho presente en mí y por eso busco su encuentro. Podemos decir con San Agustín "no lo buscaría si antes no lo hubiera encontrado".

De este modo, la experiencia de transcendencia existencial supone la experiencia de inmanencia presencial. Desde ella salimos al encuentro del otro que se ha hecho

presente a mi propia inmanencia como llamada o invitación que yo libremente puedo aceptar o rechazar. Es que el sujeto del acto de trascender no es algo despojado de entidad, como sujeto puro, sino la persona como ser abierto y con interioridad.

La experiencia de transcendencia puede ser contemplada y vivida de modo negativo si se funda en una concepción negativa del ser. Si el ser se funda originariamente y está amenazado por la nada, la actitud fundamental tiene que ser la sospecha, la defensa, la rivalidad. Ante el peligro de "englutimiento" sartriano, el existente no tiene más remedio que huir, defenderse. El encuentro con el otro es un peligro que hay que conjurar continuamente, porque es una amenaza ontológica permanente. El hombre sartriano no sólo niega, sino que rechaza la transcendencia existencial realizada en el encuentro. Así lo afirma Mounier:

Ha constituido el ser que está enfrente del hombre, de modo que nada tenga que ofrecer al hombre, sino el afán de atraparlo para reabsorberlo en su estupidez. El ser del hombre no puede hacer más que huirle con horror. Esta constitución caricatural, casi alucinadora del en-sí, parece delatar una especie de revancha ontológica, cuyo sentido nos es dado por Sartre mismo en su análisis del sadismo.

(MOUNIER, Intr.a los exist. 200)

La metafísica marceliana, al unísono de toda la tradición personalista concede al encuentro un papel esencialmente positivo. El hombre descubre su propio yo en el encuentro con el tú. El encuentro del otro es enriquecimiento de mi propio ser, el encuentro amoroso es

acceso a la superabundancia del ser.

Aquí es donde localizamos la transcendencia existencial. En el salir fuera de sí al encuentro del otro porque se ha hecho presente en mí. El concepto de transcendencia se libera del extrinsecismo con que normalmente lo pensamos. Como hemos visto, la transcendencia en el pensamiento de Marcel no es un concepto analítico disociador de elementos, sino recuperador de la implicación de elementos entre los cuales está el propio sujeto que se experimenta incluido en el acto de trascender.

Esta concepción de la transcendencia se abre a otros matices descubiertos por otros filósofos. Yo incluiría la noción propuesta por Mounier de "trasproscendencia", no en el sentido heideggeriano y sartriano de incluir el proyecto como "ser arrojado perpetuamente delante de sí", sino como elevación "a un modo de ser superior o a una plenitud más acabada" por medio del encuentro. También la podríamos relacionar con el término de Jean Wahl de "trasdescendencia" como encuentro con el otro, con las cosas, como signos, "trampolín" para saltar a la "transcendencia" como verticalidad descubierta hacia la plenitud.

Así podemos descubrir que la transcendencia vista desde esta perspectiva no es la oposición de lo más allá frente al más acá, no es lo alto frente a lo aquí abajo ("ici bas"). Es la realización del ser humano como persona abierta, es decir, la participación de la plenitud del ser. La

manifestación cumbre de la transcendencia, ya lo veremos, es la experiencia del amor.

El análisis de la transcendencia existencial por parte de Marcel se apoya en tres ejes principales sobre los que construye la estructura del trascender humano. Son las tres actitudes fundamentales desde las cuales el existente busca la realización de su propia plenitud. Son el amor, la fidelidad, la esperanza.

Nuestro filósofo ha repetido en numerosas ocasiones que esta tríada existencial no la había tomado de las virtudes fundamentales del pensamiento cristiano, sino que las había encontrado cuando todavía no había pensado dar el salto a la fe cristiana. De este modo, sigue diciendo, su conversión cristiana no fue más que un proceso de maduración espiritual sin que se produjera ruptura con su pensamiento y vida anterior.

Ya hemos visto en otras páginas que la reflexión cristiana ha encontrado a través de los siglos algunas claves para interpretar la realidad humana. La reflexión cristiana no es solamente una teología, una religión, sino que es un humanismo, una antropología que se ha ido explicitando progresivamente. No olvidemos que el hombre, la encarnación, es el centro de la fe cristiana.

Todos los análisis y hermenéutica de la realidad que tengan valor para el pensamiento, deben ser acogidos por los no cristianos sin rechazo sectario. De este modo se construye

el pensamiento universal como un diálogo enriquecedor en el que deben participar también los cristianos acogiendo en su pensamiento todo lo que sea válido en otras regiones del pensamiento humano. La teología cristiana tiene que ser un diálogo permanente con todo fenómeno cultural para expresar cada vez con más profundidad la experiencia de la fe. Así la teología cristiana tiene que ir asimilando expresiones, conceptos, categorías comunes a los hombres a quienes todavía les interesa construir un mundo humano.

Para mí esta tríada hace relación esencial al camino del "homo viator" que transcurre entre el pasado, presente y futuro.

El amor puede considerarse como el eterno presente. Es la presencia de la eternidad de la que puede participar el hombre en su existencia temporal. Yo suelo decir que en el amor tocamos la eternidad con nuestras propias manos.

La fidelidad puede pensarse como el pasado convertido en presente. Es el pasado que se hace presencia siempre renovada, de modo creativo.

La esperanza es la afirmación profética del futuro que se hace presente como fuerza que posibilita convertir en realidad lo imposible. Por la esperanza se hace posible lo que parecía imposible. Así la esperanza es "el milagro ontológico", es "la revolución del ser".

Las siguientes reflexiones en diálogo con Marcel pueden

ofrecernos un panorama luminoso que no es sólo un entretenimiento intelectual, sino un aliciente para vivir en profundidad nuestra misma vida humana.

6.2. Ontofanía diatrófica del amor

Para Marcel, el amor es el acto esencial y fundamental de la transcendencia, entendida ésta como la ruptura del caparazón que me encierra en mí mismo y que me hace salir al encuentro del otro. Este encuentro no es la simple yuxtaposición de objetos que chocan entre sí en el espacio, sino la permeabilidad de dos presencias que se enriquecen mutuamente realizando un salto ontológico. Por el amor, y sólo por él, se realiza la participación en el ser como plenitud autodonante.

De este modo, el amor es "la *donné ontologique essentielle*" (EA I, 210), es la "clef de voûte de la pensée marcellienne" (DAVIGNON (1985) 81). Es la principal experiencia de transcendencia, junto con la fidelidad y la esperanza. En el amor, el ser se hace presencia en cuanto toda presencia es apertura y disponibilidad que se ofrece para ser acogida libremente.

De modo reiterativo, Marcel ha declarado que esta triple manifestación de la existencia la ha descubierto

"filosóficamente", más acá de toda especificación teológica, como desarrollo de su reflexión metafísica sobre el misterio del ser.

Es que una ontología que afirme el ser como luz, como irradiación de plenitud y como infinitud concreta, tiene que descubrir en el amor la apertura donante y la acogida agradecida del ser como "bonum diffusivum". El amor sería la comunicación en el ser. La "diffusio boni"

Sin embargo, debemos reconocer que el existente humano está amenazado continuamente por la tentación del endurecimiento interior, del egoísmo, que es el modo de actuar de estar centrado en sí mismo, sin amar. Es la complacencia en sí mismo como parodia de la presencia a sí mismo. Es la introversión, el narcisismo que encierra al hombre en una soledad vacía y casi siempre amarga. Es el amor idólatra, auto-céntrico, como enemigo del amor auténtico.

Marcel habla de "mon obscurité pour moi-même" como "opacité intérieure" que es una "obturation" que se traduce como "indifférence" o "impermeabilité" de mi ser frente al mundo. En el centro de esta actitud negativa descubrimos la "indisponibilité de soi" como origen del estar centrado y preocupado exclusivamente de sí mismo.

C'est au fond comme si chacun de nous secrétait une coquille de plus en plus dure qui l'emprisonne; et cette sclérose est liée au durcissement des catégories selon lesquelles nous nous représentons le monde et l'évaluons. (...)

Chacun a son petit coin, sa petite affaire, ses petits intérêts. On se rencontre, on s'entrechoque, ça fait un bruit de ferraille.

(EA I, 86-90. Cfr. DAVIGNON, o.c. 82)

En un mundo donde falta el amor, cada uno se esconde como en una concha segregada por su propio egoísmo como un caparazón que le aprisiona y le impide salir fuera de sí. Cada uno metido en su rincón, con sus asuntos, sus intereses. Todo posible encuentro se convierte en choque con ruido de chatarra, como en un accidente de automóvil.

El individuo desprovisto de su capacidad de amar o que ha convertido la palabra "amor" en la sensación de placer narcisista, infantil, se encontrará completamente vacío cuando le falte alguien que le proporcione los estímulos necesarios para su disfrute. Esta crispación de un ser cerrado en sí mismo es el preludio de la soledad estéril, de la oscuridad y opacidad interior, de la angustia, de la desesperación. (Cfr. DAVIGNON o.c. 82)

Cuando como una epidemia se extiende este "goût maladif de la jouissance instantané (... un certain lien nuptial entre l'homme et la vie a été rompu". Entonces la vida no es amada con el vínculo nupcial de los apasionados por la vida, sino que queda empequeñecida, prostituida, porque "la prostitution, en ce sens, est à l'amour ce que le suicide est à la mort". (RI 137)

Este suicidio del amor se realiza cuando el amor no es nada más que "hacer el amor" como la cosa más natural. Es

el amor sin misterio, que se puede convertir en mercancía. Así las prostitutas son las "vendedoras del amor". Este amor que puede ofrecerse en los anuncios de nuestros periódicos como "relax", como "servicios" cuya prestación puede ser una profesión digna y cualificada para nuestros jóvenes de ambos sexos y que puede ser un modo fácil de solucionar el problema del paro juvenil.

Hace poco tiempo, cuando nuestros políticos estaban de acuerdo, -cosa curiosa- en que había que hacer desaparecer de nuestro código la figura delictiva del "escándalo" como retrógrada, en nuestra televisión aparecieron dos personajes habituales de nuestra pantalla y afirmaron con toda tranquilidad que "todo lo que se puede hacer en privado se puede hacer también en público" y la razón que aducían era que "¿quién va a prohibir el amor?". "Es la cosa más natural que dos jóvenes se metan mano" (sic). Porque "en eso consiste el derecho al amor, propio de una democracia".

Ante este panorama en que "este país" se va colocando a nivel europeo, las reflexiones de Marcel sobre el amor pueden sonar a algo anacrónico e insoportable. Muchos lo harían callar como subversivo de lo que piensa todo el mundo y del sentido de la historia. "Sería tachado de fascista", dice Marcel.

A pesar de todo, estoy convencido de que el filósofo tiene el derecho y el deber de poner como objeto de sus reflexiones el amor humano y descubrir el horizonte

metafísico que nos descubre la experiencia del amor.

Yo he tenido la suerte de haber encontrado amigos con los cuales hemos reflexionado y dialogado sobre esta temática durante largos años. Hoy será Marcel el interlocutor de mis reflexiones a quien escucharé, como siempre, como un maestro amigo. Yo también me permitiré decir mi palabra personal.

* * *

En primer lugar habría que afirmar que el amor no es algo exclusivamente subjetivo ni es sólo sentimiento.

El sujeto del amor no es ninguna abstracción elaborada por el pensamiento humano y despojado de su entidad concreta y compleja. El sujeto del amor es el existente humano con su historia, con su cuerpo, y por lo tanto con su temperamento, dotado de toda la riqueza de facetas que podemos separar con nuestra mente, pero que existen unidas como totalidad que lo hacen irrepetible, único, y que es precisamente en el amor donde se manifiesta esta irrepetibilidad y unicidad.

En el amor es donde se manifiesta la apertura del ser humano y que lo constituye como persona. Alguien que no haya realizado la experiencia del amor y de la apertura no se ha realizado como persona. No existe como persona, aunque tenga la posibilidad de serlo y los demás lo deban considerar como posibilidad digna del mayor respeto.

El amor no es, pues, algo meramente subjetivo y desprovisto de realidad. El amor es la actualización de toda la persona en su apertura a la realidad. El amor es la



expresión cumbre de una persona como persona.

El amor no es sólo sentimiento, aun cuando éste sea una de las manifestaciones del amor. Cuando el amor es solamente sentimiento, afección que sobreviene de modo inesperado ante el encanto o fascinación de otra persona, más que acto personal de amor es un padecer, un sufrir. Es recibir en la propia sensibilidad un impacto del que somos de alguna manera heridos sin que hayamos puesto nada de nuestra parte. A veces experimentamos este sentimiento como algo de lo que no podemos defendernos. No somos dueños de estos sentimientos de los que apenas podemos decir que son "nuestros sentimientos".

El sentimiento es el comienzo o el concomitante del amor, pero no es el mismo amor. El amor es algo mucho más profundo y amplio.

Cuando a esta obsesión sentimental se la llama "enamoramiento" y no existe nada más que esta obsesión de la que no podemos vernos libres, ni tampoco se ha aceptado con un acto personal, el sentimiento al que aludimos no es nada más que un hechizo, un embrujo, que nos coge por sorpresa y que por esto no es nuestro acto de amor.

Por esto, puede haber personas tan enamoradizas, tan sensibles a estos flechazos sentimentales que están incapacitadas para amar de verdad.

El verdadero enamoramiento es la radicación. la

instalación libre en el amor que se manifiesta en la fidelidad.

* * *

Nuestro cuerpo es la mediación de nuestro amor. No existe amor humano sin que medie de alguna manera nuestro cuerpo como sujeto del amor. La amabilidad de un ser se manifiesta a través de nuestros sentidos. No existe la posibilidad de comunicación entre seres humanos sino a través de los sentidos que como signos y manifestación de la interioridad tienden un puente entre los sujetos que sin ellos serían mónadas aisladas sin posibilidad de interacción.

Pero es también nuestro cuerpo el que participa del amor en cuanto por la emoción nuestro mismo organismo físico acompaña al sentimiento amoroso. De este modo, la emoción como encarnación del sentimiento es a la vez signo de amor y fuente de amor. Al experimentar la emoción del amor aumenta nuestro amor. La experiencia amorosa sentida en nuestra emoción somática hace que nos sintamos penetrados y envueltos en el amor en el que nos descubrimos realizados y felices.

Aquí descubrimos la dimensión hedónica del amor. La experiencia amorosa, como actualización de la persona integral, siempre supone la participación del cuerpo, no como instrumento separado del sujeto, el cuerpo objeto de Marcel, sino como una dimensión inseparable del mismo sujeto. El amor conlleva siempre una concomitancia corporal que se hace más o menos explícita según los grados emocionales.

Esta emoción siempre es placentera, gozosa, y puede llegar hasta la exultación desbordante incapaz de ser expresada sino en la exclamación extática de la experiencia de plenitud. Sería el éxtasis amoroso.

El amor presenta otra dimensión que a veces se ha minusvalorado por prejuicios de una ética deshumanizada. Es la faceta erótica del amor.

Para ensalzar el amor desinteresado, puro, espiritual, a veces se ha marginado esta dimensión que siempre subyace en todo amor, hasta el más sublime. Todo amor humano, en cuanto humano, conlleva la faceta erótica en diverso grado. El ser en cuanto amable, supone bondad y belleza, que cuando es buscada y poseída se manifiesta en gozo, placer, delectación. El ser amado siempre es un bien y como tal, su búsqueda y posesión se experimenta como "delectatio dilectionis", es el amor como "frucción" del bien.

En la erótica del amor cobra sentido la sexualidad considerada como una faceta existencial. La sexualidad puede ser la expresión del amor en su integralidad personal, como donación total de dos seres humanos que se aman en entrega recíproca.

Las manifestaciones sexuales abarcan un horizonte humano mucho más amplio de lo que denominamos genitalidad. Son las manifestaciones amorosas en las que se encarnan esos matices sutiles del lenguaje amoroso, donde aparecen la estima, la ternura, la delicadeza y a veces, la simple presencia

amorosa. Este sería el lugar donde lo hedónico, lo erótico y lo estético, confluyen en el amor como arte, expresión y creación de la belleza del amor.

En todas estas manifestaciones del amor, el "cuerpo sujeto" del que habla Marcel, participa de modo misterioso del amor, en cuanto se convierte en transparencia ontofánica. Por esto, cuando estas manifestaciones se aíslan de su contexto humano y se convierten en cosas, mercancías, para su disfrute egoísta, todo este mundo maravilloso y sagrado ha perdido su dignidad originaria. Es el atentado a la sacralidad del ser manifestada en el amor.

* * *

Podemos descubrir otro aspecto de la experiencia amorosa. Es su relación con la atención. Marcel ha aludido a la atención en numerosas ocasiones. La ha relacionado con la libertad. La atención es un acto complejo de nuestro psiquismo, pero que por ser conocido y experimentado en nuestra vida ordinaria no puede definirse. Es la focalización de nuestra energía psíquica sobre un objeto. La metáfora más apropiada es la del foco luminoso. En la medida en que se amplía el círculo luminoso, disminuye la intensidad lumínica. Por el contrario, al concentrarse los rayos de luz, cobran mayor intensidad.

El ser humano tiene la capacidad de dirigir la atención no sólo de modo espontáneo, sino deliberado, consciente y libre. Esta concentración y dirección de la atención sobre un objeto supone un acto deliberado de elección. Toda

atención es de alguna manera predilección. Toda atención es de algún modo una forma de amor y todo amor supone la focalización de la atención.

Hay tal relación entre atención y amor que podemos decir que existe una circularidad recíproca. El amor nos hace atentos, suscita la atención y ésta dirige la mirada a la persona amada y hace descubrir aspectos nuevos que alimentan el amor. La atención a los detalles significativos de cortesía con que se expresa el amor van ampliando la dinámica de la relación interpersonal que se va haciendo más profunda. El amor siempre es cortés, siempre es atento. Es imposible que surja el amor cuando a la persona no se le ha prestado atención, "no se la ha tenido en cuenta", como dice frecuentemente Marcel.

* * *

Habría que recordar los análisis marcelianos sobre la presencia. Toda experiencia de presencia presupone una actitud de amor. La presencia, ya hemos visto, es un ofrecimiento de intimidad, es una irradiación, un influjo de la persona que crea a su alrededor un ámbito de donación ofrecido a la acogida libre de los otros. La presencia suscita el acto de amor, que por ello es la acogida de esta presencia.

El amor está vigilante ante la presencia de la persona amada y la descubre como si sus ojos se hubieran purificado e iluminado por el amor. El que ama descubre el significado profundo de muchos detalles que para el indiferente carecen

de significación. Amor y presencia se relacionan de tal modo que la presencia es manifestación de amor y el amor descubre toda la profundidad de la presencia.

Pero existe otra relación que se deriva del análisis de la presencia que hace Marcel. La presencia no queda en la superficie, no se capta solamente por los sentidos, llega a la profundidad del sentimiento. La experiencia de presencia, hemos visto, no sólo es sentimiento, pero su profundidad, su penetración en nosotros se nos revela a través del sentimiento. El sentimiento, repite Marcel, es la manifestación de aspectos inéditos del ser. La mirada fría y superficial resbala sin calar en la profundidad de un ser.

Así descubrimos que en el amor no se realiza la transcendencia, me atrevería a decir, en el sentido extrínsecista, como se suele entender. En el amor se funden la inmanencia y la transcendencia en cuanto que el acto de trascender al encuentro del otro por el amor, se realiza desde la inmanencia presencial. La presencia tiene una dimensión inmanente, una penetración existencial que se manifiesta primordialmente en el sentimiento de haber calado en lo más hondo de mí.

La permeabilidad y compenetración de dos seres en la presencia amorosa recíproca que se funden en lo coincidente del encuentro sin dejar de ser más ellos mismos, nos descubre cómo el amor es creador de la más profunda personalización. El pensamiento de Marcel nos ayuda a vislumbrar este milagro

misterioso del amor. Unión sin despersonalización.

El amor es creador de presencia en cuanto el que ama lleva en lo más profundo de sí no sólo el recuerdo, la imagen o la idea de la persona amada, sino aquél "influjo", aquella participación de su ser que ha llegado y ha sido acogida en la más profunda interioridad. Cuando amamos a la persona que vive en nosotros por el amor, ya no sabemos distinguir el amor con que la amamos y el amor con que nos amamos a nosotros mismos.

* * *

En el amor se realiza lo que Marcel llama la "hospitalidad ontológica". Es acoger "chez soi" al otro convertido en "tú" por el amor. Es ofrecer la propia intimidad para que penetre el "tú" como si estuviera en su casa. Esta acogida está precedida por la presencia del tú en la llamada amorosa. La llamada del amor se realiza desde fuera y desde dentro, porque, como hemos visto, la presencia del ser amado ha llegado hasta lo más profundo de mí ser. El gesto capaz de significar esta acogida y ofrecimiento de la propia intimidad es el abrazo, que acoge y estrecha contra el corazón.

Lo que se quiere significar en estas actitudes y en estos gestos es el ofrecimiento de la interioridad como lo más profundo y valioso del propio ser, no se entrega solamente lo que se tiene, sino lo que se es.

Esta entrega de lo mejor de mí mismo se encarna especialmente en la confidencia. Se confía lo más íntimo, lo

más secreto, como si fuera un tesoro. Algo tan valioso que solamente se puede poner en manos de aquella persona en quien confiamos de modo incondicional. Sabemos que "lo ponemos en buenas manos". A la persona a quien amamos entregamos lo mejor que tenemos, lo mejor que somos, y por eso, cuando descubrimos que el otro no ha valorado o no ha tenido en cuenta lo que suponía esta entrega confiada, la amargura y la decepción produce un sufrimiento mucho mayor.

Este impulso a descubrirse, a desvelarse, a manifestarse, es una de las características del amor. El amor hace descubrir lo oculto en cuanto suscita el auto-desvelamiento y en cuanto sabe penetrar hasta lo más oculto que sólo se hace patente desde la mirada amorosa. Esta sería la ontofanía del amor.

Los antiguos, siguiendo a Aristóteles decían "nihil volitum quin praecognitum", nada se ama si antes no es conocido. Unamuno, en cambio, afirmaba: "nihil cognitum quin praevolitum". Sin el amor no puede haber un conocimiento profundo de la persona, porque solamente en un contexto amoroso hay confianza, como ofrecimiento de intimidad. Solamente la mirada y los oídos del que ama penetran en el interior y saben descubrir los pequeños signos en que se expresa la profundidad del ser.

Cuando se realiza el intercambio de interioridad en el diálogo íntimo, se desarrolla el amor como realidad viva que va alimentándose y creciendo a etapas cada vez más elevadas

y maduras. El amor se fortalece como una planta cuyas raíces son cada vez más profundas. Su alimento es el diálogo del amor.

* * *

En el amor encontramos una paradoja descubierta ya por Platón. El amor como hijo de la necesidad, de la penuria, de la limitación y el amor como hijo de la riqueza, de la superabundancia. Son dos aspectos, aparentemente antagónicos, pero complementarios del amor.

Amar es una necesidad que late en lo más profundo del ser humano. Como tenemos necesidad de oxígeno y comida, el ser humano tiene necesidad de afecto, de cariño. El afecto es para el hombre, ya desde su infancia, una necesidad vital. El sentirse amado y acogido de tal manera eleva el tono vital, que se puede comprobar su influjo hasta en las funciones biológicas de la nutrición y el crecimiento. Hay niños que pueden enfermar y morir por falta de cariño.

Pocas veces nos damos cuenta de que cerca de nosotros existen mendigos de amor, hambrientos de cariño. Existe en las grandes ciudades un cuarto mundo, un suburbio espiritual donde la falta de amor se manifiesta muchas veces en la delincuencia, en los suicidios, en la droga. Pocos han pensado que habría que realizar una campaña de educación del amor como lucha contra estas lacras sociales. No todo puede resolverse con medios policiales.

Este amor nacido de la indigencia a veces se expresa en

la frase: "te amo porque te necesito", pero que cambia el sentido cuando se dice: "necesito amarte" o "te necesito porque te amo".

Entonces el amor es el fruto de una superabundancia del corazón. Es la necesidad de amar, de darse del todo, de darse en lo que se ofrece como signo de dar el propio ser. El amor en este supuesto es la expresión de la experiencia de plenitud. El ser que se experimenta lleno de esta desbordante plenitud se siente impelido a compartir, a hacer participar de su propia felicidad como culminación necesaria de la misma experiencia pleromática. Es sentirse lleno hasta rebosar y tener necesidad imperiosa de repartir, de compartir.

La presencia de la persona amada como potenciadora del propio ser desde la más íntima profundidad no se puede decir que es la causa de esta experiencia de plenitud. En el mundo del amor, dice Marcel, como en el mundo del espíritu, no puede hablarse de causalidad, que es un concepto de nuestra abstracción. Se puede hablar metafóricamente de fuente, de manantial, porque de allí brotan como aguas las actitudes y actos propios del espíritu. Es una implicación creadora.

De esta superabundancia del amor brota la estima, como valoración de la persona amada que "supone mucho para el que ama". Así se expresa el que ama profundamente: "tú nunca podrás ni sospechar lo que vales, lo que supones para mí".

Esta dimensión axiológica del amor no es algo meramente subjetivo. El que ama descubre en la persona amada valores que otra persona desde la indiferencia nunca podrá descubrir, nunca "podrá caer en la cuenta". El amor tiene ojos nuevos para captar lo que los demás jamás podrán ver. No es que ponga los valores, sino que sabe descubrirlos y reconocerlos.

* * *

Hay otra cualidad del amor que no podemos olvidar. Es la ternura como acogida y defensa de la fragilidad del ser amado. Toda persona descubierta desde el amor está expuesta a la amenaza, al sufrimiento. Se percibe su fragilidad, su necesidad de protección como algo precioso que puede romperse, lastimarse, herirse. La ternura arranca desde lo más profundo ese instinto cuasi-materno que se esconde en todo corazón humano y que inspira todas las manifestaciones del "esprit de finesse" pascaliano. La ternura se asemeja muchas veces a la devoción, tiene destellos de piedad. La ternura descubre en la misma fragilidad del ser querido algo sagrado e inviolable. Más sagrado cuanto mayor sea su fragilidad y debilidad. Marcel ponía esta comparación al hablar del misterio que hay que acoger con sentido reverencial.

Yo relacionaría la ternura con otra cualidad del amor auténtico, la misericordia. La fragilidad y debilidad de la persona amada se puede manifestar en la caída moral. Es la amenaza interior de la persona que puede hacerse daño, que

puede destruirse, mancharse por ella misma. Entonces brota un aspecto del amor al que alude Marcel relacionado con su filosofía. El quería como filósofo defender al hombre de sí mismo. Es el amor que desciende hasta el fango donde ha caído la persona a quien se ama. Cuando esta persona ha caído en la miseria moral, el amor abraza esta misma miseria que como un andrajo recubre al ser amado. Estos andrajos quedan iluminados por el amor. Cuando el amigo cae en la miseria es cuando se descubre que necesita más amor, más comprensión, más ayuda. Es la gran prueba del amor. En la medida en que esta persona ha caído más bajo, el amor verdadero tiene más fuerza. No puede resistir el impulso a rescatar de esta situación de desposeimiento al ser querido. El amor se convierte en lucha, en combate. La misericordia no sólo es "cordialidad" ante la miseria, no sólo es sentimiento. Es lucha activa para perdonar, para comprender, para excusar, para olvidar.

El amor misericordioso que perdona no realiza un acto jurídico, profesional, ni siquiera ético. El perdón como experiencia activa se sitúa en un plano supra-ético, está más allá de la justicia y del deber. El perdón es un acto gratuito. Nunca se tiene derecho al perdón, que es una modalidad del amor. Siempre se perdona porque se quiere.

El que perdona de modo auténtico lo hace con toda su alma, con toda su pasión. El perdonar es siempre apasionado, supone un rasgar en sí mismo la resistencia del rencor y la venganza que intentan imponer su lógica fría y fatal.

El que ha perdonado con entrañas de misericordia, a partir de la caída, de la infidelidad y la traición del otro, lo ama mucho más, porque sabe que desde ahora necesitará mucho más cariño y el perdonado puede caer en la tentación de no aceptar el perdón, como manifestación de su orgullo herido. El perdonado puede no perdonarse jamás y entregarse a un arrepentimiento suicida.

De este modo la reconciliación amorosa es fuente de un nuevo amor, más libre, más gratuito, más sincero, más profundo.

El perdón no es un acto que se realiza una vez por todas, es una actitud siempre renovada. Es lo que faltaba al pastor protagonista de "Un homme de Dieu". El profesional del perdón puede estar incapacitado para perdonar como un hombre, porque no ha sabido amar como un hombre. Para perdonar hay que saber amar.

Este es el sentido redentivo del amor. El que ama es cautivo del amor y lucha para liberar a la persona amada de toda cautividad que le impida amar y ser amada. Esta lucha para liberar al que está desposeído de su ser personal, puede descubrir la violencia del amor. En la lucha liberadora, el amor no es pacifista, no admite pactos, quiere que la persona amada sea libre, sea ella misma. La defiende con todo su ser, por todos los medios. Nos encontramos con el misterio de la violencia del amor. Misterio que no puede mancillarse con la charlatanería y que hay que admirar en

silencio. Ante las situaciones en que el amor se manifiesta en la misma violencia, es difícil hablar de lícito o ilícito. No se puede juzgar por una ética de primer grado. Se necesita una ética de segundo grado, la ética sapiencial marceliana, que reflexiona desde la profundidad de esas personas encarnadas en una situación irrepetible.

En la relación violencia-amor, no solamente descubrimos la violencia que a veces puede pedir el amor para defender y liberar al ser amado, sino que puede sobrevenir la violencia del sufrimiento o de la muerte que acepta el que ama como prueba de su amor. El que sufre o muere por el amor de otro ha realizado la máxima prueba de amor. No puede haber un amor mayor.

Pero podemos encontrar otra forma de violencia sufrida que supone el aguantar sin cansarse el camino doloroso del amor. Es saber mantenerse en la fidelidad cotidiana frente a la rutina y la prosa de la vida. Mientras que la rutina sin amor es la "rutina cegadora" de la que habla Marcel, el amor puede iluminar la monotonía rutinaria como si cada instante fuera el único momento en que demostrar el amor constituyera la única ocasión privilegiada de la vida. Cada instante opaco de esta rutina miope se convierte por el amor en "kairós" luminoso, privilegiado, único.

* * *

Para mí constituiría una fuente inagotable de reflexiones relacionar el concepto marceliano de creación y el de amor. Desde la perspectiva que nos ofrece Marcel el

amor nos abre un horizonte fascinante.

Para Marcel, crear no es simplemente producir, reproducir, imitar, fabricar. Crear supone una experiencia que solamente el artista puede expresarnos. La creación vista desde fuera es "productio rei ex nihilo", es el concepto objetivo que la filosofía debe retener para aplicar al momento ontológico de este salto de la nada al ser. Pero hay otra perspectiva, la existencial, donde la creación es vivida desde dentro, como experiencia personal. El artista se siente sumergido en un universo de donde brota la obra de arte en la que él está implicado de forma activa, pero que al mismo tiempo recibe la inspiración como una llamada a la que él responde como instrumento creador, como "medium", y cuyo resultado le desborda y le trasciende infinitamente. En el acto de creación, repite Marcel, la actividad y la pasividad se compenetran y se funden.

Créer n'a aucune mesure avec fabriquer, et la question qui parcourt toute mon oeuvre comme une onde est de savoir comment la création est possible. A cette question, il est plus que douteux qu'une réponse explicite et utilisable puisse être envisagée. Il apparaît clairement en effet, pour peu qu'on y réfléchisse, que cette réponse, si elle était possible, convertirait la création en une technique, c'est-à-dire en un savoir-faire. Or technique ou savoir-faire suppose une création qui ne leur est réductible.

RMM (1969) 257. VP 154.

En la ontología marceliana la creación tiene como carácter esencial su radicación en el ser, "son enracinement dans l'être" (PA 76). La persona no puede concebirse

fuera del acto por el cual se crea, pero que se abre a un orden que la sobrepasa. (HV 30)

El proceso de realizarse como persona es un proceso creativo que tiende a desarrollar la creatividad personal, "une personne vivante apparit comme essentiellement créatrice" (ME I, 154, VP 160). La persona como espíritu es potencia creadora, es libertad, es capacidad de auto-posesión como condición previa a la auto-donación. El amor como auto-donación es, pues, un acto creativo, supone un salto ontológico.

...le moi s'affirme lui-même comme puissance créatrice, comme liberté, ou, ce que revient au même, comme être pensant. Au fond, je ne puis dire valablement je m'appartiens que dans la mesure où je crée, ou je me crée.

RI 130. VP 160.

Todo proceso creador como dinámica del espíritu no se realiza sino como desarrollo y maduración de la persona. La persona en el acto creativo no es un agente neutro que ejerce su función como simple causa eficiente. El acto de creación no queda circunscrito a la dimensión transeúnte ("transiens") del efecto producido. Toda creación como acto personal tiene siempre una dimensión inmanente ("immanens"), se realiza en el sujeto una transformación interior de sí. Toda creación es auto-creación. Es la anti-física del espíritu. En el mundo físico si se da lo que se tiene, se queda uno sin ello, porque se ha dado. En el mundo del espíritu, en la acción creadora, se recibe mucho más de lo que se da.

En la educación, en el arte, en el pensamiento, en el amor, no es algo exterior lo que se ofrece y se crea, es la misma persona la que se crea al mismo tiempo que se da.

...le processus créateur, pour être moins apparent, n'est pas moins effectif là où se réalise un développement personnel quel qu'il soit. Seulement ici, ce qu'il appartient à la personne de créer, ce n'est pas un ouvrage en quelque façon extérieur à elle et susceptible d'affecter une existence indépendante, en vérité c'est elle-même.

HV 30. VP 160.

El amor, la amistad, como acto creativo supone una docilidad y apertura a la realidad como suprema actividad del espíritu desde la que se realiza la auscultación de la realidad. Es estar a la escucha del interior de la realidad para acoger su llamada. Esto supone la vigilancia de la imaginación creadora que no es simplemente la invención o la combinación arbitraria de datos o la manipulación de la percepción ordinaria. Para amar realmente a alguien hay que estar previamente a la escucha atenta de su realidad interior, con toda la fuerza creadora de la imaginación.

Je dirai encore que l'imagination créatrice n'est pas invention, ou combinaison plus ou moins arbitraire de données. Elle implique une docilité au réel infiniment plus profonde et plus intime que toute autre activité de l'esprit. Il ne faudrait pas me presser beaucoup pour me faire dire qu'elle est avant tout une auscultation du réel, qui s'oppose à la fois à la perception ordinaire et aux modes de manipulation auxquels l'empirisme se livre sur le perçu.

PVA 416. VP 156.

La apertura al otro, como intersubjetividad, es creación en tanto que es libertad. Nos reconocemos libres en

tanto que nos abrimos por el amor y la amistad. Esta apertura a la realidad que se nos ofrece es un acto creativo y auto-realizador.

Mais il faudrait montrer que la création, entendue en ce sens tout à fait général, implique toujours une ouverture à l'autre, ce que dans mes Gifford lectures j'ai appelé l'inter-subjectivité, que celle-ci soit d'ailleurs conçu comme agapè ou comme philia; ce sont je crois, à la limite, des notions convergentes.

HCH 24. VP 157.

La noción marceliana de creación no se reduce solamente a la obra de los filósofos, de los músicos, de los artistas. Son verdaderos creadores los que viven el amor, los que tienen sentido del prójimo ("le sens du prochain"), los que tienen ante los otros y ante la vida una actitud de admiración ("le sens de l'admiration"). Todos estos seres contribuyen quizá con su esfuerzo y con su sufrimiento "à une sorte d'immense création, la seule chose qui puisse vraiment donner un sens au monde humain, au fond". (EAGM 263-264. VP 157).

El amor como creación es un misterio que envuelve al que ama y lo convierte en fuente de amor. El que ama se siente abrazado por el amor y se experimenta mediador del mismo amor en el cual la pasividad y la actividad se unen y se funden.

A veces no sabemos si decir: "te amo" o "se te ama por medio de mí". La experiencia del amor trasciende y sobrepasa al que ama. El amor es un misterio envolvente en el que nos sentimos abrazados.

Il n'y a sûrement pas de création hors d'un certain mystère qui enveloppe le créateur et surd à travers lui; en sorte que ce que nous appelons création est au fond une médiation au sein de laquelle, comme l'ont vu les romantiques, passivité et activité s'unissent et se fondent.

RI 157. VP 156.

Por todo esto, dice Marcel, un gran amor es una creación como un poema, como una estatua. Es la participación del amor y de la creación transcendente que se encarna y se hace presente en ese amor concreto humano. Es la participación creadora de la misma vida divina.

Un grand amour est une création; comme un poème ou une statue, un grand amour est participation créatrice à ce que j'appellerai, pour simplifier et dans un langage qui n'est guère rilkien, la vie divine.

HV 291. VP 157.

Todo verdadero amor es creativo. En toda creación existencial se oculta un trasfondo amoroso. La experiencia de creación supone la implicación oblativa de todo el propio ser como trampolín para que surja el salto ontológico a lo totalmente nuevo, como "kainón tí", como "novum quid".

La "terra firma" para este salto es el amor como disponibilidad. El amor total es la disponibilidad total, repite constantemente Marcel.

Desde la perspectiva existencial, amar a alguien es hacerle vivir en el círculo de la existencia. La indiferencia destierra al otro al infinito de la inexistencia. El otro, olvidado o no tenido en cuenta, no existe para mí.

Amar a alguien es decirle: "tú existes para mí", "soy feliz porque tú existes". El que ama reviste con el manto de la existencia al ser amado. Ante el amor, el otro no es solamente un "dasein", sino un "da-sein-für-mich". Para Marcel existir no es "estar ahí", sino "poder ser reconocido como existente". Amar es reconocer como existente al ser amado.

Pero la mirada del amor no se queda en la superficie de lo fenoménico. Amar a alguien no es amar la idea o la imagen que me formo de él, repite Marcel, se ama a él mismo, a su propio ser. Se ama hasta el fondo de su ser desde la profundidad de mi propio ser. En la profundidad del ser amado se descubre el "logos spermatikós", las virtualidades, las posibilidades reales. Lo que puede ser y está llamado a ser.

Cuando se ama a un ser en cuanto ser se aman esas mismas potencialidades, se le ama como "semilla de un ser más". Así aparece la dimensión diatrófica del amor.

Es cierto que amar a alguien es amarle tal como es. Es aceptarle tal cual es. Pero el verdadero amor no es estático. Existe un dinamismo creativo del amor.

Amar a alguien es ponerse a su servicio, ponerse a su disposición. Es ofrecer todo lo que se tiene y lo que se es para que él crezca, para que realice su propia plenitud como vocación. Amar es ponerse como "humus" en las raíces de un árbol para que crezca, florezca, fructifique. Es la fecundidad del amor humilde, que disminuye y muere para que

crezca el otro. Es la locura ontológica del amor.

El que ama a un ser hasta la profundidad radical lo llama e interpela hacia su propia realización y plenitud. Se experimenta testigo de una llamada inmanente y trascendente. La llamada se hace inmanente porque el existente concreto que ama llama, despierta y ayuda a responder a esta llamada a ser más. Pero el que ama se sabe portavoz de una llamada que le envuelve, que le sobrepasa, que le trasciende y que resonaría independientemente a su experiencia. El que ama es testigo de la trascendencia como llamada y posibilidad a ser en plenitud.

Así descubrimos la dimensión educativa del amor. El amor realiza la "eductio e potentia subjecti", la mayéutica ontológica, en que se "actualiza la potencia" del ser educando. El amor educativo no es "inductio", saca del interior lo que estaba informe, caótico, embrionario y ayuda a dar a luz. Esta sería la actitud socrática del amor educativo que supone una ontología, una metafísica y no sólo una metodología. El socratismo de Marcel no solamente está en su metodología, sino en su ontología. El ser para Marcel es dinamismo desde la posibilidad ontológica hasta la plenitud del ser. Es una ontología itinerante y la educación es la ayuda prestada a un ser para ser en plenitud.

Desde esta perspectiva el amor educativo asumiría el "método de inmanencia" de Blondel visto desde su fundamentación metafísica. Nada entra en el hombre si

antes no ha salido de él. Sería una educación con hon-
dura metafísica diametralmente opuesta a la educación en-
tendida como técnica de cambio de conducta con enfoque meca-
nicista y meramente funcional. En este tipo de educación lo
que importa, lo que se busca, es un modo de actuar, de fun-
cionar; en aquella se tiende, se aspira a suscitar un modo
de ser.

El amor educativo socrático sería la educación radical.
Supone la existencia de raíces en el ser humano y cuenta con
ellas para su desarrollo.

En la educación donde se cuenta con el amor, como
"eros", como "agapé", como "filía", la acción diatrófica
desarrolla "du dedans" el crecimiento epigenético. Rof
Carballo ha expuesto este pensamiento magníficamente en
todas sus obras.

Si esta visión metafísica del amor y de la educación se
encarnara en la acción pedagógica, se realizaría una
revolución que está por hacer y que hoy en España y en
Europa es de una urgencia dramática.

Solamente desde este enfoque se podría hablar de
educación integral, de formación de personas para construir
un mundo humano. Para muchos todo este discurso no sería más
que una utopía, una meta inalcanzable. Y hay que
reconocer que efectivamente es así. Toda revolución es una
lucha hacia una utopía que se va encarnando en cada paso que
se realiza en esa dirección. La utopía es inagotable, pero

va tomando cuerpo en cada esfuerzo concreto que realizamos animados por la fuerza de la esperanza que irradia esa meta utópica como potenciadora de nuestra acción.

Así descubrimos otro horizonte del misterio de toda creación del espíritu ya sea en el mundo del arte o del amor. Es la dimensión protológica y escatológica del misterio del amor.

Nos encontramos con el amor en nuestra vida no como un dato con el que tenemos que contar y podemos analizar como un objeto fuera de nosotros y podemos investigar sus causas. El amor no es un dato, es un don que recibimos sin que nunca sepamos cual es la razón de haber sido agraciados con la irrupción de algo que nos desborda y que nunca hemos merecido. Cuando preguntamos: "¿por qué he tenido la suerte de encontrarte en la vida?", esta pregunta no espera respuesta, no es una pregunta etiológica. Es la forma interrogativa de una exclamación. Sería ridículo que ante un encuentro humano se diera como causa la identidad de aficiones para coincidir en un lugar determinado y así el encuentro no sería más que una casualidad fortuita, repite Marcel.

La pregunta exclamativa sobre la raíz, el principio absoluto del amor como don inesperado y sorprendente es una interrogación existencial que se identifica con el propio existente y que supone una apertura meta-objetiva, meta-racional al ser que fundamenta y posibilita todo lo que

posee y participa del ser. Es la pregunta del pensamiento "contemplativo" irreductible al pensamiento "racional-calculador". Sería la dimensión protológica del amor que se experimenta como apertura al misterio inagotable del que el amor es la epifanía gozosa.

Esta dimensión protológica del amor solamente puede convertirse en experiencia humana para el existente concreto como ser libre y que sólo puede expresarse como afirmación no sólo de esa experiencia, sino como afirmación de su propio ser y de su propia historia. El amor como experiencia creadora remite a la pregunta originaria que el hombre nunca puede pronunciar, pero que puede estar a la escucha como "oyente de la palabra", diría Rahner.

La protología y la escatología son dos tensiones meta-históricas. Dentro de la historia se puede hablar de arqueología y teleología, principio y fin de la historia, inserta en el tiempo. La protología va más allá de la historia, más allá de lo arqueológico y solamente puede ser vislumbrado y reconocido para poder afirmarse.

El "eschaton" nos despierta desde más allá de la frontera de la historia. Da sentido y significación a toda la trayectoria histórica como culminación y plenitud que anima la esperanza y hace que ésta no sea un impulso ciego, sino una fuerza iluminadora y creadora de historia.

En el amor y en la creación artística siempre aparece un horizonte escatológico como meta y utopía que impulsa a

entregar todo lo que se es para acercarse lo más posible a ese ideal entrevisto que llama e infunde tensión dinámica para ser realizado.

La tensión escatológica infunde pasión y aventura a la vida, porque, como decían los antiguos, lo que tiene condición de finalidad es "ultimum in executione", pero es "primum in intentione". La intencionalidad escatológica realiza un salto cualitativo en la acción del espíritu humano y la reviste de una modalidad esencialmente superior. La vida cambia de sentido y significación según el horizonte que se presenta como meta.

En la experiencia creadora del amor se hace presente la meta escatológica, la plenitud del amor, como participación anticipada de una plenitud presentida de modo tensional. Es el amor como experiencia de la ultimidad como presentidad. Sería la dimensión proléptica de la experiencia amorosa.

La meta escatológica está ya presente en cada paso del camino como fuerza creadora que posibilita la esperanza activa desde la cual se hace posible la conquista de la meta que sin esta fuerza aparecería como inalcanzable.

Esta proléptica escatológica puede experimentarse como experiencia profunda de inmersión en el misterio del amor. Sería la mística del amor. Muchos seres humanos aquí en esta vida, "ici bas", más acá de la muerte, cerca de nosotros han vivido esta experiencia desbordante del amor. Esta experiencia constituye una llamada a todos los hombres como

posibilidad realizable.

Las fronteras, es decir, los límites y posibilidades de esta realización y su cognoscibilidad humana solamente pueden ser estudiados mediante el diálogo del filósofo y del teólogo. El horizonte que aparece en el último plano de la reflexión metafísica coincide con el horizonte entrevisto en el pensamiento teológico. Sin este diálogo no podríamos tener acceso a las últimas profundidades de la experiencia humana, mientras seamos seres "en route", "viatores".

El misterio del amor humano en su estructura metafísica está investido de caracteres de absoluteidad, de eternidad, y por ello mismo no puede ser entendido radicalmente sin referencia al misterio absoluto. El misterio absoluto como plenitud del ser ilumina la misma inteligibilidad del amor. Para Marcel el ser es luz que ilumina todas las realidades humanas, sin referencia al ser todo lo humano permanece en la oscuridad y en la tiniebla. Solamente la reflexión metafísica, centrada en el ser, puede acceder a las profundidades del espíritu que se hacen presentes en el amor.

6.3. Entorno existencial de la fe

El ser humano puede ser pensado como despojado de todas las singularidades que lo constituyen como ser concreto, único, irrepetible. Se puede prescindir de todas las circunstancias desde las cuales existe y se manifiesta en el mundo y ante los otros. Sería la "idea" del hombre con la que han operado todas las filosofías centradas más o menos exclusivamente en la razón pura, despojada de los demás integrantes de la persona que realizan un papel activo en el acto complejo del pensamiento humano concreto.

La filosofía de Marcel reivindica para el pensamiento todos estos elementos olvidados o rechazados por las filosofías de tipo racionalista o nocional para integrar en el sujeto cognoscente y pensante todo lo que este sujeto concreto actualiza en el acto de pensar y conocer. Sería la gnoseología integral o "epistemología personalista" de Marcel advertida y afirmada por Paul Ricoeur y Mme. Delhomme (Cfr. WIDMER (1971) 127, n. 32).

El existente humano no puede ser pensado adecuadamente sino desde una gnoseología integral que descubra todas las

manifestaciones circunstanciales de su existencia concreta.

La razón es que el existente se manifiesta necesariamente en esas mismas circunstancias en las que se halla inserto y encarnado. Si se prescindiera de ellas se ha operado un cambio cualitativo ontológico. No sería el hombre concreto "en sí", sino su idea, como imagen sustitutoria.

A la esencia del hombre pertenece "in der welt sein", la mundanidad, la inserción en su mundo como constitutivo de su existencia. El "um-welt", las circunstancias, no son simplemente algo exterior al hombre concreto, sino manifestaciones intrínsecas de su propio ser. Sin circunstancias concretas no existe hombre concreto.

Esta inserción en la realidad concreta desde la cual el ser se manifiesta y actúa, puede ser vivida como experiencia. Sería la experiencia de su mundanidad, de su ser en el mundo, suyo y concreto.

Yo me atrevería a hablar de diversas modalidades de la mundanidad en las que se manifiesta la encarnación del ser humano.

Una de estas modalidades sería la creencia. Esta sería la instalación existencial en un mundo de seguridades, de convicciones y persuasiones sin las cuales no podría vivirse de modo humano. No sería posible la vida humana si la exigencia crítica se centrara continuamente en cada detalle

y cada momento de la existencia. Esta instancia crítica llevada al paroxismo nos conduciría al desequilibrio, a la locura. Tenemos que vivir dando por sentado y admitido que muchas realidades son en sí como aparecen en la experiencia ordinaria. Esta instalación acrítica es la única razonable para seguir viviendo. Tiene un sentido pragmático.

Pero la creencia presenta otro aspecto gnoseológico. Muchas de las seguridades que admitimos como creencia no pueden ser evaluadas críticamente porque no pueden ser mediatizadas por otras seguridades más inmediatas. Pertenecen al mundo de lo inmediato, de lo no mediatizable.

Cuando Marcel habla de la experiencia del propio cuerpo, insiste en que esta experiencia no puede ser mediatizada, por la sencilla razón de que no existe otra realidad que se interponga entre mi cuerpo y yo y desde la cual pueda descubrir críticamente la existencia de mi cuerpo. La existencia de mi cuerpo, mi existencia propia, es un experiencia inmediata que tengo que aceptar no sólo como certeza o evidencia, sino como seguridad existencial ("assurance existentielle") que presenta el carácter de indubitable. Es la misma realidad en su existencia la que es captada con anterioridad a todo juicio. Realidad y seguridad no pueden disociarse, constituyen una misma "realidad global".

Nous sommes ici en présence d'une assurance qui coïncide étroitement, qui fait corps avec la réalité sur laquelle elle porte, réalité massive.

globale comme elle-même.

JM 314. VP 235.

El mundo de las creencias se sitúa entre estas seguridades existenciales que no son solamente certezas del entendimiento, sino algo mucho más complejo que incluye el sentimiento de reposo, de asentamiento y desde el cual podemos enfrentarnos con la vida pisando un suelo en que apoyar nuestros pies.

El horizonte de estas seguridades y creencias se proyectan desde la misma persona y se abren al mundo circundante, al universo del espíritu, al horizonte de lo religioso.

Pero no debiéramos identificar precipitadamente el mundo de las creencias y el mundo religioso. Hay creencias que tienen por objeto el mundo humano, donde admitimos sin reflexión crítica una multitud de datos que nunca se nos ocurre poner en duda. Contamos con ellos con una actitud de realismo existencial.

Pero, efectivamente, se pueden vivir las actitudes religiosas en forma de creencia, de forma pre-reflexiva, a-crítica.

Mientras que la creencia como experiencia es una forma de estar fundado y seguro en un mundo de persuasiones que posibilitan la existencia humana, la experiencia religiosa es mucho más compleja. En tanto que la experiencia religiosa

puede ser analizada reflexivamente y se puede descubrir un gran abanico de explicitaciones y variedades, la creencia analizada deja de ser creencia. Pertenece a la esencia de la creencia ser pre-crítica. Puede ser explicitada, pero no explicada causal y críticamente. La creencia es una modalidad de ser persona. Creencia y persona no pueden separarse como tampoco pueden separarse el ser y su manifestación, como repitió Marcel.

No existe un ser humano sin esta fundamentación de seguridades existenciales, pero de aquí no se infiere la presencia de la creencia religiosa en todos los hombres, como estaría tentada a pensar una apologética religiosa ingenua y precipitada. Todo hombre asienta su existencia en un mundo de creencias, pero existen temperamentos con ceguera religiosa, como existen temperamentos naturalmente religiosos. Hay un salto experiencial desde la creencia existencial a la religiosidad.

Aunque muchos filósofos hayan identificado creencia con fe, como induciría a pensar una etimología superficial centrada en el verbo "creer", que implica una multitud de significaciones en el lenguaje ordinario, la fe no puede analizarse, como veremos, tomando como "analogon" la llamada "fe religiosa". La razón es que en el momento actual del pensamiento no se puede identificar sin más la religiosidad y la fe.

* * *

Para clarificar el concepto de creencia nos pueden

servir de iluminación las precisiones de Ortega y Gasset (Ideas y creencias, 1940, 37). Para este filósofo, la creencia puede ayudar a penetrar en la esencia metafísica de la existencia humana. En la vida humana como estructura, descubrimos que no es lo mismo pensar una cosa que "contar con ella". Con lo que se cuenta es de lo que se vive. "Contar con" es "estar en". Son las persuasiones sobre las que se va tejiendo la vida humana como una urdimbre. Las creencias son de este modo el estrato más profundo de la vida humana y el terreno sobre el cual la vida humana se mueve.

La distinción que hace Ortega entre "ideas" y "creencias" puede sernos útil. La creencia fundamenta la vida humana. La idea es la "cosa" que de manera consciente construimos porque no creemos en ella. No creemos en las ideas. Tenemos ideas, pero la creencia nos tiene.

Esta articulación de los "mundos interiores" con el mundo exterior, no es solamente una interpretación de la realidad, sino un situarse existencialmente ante la realidad para vivir en la realidad.

El análisis orteguiano de la creencia es de gran agudeza y exigiría ulteriores desarrollos y prolongaciones. En cambio, casi todas las interpretaciones de la creencia que han realizado los filósofos en la historia (Cfr. FERRATER MORA, Dic. de Fil. art. "creencia") tienen el defecto de considerar la creencia desde una perspectiva gnoseologista en vez de analizarla desde una óptica experiencial. Es la

deformación de toda la filosofía centrada en el "cogito" y denunciada por Marcel. Deforma reductivamente las experiencias auténticamente humanas.

En la creencia no operamos con "ideas" ni "verdades". Esto sería actividad del entendimiento, sino que tomamos contacto con la realidad "en sí", "per connaturalitatem", experiencialmente. No estamos en la creencia con el entendimiento o la razón pura, sino con toda la persona en su unidad compleja.

Así la experiencia de creencia nos descubre una estructura aún más profunda de la existencialidad. Sería la "credulidad".

En la credulidad se manifiesta la necesidad e indigencia del ser humano de radicación, de fundamentación. Marcel hablaría de "exigencia de radicación" como modalidad de la "exigencia ontológica". Necesitamos "contar con" la realidad para enfrentarnos reflexivamente con la realidad. No hay posible reflexión sin apoyarse en la realidad, de lo contrario, más que reflexión sería observación objetiva.

El existente desarraigado ontológicamente se convertiría en un ser "desontologizado", dejaría de ser existente y se convertiría por ello mismo en "constructo mental". Sería una idea y nada más que una idea, diría Marcel.

Hay una rebelión interior en el hombre cuando es

tratado solamente como "idea". Exige que se le trate y se le considere como "persona re-alizada", como "sujeto real". Este enraizamiento en la realidad se experimenta como ser sustentado, ser defendido por la realidad como cobijo desde donde somos.

Así la credulidad sería la necesidad sentida por el hombre de confiar en la realidad para poder seguir viviendo en la realidad. Este enraizamiento no es categorial, es experiencial, manifestado en un sentimiento difícilmente expresable por ser de índole esencialmente afectiva.

Aquí la filosofía se encontraría con un concepto elaborado por la teología, el "affectus credulitatis", como identificación de una experiencia existencial. En el análisis del acto de fe, esta teología habla del "pius credulitatis affectus" como requisito estructural previo al acto libre de fe.

Marcel, al unísono de Heidegger, al afirmar el "carácter sagrado" del ser descubriría en esta misma experiencia de radicación en el ser, un sentimiento de "pietas" como actitud reverencial. Esta piedad ontológica a cuyos análisis existenciales de Peter Wust se adhiere positivamente, sería la actitud y sentimiento de saberse acogido y sustentado firmemente por la realidad como en los brazos maternos.

Esta experiencia reviste la modalidad de "presencia" en

el sentido marceliano. Es algo que puede aceptarse o rechazarse, es algo ofrecido a la libertad. Por eso la credulidad se abre al "ethos", al orden de la llamada y a la honestidad. Es humano confiar en la realidad, es inhonesto desconfiar de toda realidad. Esta sería la experiencia denominada "credentidad". Saberse llamado e invitado a ofrecer confianza como manifestación de la disponibilidad ontológica de que habla Márcel.

Todo esto puede negarse como actitud metafísica, como opción ontológica. Puede afirmarse una "autonomía" metafísica que considera toda "radicación" como alienación, dependencia, subordinación a la realidad y que impide al hombre ser dueño absoluto de su realidad. Sería la opción ontológica que afirma al ser humano como entitativamente desarraigado, autónomo, absoluto, "causa sui". Es el hombre que debe defenderse de toda relación, especialmente afectiva y amorosa como peligro de englutimiento y aniquilación. Sería el hombre sartriano.

Así nos encontraríamos con la incredulidad metafísica que no se identificaría con la opción de rechazar la religión o la fe como opción libre, sino que supondría la afirmación metafísica de la incapacidad del ser humano de vincularse, de "engagement". Sería el hombre del "dégagement". Esta incredulidad metafísica no sería la opción libre de la "increencia", sino la negación de la creencia como estructura existencial positiva. Sería la increencia estructural metafísica, como nihilismo radical

Hay que reconocer que esta opción radical a la que conduciría la ontología sartriana del "être" como "néant" no es aceptada ni por el mismo Sartre, ya que éste concede al "engagement" un valor positivo y reconoce que existe en el hombre un "engagement de la spontanéité immédiate" (Cfr. FULQUIÈ. Dictionnaire de la langue philosophique. 212).

El último Sartre reconoce que no solamente existe un arraigo en la espontaneidad inmediata, sino que en ella se fundamenta la misma experiencia ética de la que es muy difícil desprenderse. A esta dimensión ética de la creencia espontánea el ateo Sartre llega a denominar "ideas divinas" insertas en el mundo humano, como "inmensidad del en-sí".

En la última entrevista realizada y publicada por Simone de Beauvoir leemos la respuesta del filósofo, que, por supuesto, contradice las restantes afirmaciones hechas en la misma entrevista.

Ante la pregunta de la escritora, compañera de Sartre durante tantos años:

- Por otra parte, ¿ve usted en el hecho de ser ateo, no diré ventajas, sino un cierto enriquecimiento moral, psicológico para el hombre?

La respuesta de Sartre es la siguiente:

-Sí, pero eso sería largo. Porque, justamente, es necesario desembarazarse de una forma total del principio del bien y del mal, que es Dios, y hay que volver a pensar, reconstruir un mundo liberado de todas las ideas divinas que se presentan como una inmensidad del en-sí. Es difícil. Aun aquellos que creen haber llegado a ser ateos conscientes y reflexivos, siguen estando penetrados por nociones

divinas, por elementos de la idea divina y por consiguiente, no consiguen lo que quieren; introducen más y más ateísmo en su pensamiento, pero no se puede decir que el mundo sea ateo, que el mundo humano sea ateo. Hay aún demasiada gente que cree.

Simone DE BEAUVOIR. (1980) p. 548.

Estas palabras de Sartre siempre me han hecho sonreír cariñosamente, como lo harían al anciano Marcel en sus diálogos con el joven filósofo en su piso de la calle Tournon de París. Yo no metería tan rápidamente a Dios en la "inmensidad del en-sí". Yo no llamaría nunca "ideas divinas" a esta estructura experiencial, porque jamás las llamaría "ideas". Para mí sería la apertura constitutiva y radical del ser humano como estructura ontológica que posibilita el trascender existencial. Esta estructura puede convertirse para el hombre en experiencia personal.

El hombre tiene capacidad de negar esta experiencia como opción metafísica implícita en su actitud ante el mundo y ante la vida, aunque explícitamente niegue la metafísica. Todos los hombres son metafísicos sin saberlo y sin quererlo.

Sintetizando mi pensamiento personal afirmaré que hay que estudiar la realidad de la creencia con una óptica más a-tea que la de Sartre. A veces hay que saber pensar ateamente. La creencia, la credulidad, la credentidad, la credibilidad son componentes de la estructura psíquica y metafísica del ser humano concreto. Pero no se identifican con la religiosidad ni con la fe. Estas pueden ser vividas

como creencia en su forma más elemental y a-crítica, pero de este modo revisten una forma pre-personal, primitiva y casi infantil. No son la religiosidad ni la fe en el sentido personal, como veremos más adelante. Esta afirmación compete al filósofo. La dimensión fenoménica de estas experiencias pueden ser estudiadas por la psicología y la sociología. La perspectiva meta-empírica alcanza niveles más profundos a los que la filosofía debe intentar acceder. Para ello, dice Marcel, hay que descubrir el peso ontológico de la experiencia.

* * *

Y así nos encontramos con un "hecho" humano que los filósofos han estudiado con verdadera pasión, pero que al convertirlo en problema lo han deformado radicalmente. Es el problema de Dios y de la religiosidad.

La experiencia religiosa se ha encontrado últimamente con una serie de ciencias empíricas que han estudiado este factum con la metodología propia de estas ciencias. Así ha aparecido un abanico epistemológico de las ciencias religiosas que coincide casi con el elenco de todas las ciencias humanas.

Tenemos en primer lugar la fenomenología religiosa. Estudia lo religioso en su manifestación observable, clasificable, como un hecho humano específico. No citaré nombres de los grandes especialistas actuales, pero no podemos silenciar al gran maestro Mircea Eliade cuya

seriedad y profundidad es reconocida mundialmente. La psicología religiosa, la sociología, la historia, especialmente comparada, las ciencias del lenguaje, de la cultura, la etnografía, estudian diversos aspectos de este hecho humano digno de ser esclarecido mientras haya en el mundo hombres religiosos o queden vestigios culturales de este hecho histórico.

El filósofo que quiera reflexionar sobre esta realidad tiene que acoger en un diálogo de saberes los resultados, datos y terminología de todas estas ciencias. Debe comenzar su reflexión a partir de lo que su crítica valorativa descubra en estas aportaciones científicas. Debe dar razón de esta valoración. Su crítica debe ser razonada.

Al filósofo corresponde desenmascarar lo que haya de ideología o de opción filosófica subyacente en estas investigaciones científicas, que no por ser pretendidamente científicas son neutrales ni asépticas. No es que el filósofo deba constituirse en juez o vigilante de los científicos, pero, como afirma Marcel, debe hacer oír su voz testimonial ofrecida a los científicos que quieran escucharle. Cada saber humano no es autosuficiente y todos necesitamos de todos aun en el plano del saber. Todo imperialismo epistemológico es un atentado contra la humanidad.

Y la primera afirmación que debe hacer el filósofo como profeta, en este momento, es que las ciencias

religiosas no agotan el contenido de esta realidad humana y que la fenomenología religiosa jamás podrá sustituir y desplazar a la filosofía religiosa ni a la teología. Detrás del fenómeno religioso hay realidades meta-fenómicas que es necesario estudiar con una metodología específica y adecuada.

Creo que todas estas premisas son necesarias para descubrir y valorar acertadamente el pensamiento religioso de Marcel.

* * *

Reconozco personalmente que cada vez que leo o escucho identificar el cristianismo con la palabra "religión" en ese sentido nebuloso y ambiguo que suele darse a este término, experimento un malestar profundo. Este malestar alcanza los grados más elevados cuando leo en un filósofo de fama reconocida que ser cristiano es aceptar la existencia de Dios, afirmar la Transcendencia y creer en la inmortalidad del alma. Así se expresan algunos intérpretes de Marcel, para afirmar que es existencialista cristiano.

Es lamentable que personas de cierta cultura no hayan caído en la cuenta de que todas las religiones generalmente admiten la existencia de Dios y sin embargo no son cristianas. Que precisamente el judaísmo no sólo no admitía la inmortalidad del alma, sino que el pueblo hebreo tenía la experiencia trágica de las consecuencias de la creencia en la inmortalidad del alma en el Egipto de los faraones. Que

la gran dificultad que encontró Pablo en el Areópago, en medio de atenienses que creían en la inmortalidad del alma es cuando oyeron hablar al apóstol cristiano de la resurrección de los muertos.

Los judíos y los cristianos no creen en la inmortalidad del alma. Creen en algo mucho más difícil de creer, que es la resurrección de los muertos como acción libre de Dios. Si el alma es inmortal por naturaleza, no necesita de Dios para pervivir después de la muerte, lo que es un contrasentido para el pensamiento del judío y del cristiano.

Marcel no es cristiano porque admita la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, sino porque toda su filosofía se centra en la presencia del misterio en el cuerpo humano. Porque reafirma la capacidad del cuerpo para ser testimonio de la plenitud salvífica, porque toda su filosofía está secretamente imantada hacia una cristología implícita de la que quizá él mismo no fué del todo consciente. Porque en su filosofía hay elementos valiosísimos para un análisis de la fe cristiana en clave personalista en contraste con una teología racionalista que ha oscurecido el mismo concepto de fe.

Lo cristiano en la filosofía marceliana no está en su preocupación y sensibilidad religiosa que ya está claramente manifestada en su primer estudio sobre Coleridge y Schelling, escrito por el filósofo en 1909 y finalmente publicado en 1971. Esta preocupación lo acompañó durante

toda su vida, así como la experiencia desde su infancia de la presencia invisible de los muertos que se siguen amando.

A pesar de todo, esta faceta de su pensamiento no es lo que en el momento actual tiene más interés para una filosofía que esté abierta al hecho cristiano. No es precisamente lo religioso lo que caracteriza la filosofía marceliana como cristiana, sino su interés por los análisis de lo profundamente humano. No es lo trascendente en el sentido extrínsecista gnoseológico y ontológico, sino la dimensión immanente de la presencia, no es el espiritualismo, sino el encarnacionismo. Lo cristiano en la filosofía de Marcel no está definido, no está sistematizado. Sólo está sugerido, iniciado, inacabado. Creo que ni el propio filósofo fué del todo consciente del valor que tenían muchas de sus reflexiones como aportación para el desarrollo del pensamiento cristiano. Solamente por medio de la lectura de segundo grado se pueden descubrir y explicitar.

Y la primera dificultad que encontramos en el pensamiento de Marcel como en sus contemporáneos, con los cuales dialoga y polemiza, es la confusión de dos experiencias que, ciertamente están relacionadas, pero que son distintas. La experiencia religiosa y la experiencia de fe. Si esta confusión origina dificultades al analizar estas experiencias, aún se suma la confusión de mezclar el concepto de "creencia" como sinónimo de las otras experiencias. Creo que en el momento actual podemos aclarar mucho más estos conceptos y podemos perfilar con más

profundidad nuestras reflexiones.

Me voy a permitir realizar un "excursus" para intentar clarificar, aunque sea de modo sintético, algunos conceptos que nos sirvan para identificar estas experiencias humanas. Solamente así podemos adentrarnos en este mundo que sigue apasionando no solamente a los hombres religiosos, sino a los que su opción es netamente anti-religiosa, pero muchas veces con obsesión profundamente religiosa. Yo suelo caracterizar esta actitud como religiosidad invertida.

* * *

Previamente tenemos que afirmar que existe una experiencia global que podemos denominar con el término genérico de religiosidad. Con este término designamos una experiencia antropológica específica, originaria y que no puede reducirse a otra experiencia más elemental. Después de Zubiri todos los estudiosos coinciden en admitir que esta experiencia de religación con la realidad, como fundamento del propio ser y del mundo humano, es un "factum" que podemos observar en casi todos los hombres, en casi todas las culturas y que reviste modalidades fenomenológicas que podríamos jerarquizar en un dinamismo ascendente según el grado de complejidad y profundidad.

En primer lugar, descubrimos la experiencia de realidad como algo que está frente a nosotros y que la afirmamos porque previamente está ahí. La realidad no es tal porque la afirmemos, sino que la afirmamos porque previamente está

ahí. Marcel en su tránsito personal del idealismo al realismo lo ha ido afirmando cada vez con mayor énfasis.

Así aparece el sentido de realidad, "le sens du réel" que a veces se experimenta como "morsure du réel" en expresión marceliana. La realidad se impone a nosotros, sin que podamos escamotearla ni soslayarla. Hay situaciones en que no podemos negar que somos "presa de lo real". No solamente en las situaciones dolorosas y conflictivas, sino en los momentos luminosos y de plenitud.

Pero la realidad se manifiesta a nosotros desvelando diversos aspectos según la relación con las diversas facultades u operaciones del ser humano como sujeto abierto a la realidad. Serían las diversas epifanías de la realidad.

La primera epifanía de la realidad sería la experiencia del propio cuerpo y a través de ella la experiencia de la propia existencia. Ya lo hemos visto. Marcel analiza en muchas ocasiones esta experiencia inmediata como indubitable y que no puede ser mediatizada por otra experiencia. Sentimos nuestro cuerpo como formando parte de nuestro propio yo. No como parte separada de nuestro ser, sino como la dimensión de nuestro ser desde la que accedemos a toda otra experiencia. Nuestro cuerpo, dice Marcel, más que un dato, es la fuente que origina la captación de cualquier otro dato. Desde nuestro cuerpo tenemos la experiencia de nuestra propia existencia que solamente puede ser saludada desde el

estremecimiento del gozo de existir.

Relacionada con la experiencia del cuerpo propio nos encontramos con la experiencia cósmica como experiencia de la unidad y armonía del universo en el cual nos percibimos inmersos y acogidos. Marcel insiste en que el universo lo percibimos como prolongación de nuestro cuerpo. Es a través de la experiencia corporal como nos sentimos insertos en un cosmos que despierta las potencias de admiración a las que alude frecuentemente Marcel. Es la experiencia de participación sentida, existencial.

La experiencia contraria sería la experiencia del "caos". Podrían darse sujetos concretos cuya experiencia en el mundo revistiera un sentimiento de absurdo caótico en el cual nunca se podría saber si el mundo es absurdo y un caos y solamente es percibido por estos sujetos lúcidos, o esos sujetos son absurdos y proyectan su disarmonía sobre todo el universo. Al final nos encontraríamos con la opción radical de perspectiva desde donde mirar el mundo. La afirmación o negación de la realidad radical.

Otra epifanía de la realidad es la que se experimenta en la experiencia estética. Sería la unidad y pluralidad de la realidad que se manifiesta como "forma splendens" y que suscita en el contemplador la emoción estética en la que el sujeto se experimenta unificado en su complejidad estructural. Este diálogo del sujeto unificado, con la unidad luminosa de la realidad en su belleza se experimenta como

plenitud sentida en la fruición de la contemplación estética. Es la belleza como gozo gratuito, desinteresado.

Esta capacidad calofánica de la realidad puede suscitar en el hombre una acción estetigena y convertirlo en artista, capaz de crear obras bellas, como mediador entre el espíritu y la materia. De este modo el arte sería la encarnación del espíritu en la materia por obra del hombre, espíritu encarnado. En la experiencia de la creación artística el hombre sería el testigo del abrazo fecundo del espíritu y la materia cuya eclosión brotaría por su mediación activo-pasiva. No olvidemos el análisis sugerente y fecundo de Marcel sobre la experiencia de creación y que estudiamos en otro lugar.

De este modo la experiencia estética realizaría un diálogo entre el hombre y la realidad y en el que aparecería la dimensión expresiva, epifánica, de la realidad, y la expresividad creadora humana.

* * *

Otra manifestación de la realidad se hace presente en la experiencia del bien. Sería la realidad, el ser, como deseable y digno de ser amado por el sujeto como espíritu. Los antiguos, siguiendo a Aristóteles, distinguían el bien en útil, deleitable, honesto, según satisficiera alguna necesidad humana, fuera algo agradable y placentero o fuera bueno en sí y digno de ser reconocido y amado por sí mismo. Sería el bien como digno de honor.

Esta sería la experiencia agatofónica. La experiencia del bien buscado, poseído, disfrutado. Nos encontraríamos con la dialéctica ascendente del amor como manifestación de una jerarquización de la experiencia amorosa. Hay una jerarquía de amores como hay una manifestación progresiva ascendente de la realidad. Existe una tectónica jerarquizada en la estructura del hombre como persona en su ser y en sus actos. La culminación y plenitud del ser se manifiesta en el amor personal.

Podríamos descubrir una experiencia en la que se hiciera presente la bondad y la belleza como aspectos diversos unificados en la realidad del ser. Sería la belleza del bien, la estética del bien. Ya los antiguos unían estas dos perspectivas del ser como culminación de la atracción del ser. "Kalós kai agathós= calocagathós". Podríamos hablar de la experiencia "calocagática" como culminación de la belleza y la bondad en lo que tienen de unidad inseparable.

A veces la realidad se manifiesta como sublime, como excelsa, como potente, como grandeza desbordante y que suscita la emoción de asombro y admiración ante lo grandioso que nos sobrecoge y nos hace tomar conciencia de nuestra pequeñez e insignificancia, pero que al poder mirarla de frente, nos engrandece y dignifica. Algunos autores denominan esta experiencia cratofónica.

Pero podemos dar un paso más en esta dinámica experiencial del hombre ante la realidad. Esta puede

manifestarse como algo sagrado. Es la experiencia de lo santo. Lo santo es lo separado ("sancitus"), lo limpio, lo puro (agnos), lo intangible, lo inviolable. Lo que se considera tan digno de respeto que el hombre no puede tocar con sus manos impuras. Lo sagrado tiene una connotación ética, una sobreexcelencia moral. Conlleva siempre una dimensión dialógico-comunitaria. Es con los otros y entre los otros donde se manifiesta lo sagrado. Para un individualismo absoluto no puede existir nada sagrado excepto el sujeto como realidad "onfálica". Si el sujeto se autoconcebe como "umbilicus orbis" su metafísica y su ética no puede ser otra que "la religión y la ética del amor propio". Esta filosofía es producto actual español y que podemos hasta exportar al mercado exterior.

Rudolf Otto ha tenido éxito en su descripción del sentimiento de lo santo como "tremendum et fascinans". Lo sagrado atrae hacia sí suscitando el sentimiento de fascinación, "fascinans". Es un encanto amoroso que impulsa a buscarlo, a ser querido y admirado. Pero al mismo tiempo sobrecoje y repele por su excelsitud e inviolabilidad. Es el estremecimiento de temor reverencial ante lo que nos sobrepasa en su valor y dignidad excelsa. Es la experiencia de la transcendencia axiológica. San Agustín lo expresó en su célebre exclamación: "et inhorresco et inardesco".

Sin embargo, tenemos que matizar reiteradamente que el sentido de lo sagrado no es solamente el sentimiento de lo santo, sino que es una experiencia de toda la persona

que se manifiesta en el sentimiento, pero que integra otros elementos cognitivos y volitivos de la persona. La experiencia de lo sagrado se manifiesta en gestos, conducta, expresiones literarias, artísticas, simbólicas y conceptuales. No es un sentimiento exclusivamente individual subjetivo, sino que es una experiencia personal expresable.

No olvidemos la insistencia de Marcel, al unísono de Heidegger, de pedir a los hombres el sentido reverencial ante la dimensión sagrada, inviolable y excelsa del ser y sus manifestaciones sin que esta actitud humana tenga que identificarse con la religiosidad propiamente dicha. La actitud de respeto sagrado ante la vida es indisociable del mundo humano del que habla Sartre en su última entrevista.

La reflexión meta-empírica nos descubre que la realidad nos manifiesta la cualidad y modalidad del ser como algo sagrado y santo. Sería la dimensión hierofánica de la realidad descubierta en esta experiencia. El hombre ha encontrado en ciertos lugares, acontecimientos y personas lo sagrado, lo "numinoso" del ser. Es una experiencia axiológica y por lo tanto subjetivo-objetiva como perteneciendo al mundo de lo simbólico. El símbolo es el trampolín que suscita el salto a un plano superior de ser y conocer.

Esta experiencia es creadora, en sentido marceliano, arraiga en la profundidad del ser humano donde se funden la

actividad y la pasividad y se abre ante lo totalmente nuevo e inesperado. La realidad hierofánica llama al hombre a reconocer la presencia de lo numinoso y a acogerlo en la propia intimidad guardada y defendida por la propia libertad. Lo numinoso no es algo objetivable ni cosificable, pertenece al ámbito presencial solamente captable y acogible por una persona concreta y libre.

Esta sería la experiencia religiosa en sentido genérico. En ella se descubre lo sagrado, inviolable, valioso, de modo absoluto e incondicional encarnado en realidades concretas. Se percibe como trascendente en sentido axiológico, es decir, más allá del mundo ordinario, útil y cotidiano. Pero se percibe al mismo tiempo como inmanente, como participado desde las zonas profundas del ser del hombre que sintonizan con la realidad sagrada, como si fueran de la misma naturaleza, de la misma esencia (homousía). Lo sagrado evoca y llama lo divino y sagrado que late en lo más profundo del ser del hombre. Son las "ideas divinas" que están presentes en la "inmensidad del en-sí" de las que habla el último Sartre.

Hay personas que tienen esta experiencia de lo divino, de lo sagrado, en realidades valiosas y consideradas tan excelsas que nunca pueden ser mancilladas ni negadas sin negarse el hombre a sí mismo. Es la reverencia incondicional absoluta a todo lo que se relaciona con el ser del hombre y a las relaciones interpersonales. Es la presencia de lo sagrado, intangible e inviolable que de manera imprecisa

descubrimos en la experiencia del imperativo moral. Es el sentimiento imprecisable de ser sostenido, "esperado, provocado, prefigurado" por "una mano creadora" de la que el mismo Sartre manifiesta que está presente cuando piensa en sí mismo. Así lo afirma en la citada entrevista:

Aun si no se cree en Dios, hay elementos de la idea de Dios que permanecen en nosotros y que nos hacen ver el mundo con aspectos divinos. (...) Yo no me siento como una partícula que apareció en el mundo, sino como un ser esperado, provocado, prefigurado. En resumen, como un ser que no parece provenir más que de un creador; esa idea de una mano creadora, que me había creado me remite a Dios. Naturalmente, no es una idea clara y precisa que yo utilice cada vez que pienso en mí mismo; contradice muchas otras ideas mías; pero está ahí, imprecisa. Y cuando pienso en mí, pienso con frecuencia de este modo, al no poder pensar de otra manera.

Ibid. 541.

Esta es la religiosidad no teísta de la que habla frecuentemente Erich Fromm y que parece que refleja su opción personal. Así se expresan de modo impreciso muchos de los que se declaran ateos y que quizá signifique la más profunda religiosidad.

Nadie puede determinar si estas experiencias subliminares son residuos culturales, son manifestaciones de la estructura psíquica o metafísica del ser humano o podrán desaparecer en el psiquismo de los hombres del futuro. El filósofo no puede ser ingenuamente optimista y debe saber que existen medios técnicos para manipular el cerebro (lavado de cerebro) y la conducta humana. No sabemos lo que la biotecnología podrá realizar en el ser del hombre.

Desconocemos lo que será el psiquismo profundo del híbrido de hombre y chimpancé que se está preparando en nuestros laboratorios y que puede ser de gran rendimiento para la productividad del mundo futuro.

De la actitud y de la acción de los filósofos dependerá en gran parte lo que sea este futuro. La ciencia y la técnica no tienen barreras ni fronteras si cuentan con el poder económico y político. El filósofo sólo cuenta con su pensamiento y con su palabra, pero con este medio tan frágil no puede rehuir su responsabilidad. El futuro también está en sus manos.

Habrá que revalorizar esta "religiosidad no teísta", este sentido reverencial del ser, esta "piedad ontológica" por parte de los que quieran hacer un mundo humano en el futuro. Sería la actitud mínimamente común a todos los humanismos auténticamente realistas. Negada esta base por una actitud cosista y utilitaria del mundo y de los hombres, aunque sea algo muy divertido, es destrucción radical.

Pero la religiosidad puede experimentarse como llamada personal de un "tú" que como el rostro de la realidad numinosa interpela, invita y ofrece su presencia. Es la experiencia teofánica— Es la experiencia religiosa "de primera mano" de la que habla William James. Es el teísmo existencial de Marcel estudiado por WIDMER (1971). BLAZQUEZ CARMONA en su Filosofía de Gabriel Marcel (1988) estudia la filosofía religiosa marceliana como tránsito de la dialéctica

a la invocación.

Como no es el tema que deseo analizar ni estudiar, sólo diré de modo sintético que el mérito de Marcel en este punto es haber desplazado la reflexión filosófica, en sus tiempos, de la perspectiva racional objetivista que opera con la idea de Dios, a la experiencia religiosa en la que el hombre está implicado como realidad, abierta a la presencia de la realidad de Dios.

Debemos a Marcel el habernos recordado que la abstracción es un alejamiento de la realidad concreta que el hombre realiza para operar en su función intelectual, pero que supone un prescindir metódico de realidad. La realidad concreta trasciende infinitamente la idea que nos formamos de ella. Todo conocimiento como categorización, es limitación de la realidad. La idea que me formo del otro, repite Marcel, no es el otro en su realidad concreta. La idea que me formo de Dios, al convertirlo en objeto del conocimiento, no sólo limita a Dios, sino que lo deforma, lo convierte en ídolo y toda reflexión metafísica que se apoye en esta idea está viciada en su raíz. El concepto analógico del ser es el único medio de sortear este riesgo metafísico.

La única vía de acceso al ser concreto es la experiencia del encuentro concreto con el ser. Si no es así, sólo me encontraría con la idea del ser que me alejaría de la realidad del ser.

El único modo de acceso a la inteligibilidad de Dios es

partir de la experiencia religiosa como lugar donde se hace presente la realidad de Dios. Pero para ello, dice Marcel, hay que conceder a la experiencia humana personal y no sólo a la experiencia empírica o gnoseológica su verdadero valor ontológico. Es necesario construir la metafísica sobre una fundamentación experiencial y existencial, no sobre el "cogito", sino sobre el "sum".

De Dios sólo puede hablarse desde el interior de la experiencia de invocación, de relación dialógica, desde donde lo descubrimos como inverificable absoluto, como presencia absoluta, como "tú" absoluto. No es el lenguaje empírico observacional, sino el experiencial el que nos permite hablar sobre Dios.

Pero de la experiencia religiosa sí que puede hablar la ciencia y la puede estudiar como otro fenómeno humano. Es necesario que las ciencias que tomen el fenómeno religioso como objeto de su estudio, empleen la metodología adecuada con el mayor rigor científico, con la mayor objetividad y con el mayor respeto. En la fenomenología religiosa se deben reconocer descriptos los hombres que han tenido esta experiencia. Nada es tan monstruoso como describir una experiencia por alguien que jamás la haya experimentado él mismo o jamás se haya encontrado a alguien que ha tenido tal experiencia y que previamente albergue una actitud hostil y sectaria. Sería una descripción ideológica panfletaria que no solamente no tendría valor científico, sino que sería una burda caricatura. Sería terrorismo

intelectual. Tenemos ejemplos recientes en la producción filosófica española. Hay lecciones de filosofía de la religión que por citar filósofos o pensadores de fama no pasan de ser refritos indigestos que no tienen nada que ver con las experiencias tal como son vividas por los hombres concretos y reales.

* * *

Uno de los descubrimientos de estas ciencias es que existen varias modalidades fundamentales de la experiencia religiosa, según las realidades en las que los hombres han descubierto la presencia de lo divino. La experiencia cósmico-telúrica en la que la deidad se manifiesta como creadora, acogedora, providente, en la epifanía simbólica del cosmos y en los ciclos vitales de la naturaleza. La experiencia histórica, en la que se manifiesta como presente en los acontecimientos y en personajes históricos concretos como testigos de lo divino. La experiencia interior como presencia y llamada desde la intimidad del ser del hombre.

Pero también estas ciencias han descubierto y estudiado la patología de esta experiencia que, como todo fenómeno humano, puede enfermar y degenerar. La magia, como utilización de lo sagrado en beneficio del hombre, la superstición como vicio cultural, el fanatismo como desfocalización apasionada y sectaria. Esta patología, que ciertamente se ha manifestado en la historia de todas las religiones, puede ser un aviso para los hombres religiosos y para los no religiosos, pues estas actitudes aberrantes pueden

inficionar tanto a lo religioso como a lo anti-religioso. La actitud anti-religiosa es una forma de religiosidad invertida, como hemos visto.

Pero de la existencia de estos fenómenos patológicos de la religiosidad se deriva un principio que el filósofo debe tener en cuenta. Sólo se puede hablar de patología cuando se ha conocido previamente la estructura normal y sana de un organismo o de un fenómeno. El filósofo no puede emitir un juicio valorativo del fenómeno religioso partiendo de una manifestación enfermiza de este fenómeno. Para interpretar y valorar hay que partir de una manifestación representativa de esta experiencia. Lo patológico, como es obvio, sólo representa y manifiesta la desviación estructural o funcional de una realidad. Toda generalización que parte de lo patológico falsifica esta realidad.

La religiosidad, como hemos visto, es la actitud o experiencia personal de búsqueda o encuentro con lo divino, lo sagrado, como epifanía de la realidad. Esta actitud tiende a expresarse, a manifestarse, a objetivarse. A esta objetivación de la experiencia religiosa la llamamos religión. La religión es un fenómeno sociológico, histórico, cultural, que integra múltiples facetas humanas: lo cáltico, sistemas de ideas, conceptos, lenguaje, manifestaciones artísticas, institucionales, conducta ética derivada de una concepción de la vida, etc.

Así se origina una cultura religiosa como configuración

de un pueblo, de una etnia. En las culturas religiosas milenarias es extremadamente complejo discernir lo que la religiosidad ha influido en el espíritu y la cultura de un pueblo y lo que esta colectividad con su idiosincrasia ha modelado y configurado los mismos contenidos y perspectivas de esa religiosidad. El estudio de las diversas culturas religiosas y su relación, influjo, interpretación, análisis y valoración está en sus comienzos y requieren un diálogo científico y de pensamiento interdisciplinar que hay que desear y favorecer por todos los medios.

En general podemos decir que actualmente estamos mejor preparados para realizar este diálogo intercultural, aunque todavía la cultura occidental, aun en su manifestación religiosa, presenta los vicios de etnocentrismo, imperialismo y colonianismo, que al menos en los medios intelectuales debieran desaparecer, sin caer en los vicios reactivos contrarios como son el democratismo axiológico, el escepticismo y relativismo propio de la actitud burguesa occidental.

Y así nos encontramos con un concepto que expresamos con el término alemán "Weltanschauung". Es la visión intuitiva y estructurada del universo desde la perspectiva humana en la que se construye un universo jerarquizado de los valores, sensibilidades, hábitos y estilo de pensar, de actuar y sentir de un pueblo. En cada cultura subyace una cosmovisión que el hombre como individuo y como colectividad cultural necesitan para abrirse al mundo, para contemplarlo

y actuar de modo coherente.

La cosmovisión tiene afinidades con la creencia como la habíamos descrito anteriormente. La cosmovisión es un modo de vivir en la realidad como totalidad en la que estamos insertos y arraigados. En esta visión unitaria del universo humano está presente lo religioso como configuración de esa cultura en la que están presentes los valores supremos como polarización de los otros valores. La cosmovisión es el transfondo metafísico implícito en todo modo o estilo de pensar de un individuo o de un pueblo. Modernamente en vez de "cosmovisión" algunos prefieren traducirla al castellano con el término de "mundividencia" que tiene connotaciones más personales y profundas.

Existe otro concepto afín al anterior y expresado con el término "Lebenschauung". Es el sentido dinámico coherente de la existencia. La polarización y orientación de la vida. Tiene una connotación ética, más en el sentido de las sensibilidades y sentimientos que en las líneas de conducta o normativas socio-históricas. Es el estilo de vivir de un pueblo, amasado por el paso de los siglos.

Cada cultura en su dimensión religiosa, en su visión del mundo y de la vida, merece el máximo respeto, sabiendo que en el interior de esa realidad colectiva y comunitaria, de modo paralelo a la interioridad humana personal, late la presencia del espíritu con toda una historia de fidelidades y traiciones. Por eso no debemos pensar, como lo haría

un ecologismo ingenuo, que se deben mantener como en las reservas de los indios americanos, un parque zoológico humano donde se mantengan las especies de otras épocas para su estudio o para la curiosidad. Las culturas son algo dinámico, deben encontrarse de modo humano en un diálogo fraterno donde todos tenemos algo que aprender y enseñar. Las culturas, como las fidelidades del pensamiento marceliano, son dinamismo creador; no pueden ni deben fosilizarse.

Y finalmente nos encontramos con otro concepto sociológico que se hace presente en todo grupo humano, en su dinamismo histórico y que el pensamiento marxiano ha puesto de relieve. Sería la ideología. Marcel hace alusión a este concepto, pero encarnado en la figura del ideólogo del que hace un análisis certero y crítico.

La ideología sería el sistema de ideas desde las que se comprende la realidad social y se la valora en función de la defensa o de la lucha por obtener el poder social. La ideología tiene un sentido funcional, utilitario. Está al servicio de un grupo social y por lo tanto elige de la realidad y de la historia lo que interesa para la consecución o mantenimiento de ese poder. La ideología es el trampolín necesario para la lucha por el poder. No hay lucha sin ideología. Pero también es una deformación interesada y útil de la realidad. Es una interpretación funcional.

Hay que reconocer que en la historia de la humanidad lo religioso, la visión del mundo y el estilo de vida han

servido como conjunto ideológico de las clases dominantes para mantener el poder. También se ha utilizado lo religioso como resorte ideológico para derrocar ese poder y apoderarse de él. En la lucha política por el poder puede utilizarse lo religioso como arma, con lo cual se pervierte el valor humano de la religiosidad.

Es difícil hacer un análisis des-ideologizado de estas realidades sociales e históricas. Un político des-ideologizado sería un contrasentido. Solamente puede esforzarse por conseguir esta visión lúcida y desenmascarar el camuflaje ideológico, el filósofo que, como sugería Marcel, fuese capaz de mantenerse libre e independiente de todo juego de poder y así ofrecer su palabra con honradez y valentía.

De todo lo expuesto yo deduciría que el fenómeno genéricamente llamado religioso es una realidad compleja que hay que estudiar metódicamente según los diversos aspectos que presenta y que exige un estudio interdisciplinar. Las ciencias empíricas del hecho religioso tienen su palabra, sus métodos y sus límites. La filosofía religiosa tiene que acoger críticamente los resultados de estas ciencias y realizar la reflexión hermenéutica y valorativa de esta realidad humana. Esta hermenéutica nunca es ni puede ser neutral. Las máquinas no pueden valorar lo humano y siempre es un hombre el que realiza el diálogo interpretativo y valorativo. Solamente el filósofo como pensador independiente es el más indicado para descubrir la ideología y la metafísica que subyace en cada postura y actitud

ante lo religioso. Al hablar del filósofo no me refiero, por supuesto, al filósofo profesional, que puede ser un ideólogo, sino al hombre que es auténticamente filósofo, al hombre que piensa.

* * *

Finalmente nos encontramos con otra experiencia humana que hay que estudiar sin confundir con el conjunto experiencial del que hemos venido hablando anteriormente. Es la experiencia de la fe.

Desde la perspectiva personalista descubrimos que los análisis de la fe han estado desenfocados por no haber sabido distinguir experiencias que tienen cierta afinidad, pero que su estructura y contenido son totalmente diversas. De aquí provienen muchos malentendidos y confusiones que oscurecen radicalmente muchos estudios y originan polémicas inútiles.

La primera afirmación que habría que hacer es que la experiencia de fe es una experiencia interpersonal, una realidad intersubjetiva, como repite constantemente Marcel. Cuando decimos creo que lloverá, creo que vendrá pronto, no nos referimos a la fe, sino que opinamos, que suponemos, que deseamos que ocurra algo. Cuando decimos que creemos en las ideas, en el partido, en el progreso, estamos personificando estas realidades como si fueran alguien en quien poner nuestra confianza.

Solamente usamos el verbo "creer" como sinónimo de "tener fe" cuando nos referimos a alguien en quien ponemos

nuestra confianza, nos entregamos confiadamente.

Cuando introducimos la idea de Dios precipitadamente o ponemos la llamada "fe religiosa" como lugar donde se realiza el concepto de fe, entonces vienen las confusiones a veces bastante desconcertantes. Atribuimos a la fe atributos que se refieren a Dios, tales como "sin ver", "invisible". A veces tomamos afirmaciones que hace la Iglesia, diríamos para uso interno, en un momento polémico, para afirmar que la fe no es sólo un sentimiento, sino que la fe tiene un contenido doctrinal y racional. Introducimos el término "autoridad" sin analizar su significado ni su contexto y lo leemos desde nuestra perspectiva actual "anti-autoritaria". Hablamos de "verdades", "asentimiento intelectual" como si fueran elementos esenciales del concepto de fe. Esta trasposición da lugar a las más sorprendentes confusiones.

No solamente los filósofos epigonos de un tomismo racionalista, sino filósofos de pensamiento existencial, no están libres de estas confusiones. Ni Jaspers, en sus análisis filosóficos de la revelación y de la fe, ni el mismo Marcel han logrado evadirse de estas imprecisiones por no haber esclarecido, repito, experiencias afines pero inconfundibles.

Siguiendo la línea marceliana, que opino que no sigue ni el mismo Marcel en este tema, creo que para analizar la experiencia de fe hay que comenzar por la experiencia más cercana, más inmediata, más a ras de tierra. No solamente hay

que comenzar, como decía Marcel, más acá de la teología, sino que hay superar la primera mirada, la lectura que hace uno cualquiera, lo que piensa todo el mundo.

La primera fe, el "analogon", el "analogatum princeps" de la fe es la que tenemos en nuestra madre. Es la primera fe que tenemos en la vida. Confiamos en nuestra madre y creemos en ella porque estamos seguros, con absoluta certeza, de que ella nos ama. Y esta fe, como confianza, ha ido creciendo paulatinamente desde los estadios pre-conscientes hasta el momento en que ha podido ser explicitada y manifestada por un acto consciente y personal. Esta sería la primera experiencia de fe concreta sobre la que se tendría que apoyar el análisis del acto de fe que realice el filósofo y el teólogo.

Después, en la vida del "homo viator" la experiencia de fe se realiza en la amistad humana. Yo suelo decir que la amistad es el "prototipo estructural" de la experiencia de la fe.

Entendemos por amistad el "mutuus benevolentiae amor". La amistad es el amor personal correspondido, es la culminación del amor entre dos personas. Es la filia como culminación del eros y del agapé.

Y aquí creo que tendríamos que reconducir en síntesis todos los análisis marcelianos de lo que él denomina "intersubjetividad", como relación de dos personas que realizan la entrega recíproca.



Podríamos recoger los análisis de Marcel y presentarlos de modo dinámico, itinerante, de tal modo que así podríamos descubrir la fenomenología dinámica de la experiencia de fe. Voy a prescindir de repetir citas y referencias, por haber sido presentadas en las páginas anteriores.

En primer lugar descubrimos el papel activo que desempeña nuestro cuerpo en el acto de fe. La fe no es un acto exclusivo del espíritu, participan nuestro cuerpo, nuestros sentidos corporales. A través de nuestros sentidos captamos los signos en los que se expresa y manifiesta la persona del otro. Para acceder a la fe en el otro tenemos que descubrirlo "presente en signos corporales".

El cuerpo sujeto, del que habla Marcel, descubre en signos corporales, perceptibles por los sentidos, la realidad del otro que se hace patencia presencial a través su cuerpo, de sus gestos, de sus palabras. A veces, repite Marcel, es suficiente una inflexión, un tono de voz para descubrir la calidad interior del otro e iniciar el dinamismo de un encuentro confiado. No olvidemos que el cuerpo, para Marcel, no es opacidad, sino transparencia, para quien sepa penetrar a través de él y llegar a la interioridad. De este modo, la fe no es invisibilidad, sino visibilidad profunda.

Hay que descubrir al otro no como cosa, como algo de lo que puedo disponer para mi utilidad. Hay que descubrirlo como

un "tú", como persona libre y cuya presencia es un acto libre desde el que se me ofrece a mi propia libertad. Sin la permeabilidad de dos presencias libres jamás puede realizarse el encuentro de las personas.

Es necesario que el "tú" en quien intento confiar lo descubra como realidad valiosa para mí, que lo considere como un bien para mí. Sin esta estimación "valorativa" el proceso fiducial queda interrumpido. Si descubro al otro como rival, como enemigo, como peligro para mí y para mi integridad, jamás podré confiar en él. Me he cerrado a él y le estoy obligando a que se cierre a mí.

Para creer en alguien es necesario una actitud de valoración positiva ante el acto de creer y confiar. Marcel, cuando creía que no tenía fe, ha repetido que creía en la fe de los otros. Creía en la fe. Siempre me ha llamado positivamente la atención el slogan publicitario de una entidad bancaria: "creemos en la gente que cree". Lo he comentado muchas veces con mis alumnos. Quien cree en la fe de los otros y considera la fe como algo positivo y hermoso, ya está en el camino de la fe, aunque él no lo sepa.

Es necesario albergar la convicción afectiva de que es bueno y es hermoso confiar en las personas. Hay un integrante amoroso y estático en el comienzo del dinamismo de la fe. Este juicio implícito valorativo jamás será el resultado de un raciocinio, sino el acto simplicísimo del espíritu, como intuición profunda y compleja.

Es necesario que descubra a través de los signos en que se manifiesta esa persona las garantías de su fiabilidad. La fiabilidad es una cualidad de la persona que es reconocida libremente. Es una experiencia axiológica y que por lo tanto, no es algo proyectivo subjetivo, sino el reconocimiento del valor que está presente en la realidad valiosa. No ponemos los valores, sino que los descubrimos y los reconocemos.

La fiabilidad no podemos decir que es evidente. La metáfora de la videncia supone cierta exterioridad y objetividad. La evidencia de la fiabilidad es una de las experiencias a las que alude Marcel constantemente, en las que se realiza la implicación meta-objetiva. La fiabilidad es una "assurance existentielle" que se hace presente como experiencia personal inmediata. La fiabilidad no es algo exterior a mí, estoy implicado como llamado a confiar. Perteneces a la sensación, diría Marcel, en la que interviene el cuerpo sujeto. Interviene el sentimiento en su intencionalidad retroactiva y así se experimenta como supra-evidente, como empiria profunda. La fiabilidad aceptada es la credentidad experiencial.

La fiabilidad es una experiencia "englobante". Quedamos englobados y sumergidos en ella. Se percibe la cualidad de "digno de confianza" en el ser del que me fío y me percibo al mismo tiempo como "fidens". Es la experiencia de la fiducialidad de mi propio ser concreto ante la fiabilidad del otro.

La experiencia fiducial es participación en el ser. Me ffo de un ser porque participo en la comunión del ser. Pongo mi confianza en el "tú" en que se manifiesta el ser porque percibo el ser que se manifiesta en el otro como fundamento de mi propio ser. Al confiar en el ser del otro, confío en el ser que fundamenta mi propio ser.

Así al confiar en el otro no se da exterioridad metafísica, sino implicación ontológica. La fiducialidad como experiencia es epifanía de la plenitud del ser. Es un acto positivo y excelso del espíritu en el que late un trasfondo amoroso. Sólo puedo confiar en un ser al que amo. Al confiar en él lo estoy amando, al amarlo, confío en él. Esta confianza amorosa es la misma esencia de la esperanza. Es la "perijóresis" de las tres actitudes existenciales en la que insiste constantemente Marcel.

Así podemos descubrir que el engagement de la fe no es un salto en el vacío, no es una aventura loca, sino que para que sea una experiencia personalizadora exige la garantía vivida de fiabilidad. Esta no es certeza intelectual, pero es seguridad existencial que constituye el acto de fe como experiencia de toda la persona y que hace que no sea solamente un impulso y sentimiento ciego. Ni el amor ni la fe pueden ser exclusivamente sentimiento, sino que son actos de toda la persona integral.

La fe como confianza es un compromiso libre. Al depositar mi confianza en las manos del otro, entrego todo

lo que tengo y lo que soy. La fe es una entrega personal.

Por la fe se realiza una comunión dinámica. Al fiarme del otro lo acojo y me entrego a él, no en su individualidad cerrada, sino en el ámbito y universo personal que es todo el horizonte donde se irradia su personalidad, como dice Marcel. La comunión de la fe supone la comunión con el mundo del otro como constitutivo de su misma personalidad. Por la fe miro el universo con los ojos del otro, no como absorción, sino como acogida y apropiación de su universo personal. De este modo la fe es un enriquecimiento de mi propio universo.

Por la fe, como en todo encuentro, se realiza una transformación profunda de todo mi ser. Soy un hombre nuevo porque el otro vive en mí como presencia dinámica y fecunda que me potencia en mi ser sin perder mi personalidad. Al entregarme y confiar en otro, soy más profundamente yo mismo.

La fe en otro como plenificación de mí mismo se convierte en un modo nuevo de actuar, de comportamiento, de conducta. Pero hay que saberlo descubrir. Volvemos a encontrarnos con la experiencia del testimonio analizada por Marcel.

A veces hay personas alejadas de toda fe y que perciben este modo de actuar en el hombre de fe.

De nuevo quiero citar la última entrevista de Sartre. En ella, Simone de Beauvoir atosiga al filósofo para ver si

éste había encontrado rechazo u hostilidad por parte de los creyentes que había encontrado en su vida. No logra sacarle ni una sola queja de sus amigos creyentes. Al contrario, los recuerda con respeto y cariño. Al preguntarle la escritora si molestaba su ateísmo a sus amigos que tenían fe, responde Sartre:

Molestar no es la palabra. Yo me encontraba muy a gusto con Laroutis, un chico encantador a quien apreciaba; no sé qué fue de él. Pero, evidentemente, había una distancia. Hablábamos de las mismas cosas y, sin embargo, sentíamos muy bien que no hablábamos exactamente de la misma manera. Su forma de beber un vaso de vino se parecía muchísimo a mi manera de beber un vaso de vino y, sin embargo, no era la misma.

DE BEAUVOIR, S. o.c. 539.

Cuando una persona ha realizado el descentramiento de su ser en el otro como entrega confiada, hasta el gesto y el acto más mínimo quedan iluminados por esta presencia que ha sido incorporada en la propia existencia.

Toda fe como enriquecimiento personal ofrece nuevos motivos para vivir con fuerzas renovadas y siempre es semilla de "ethos" y de "praxis". Todo el universo humano queda iluminado por la presencia de la persona en quien confío de manera absoluta e incondicional. La fe, como el amor, es un "coesse" que se manifiesta en el "operari".

Podemos hacernos una pregunta: ¿De quién parte la iniciativa de la fe y la confianza? Es difícil contestar si pretendemos ver la fe como una relación causal. No es el

individuo la causa de la fe. Como en todo acto creador la actividad y la pasividad se funden. Si confío en el otro es porque él me ha ofrecido su confianza, porque se ha desvelado y manifestado como digno de confianza. No se puede disociar la automanifestación y la misma fe.

Pero volvemos a encontrarnos con la dimensión corpórea del hombre que experimenta el amor y la fe. Estas actitudes interiores y profundas del ser humano tienen que manifestarse, tienen que expresarse como necesidad imperiosa de su misma plenitud y como constitutivo de su esencia dialogal. Las manifestaciones de fe y de amor son al mismo tiempo fuente de amor, alimento de la fe.

Mientras que la creencia de la que hablábamos al principio de este capítulo no puede ser reflexionada, ni iluminada intelectualmente, sin dejar de ser creencia, la fe y el amor necesitan ser reflexionados, verbalizados, expresados, aunque sea en forma de balbuceos u otros modos de expresión. Necesitan comunicarse para ser más personales, con un lenguaje que nunca puede ser el objetivista y conceptual, sino que siempre tendrá el sello de lo simbólico y de lo poético. La hermenéutica de ese lenguaje nos puede conducir a descubrir la profundidad de estas experiencias.

Cuando queramos hablar de lo cristiano tenemos que acoger estos análisis de la fe en su horizontalidad interpersonal humana y aplicarlos al encuentro con Cristo, hombre de carne y hueso, centro de la fe cristiana. Aunque

la fe cristiana se revista de gestos y lenguaje de la cultura religiosa de los hombres, no se identifica con ella. Dios manifestado en Cristo no es el dios de los filósofos, "acto puro", "motor inmóvil", "causa sui", ni siquiera el dios de las religiones, sino el "abba" de la experiencia de Jesús de la que pueden participar los cristianos viviendo la comunión en Cristo y la comunidad de los hermanos.

Esta fe la vivió Marcel y así la manifestó antes de morir. Su aportación filosófica al análisis de la fe es tarea de los que se decidan a leer su obra con aquella mirada de segundo grado que él nos enseñó. Sería un estudio inagotable y apasionante. Yo sólo he esbozado unas pinceladas.

6.4. Fidelidad creadora

En la entrevista con Marcel realizada por Paul Ricoeur, reconoce nuestro filósofo que su pensamiento se ha ido transformando progresivamente desde un rechazo de la experiencia en el sentido del empirismo tradicional, desde los presupuestos idealistas en los que él se formó, hasta descubrir un empirismo superior en el que la experiencia es considerada en un nivel más profundo. Es el pensamiento experiencial cuya noción y terminología toma de su amigo Henry Bugbee por oposición al pensamiento empírico. En este pensamiento experiencial la fidelidad tiene un puesto central en su fundamentación metafísica, ya que el ser es el lugar de la fidelidad.

...c'est justement cette pensée expérientielle qui est à l'oeuvre dans cette investigation portant sur les thèmes dont vous avez parlé à l'instant, et en particulier en ce qui concerne la fidélité qui, naturellement vous le savez bien, jou en fin de compte un rôle axial dans ma pensée.

ERM 46.

La ontología marceliana se funda no en la intuición del ser como idea clara y distinta, sino en el acceso al ser por el existente concreto que desde su libertad se abre a

la fidelidad al ser o puede realizar el acto de traición al ser como negación.

La afirmación del ser no se realiza por un acto de juicio intelectual, sino en la acogida del ser por la persona concreta desde la fe y el amor. De este modo no se accede a la idea del ser, sino a su misma realidad desde los encuentros concretos con el ser en los seres que se me ofrecen en la vida.

El amor es la entrega personal a un ser concreto, la fe es la confianza comprometida con un ser personal. La fe y el amor realizan la comunión de dos seres como participación en el ser que fundamenta la propia existencia. Fe y amor son dos perspectivas de una misma relación coinónica. La fe y el amor se implican mutuamente como actitudes que no pueden separarse.

La fe y el amor no son un acto que se realiza en un momento dado, sino un camino que se inicia por dos seres comprometidos en una implicación dinámica. Este dinamismo existencial es la fidelidad como vida de fe amorosa.

La primera afirmación que hace Marcel es que toda fidelidad es un acto libre, de tal manera que la traición siempre es posible. En el fondo de cada ser concreto se encuentra un posible traidor. De este modo la fidelidad es un camino en el que no puede haber descanso y siempre está comenzando. La fidelidad supone una novedad siempre renovada, un comienzo inacabado

La fidelidad en nuestro mundo, en nuestra sociedad española, no sólo no está de moda, sino que es objeto constante en nuestra televisión de irrisión y de burla. Esta misma tarde, un locutor preguntaba en una entrevista a una artista que qué pensaba del "tabú" y de los "prejuicios" de la fidelidad. Me ha sorprendido que la artista considerara la fidelidad como actitud positiva entre las personas. Esta anécdota creo que es muy significativa. El periodista no preguntaba inocentemente, era un auténtico propagandista que estaba creando un estado de opinión.

Marcel emite un juicio durísimo de la sociedad que invita de diversos modos a la traición. Permanecer fieles a un compromiso, la misma noción de compromiso, de vinculación, son realidades que suenan a algo anticuado, pues se entiende la libertad del individuo como absoluta autonomía y sin relación con los demás, a no ser que medie algún interés utilitario.

Hasta el mismo concepto de amor se devalúa cuando interviene la noción tan ambigua de felicidad. Amar para ser feliz y en tanto que me procure mi felicidad, es una instrumentalización del amor y de la fe que se convierte en atentado contra su propia esencia de gratuidad y valor en sí mismo.

Si la mentalidad dominante en una sociedad está inficionada de utilitarismo, aunque sea psicológico, no tiene cabida la fidelidad a la persona como persona, al ser como

ser. Si lo que se busca es la función utilitaria, se ha negado el amor y la fe.

En una sociedad donde aparece la ruptura de los vínculos de fidelidad como la cosa más natural, "tout naturel", se está realizando una invitación a renegar de todo aquello que ya no me sirve y que me ocasiona algún sacrificio.

Ce n'est pas assez dire que nous vivons dans un monde où la trahison est possible à tout moment et sous toutes les formes: trahison de tous et de chacun par lui-même. Je le répète; cette trahison, il semble que la structure même de notre monde nous la recommande. Le spectacle de la mort comme invitation perpétuelle au reniement. L'essence de notre monde est peut-être trahison. Mais d'autre part, de cette trahison, ne nous instituons-nous pas les complices en la proclamant?

EA 139-140. VP 259.

Todos somos cómplices de este mundo donde reina la muerte de la traición generalizada cuando pensamos que la fidelidad no es más que un residuo del pasado del que hay que liberarse. Ser fiel es, por el contrario, la disponibilidad ante un ser que tiene el mérito reconocido de nuestra adhesión personal.

...la fidélité (...) doit être mérité, nous nous préparons à discerner l'originalité de cette vertu de nous jours si décriée, ou si communément méconnue.

HV 169. VP 259.

Siguiendo la metodología marceliana podríamos dirigir una primera mirada a lo que aparentemente podría tomarse como fidelidad. Sería la disposición interior dirigida a

mantener un estado de situaciones determinadas, la simple salvaguarda de lo establecido.

En ce qui regarde la fidélité, un erreur ou illusion fondamentale doit être tout d'abord dissipée: nous sommes trop enclins à la considérer comme une disposition intérieure orientée vers la maintien pur et simple d'un état de choses existant, comme une simple sauvegarde.

HV 116. VP 248.

La fidelidad no es solamente la constancia en perseverar en cierto propósito. Aunque la constancia, dice Marcel, se puede considerar como la armadura racional de la fidelidad, es necesario la afirmación constante de la voluntad para luchar contra los obstáculos que se interponen en el camino de la fidelidad. La simple constancia y permanencia en un propósito, es una falsa fidelidad, porque le falta el elemento dinámico que impulsa a ser fiel.

La fidelidad no es una forma de inercia, no puede identificarse con el conservadurismo. De este modo no podría decirse que es un auténtico valor espiritual. La fidelidad en tanto es un valor humano en cuanto asegura y defiende la permanencia de un alma o de un amor. Estos no son algo petrificado, sino realidad viviente en perpetua renovación. La fidelidad es una llama que no puede arder en el vacío y que tiene que encarnarse en las actitudes y las obras que son su testimonio y manifestación.

La fidélité ne présente une valeur que dans la mesure où elle assure la permanence d'une âme ou d'un amour. Mais âme et amour sont chose vivante et dont la vie est perpétuel renouvellement. Ceci

revient à dire que'on méconnaît entièrement le sens et la valeur de la fidélité si l'on y voit une forme d'inertie; elle est et doit rester une flamme. Mais cette flamme ne saurait brûler à vide, elle est appelée à prendre corps dans des actes et dans des œuvres qui sont des témoignages.

RMM (1969) 259. VP 249.

Ser fiel no es simplemente conformarse a una línea determinada, a un programa, o no desviarse de un camino trazado. Si la fidelidad no fuese más que un simple conformismo, se convertiría en una experiencia bastante pobre y no sería la experiencia infinitamente más rica y profunda que merece la pena acoger en su realidad viva y palpitante.

Observons (...) que lorsque nous employons les mots être fidèle à, nous pouvons vouloir dire simplement se conformer à (un programme, des intentions), ou, négativement, ne pas s'écarter de (un chemin tracé). Nous ne trouvons ici que un sens pauvre, obtenu par raréfaction d'une expérience infiniment plus riche qu'il faut tenter d'appréhender dans sa vie palpitante.

HV 169-170. VP 249.

A veces identificamos la fidelidad con la lealtad a una causa o a un principio. Esta lealtad supone la personalización de estos principios convirtiéndolos en realidad suprapersonal.

La lealtad es la consagración a una causa, a un principio, pero no como realidad abstracta, sino encarnada en un contexto concreto. No se es leal a la justicia en general, sino a la justicia que llama desde una situación concreta de injusticia. Marcel, inspirándose en el análisis

de Royce sobre el alma leal y sobre la lealtad afirma que solamente se puede decir lealtad la respuesta a una causa o a un principio que está presente y se encarna en una situación concreta. La lealtad, dice Marcel, siempre reviste una dimensión "presencial". La lealtad, añadiría yo, tiene estructura dialógica, pertenece al orden de la llamada que libremente se debe responder. Tiene una dimensión axiológica y ética.

Ne parle-t-on pas communément de fidélité à un principe? Mais que devient ici la présence telle qu'elle vient d'être évoquée? (...) Il ne serait pas sans intérêt de se référer ici aux vues profondes de Royce sur le loyalisme. Il a eu le mérite de reconnaître très clairement le caractère suprapersonnel de la cause à laquelle se consacre l'âme loyale. Mais ceci veut dire que la cause, en ce sens, ne peut jamais se réduire à un simple principe abstrait, disons par exemple la justice. Il faut toujours qu'intervienne un certain contexte concret, et que j'aimerais pouvoir dire "présentiel" si ce mot était admis dans le langage philosophique comme l'est maintenant le terme existentiel.

DH 96-97. VP 250.

Así descubriríamos que la fidelidad es la lealtad a una persona como entrega y consagración que exige servicialidad y disponibilidad emanada de una promesa que reviste el carácter de juramento sagrado. La fidelidad y la lealtad son manifestaciones existenciales de la sacralidad del ser. No se es leal y fiel por las consecuencias utilitarias que se deriven, sino porque es en sí digno, justo, "honestum". Es un imperativo categórico experiencial.

La primera mirada en la metodología marceliana, hemos

repetido, es lo que descubre "uno cualquiera", sin ejercitar la reflexión más profunda que se realiza sobre este mirar meramente fenoménico. A primera vista parece que la fidelidad es una cualidad mantenida heroicamente por una persona que ha decidido permanecer en lo que se había propuesto ante la idea o la imagen que él mismo se había formado de la realidad. El individuo crea la imagen o la idea y la mantiene de modo constante y voluntarista. Ha realizado la paralización de la imagen como se hace en un aparato de "vídeo" y la mantiene a su voluntad.

Pero todo se complica cuando en vez de pensar en imagen o en idea, nos planteamos la relación de fidelidad y el sentimiento. Podemos mantener paralizada una idea, pero sabemos que es imposible mantener paralizados nuestros sentimientos, ya que éstos tienen una movilidad que escapa de nuestro control. Esta es la razón que se esgrime para rechazar la fidelidad a un compromiso incondicional, porque -se dice- es imposible mantener inamovibles nuestros sentimientos de los que nunca somos dueños.

Cuando el amor y la fe, en el plano humano, se identifican con el simple sentimiento, no hay posibilidad de hablar de fidelidad ni lealtad en el hombre. El hombre, en este supuesto, no puede hacer promesas ni comprometerse en la vida.

Sin embargo, Marcel reconoce la profundidad de la afirmación de Nietzsche: "el hombre es el único ser que puede

hacer promesas" (EA 15-16). Y se pregunta si en el fondo de toda promesa y compromiso no hay nada más que mentira con la que me engaño a mí mismo o engaño a los otros, "soit à me mentir à moi-même, soit à consentir para avance à mentir à autrui?" (EA 66-80).

La fidelidad no puede comprenderse si considero al ser humano atomizado en elementos estancos, sin conexión entre ellos y sin fundamentación en el ser. Esta radicación en el ser no es algo estático, sino un dinamismo que progresa en la misma dirección del ser. Esta dirección es la participación cada vez más plena de la misma plenitud del ser. La fidelidad concentra todas las fuerzas del hombre para realizarse y entregarse, en vez de diseminarse en sentimientos inconsistentes y acciones incoherentes. La fidelidad realiza la coherencia dinámica del existente humano hacia su propia realización como donación comprometida.

...vivre dans la lumière de la fidélité, c'est progresser dans une direction qui est celle même de l'Être (...). On peut alors comprendre que l'être fidèle soit de ce fait comme en route vers un plus être - par opposition à celui qui au contraire se dissémine en sentiments inconsistans ou en actions incoherentes.

DH 92-93. VP 255.

No hay fidelidad sino a una persona, no a una idea ni a un ideal. La fidelidad supone un compromiso absoluto de la totalidad de mí dirigida a la totalidad del otro, dice Marcel. Pero para que exista este compromiso es necesario

que el ser del otro "haga presa" en mi ser, de manera que en la realidad del otro se haga presente la marca de lo absoluto. Toda fidelidad es testimonio, es atestación de lo sobrehumano, remite a algo que nos sobrepasa y que constituye a la fidelidad como respuesta a una llamada.

Aunque la fidelidad haya tenido comienzos humildes y pobres, tiende a renovar y a engrandecer al que practica la fidelidad y a la persona objeto de la fidelidad. (HV 184-85)

Toda fidelidad supone una promesa, un juramento, implica, por tanto, la conciencia de lo sagrado. "La fidélité ne peut pas être séparée du serment, c'est-à-dire qu'elle implique la conscience du sacré". (HV 174)

Las reflexiones de Marcel sobre la fidelidad no se detienen en lo fenomenológico ni descienden precipitadamente al plano ético. Intenta penetrar en la profundidad metafísica para dar consistencia y validez a la dimensión parenética de su filosofía.

Solamente podemos vincularnos con el compromiso de la fe y del amor incondicional a un ser si somos "presa del ser", si descubrimos en esa persona concreta no solamente su presencia, sino un horizonte presencial que nos pide la entrega total de todo nuestro ser. La persona en quien confiamos la percibimos como un don absoluto que se nos ha entregado, que se nos ha confiado y nos sentimos emplazados a dar cuenta de nuestra actitud ante ella. Somos responsables de ella, no solamente ante nosotros mismos,

sino ante algo que no podemos denominar en lenguaje abstracto.

...cette fidélité, (...) doit avoir son point de départ dans ce que j'appellerai une donnée absolue (...) Al'origine, il faut qu'il y ait l'expérience d'une remise; quelque chose nous a été confié, en sorte que nous ne sommes pas seulement responsables vis-à-vis de nous-mêmes, mais vis-à-vis d'un principe actif et supérieur -et j'emploie à contre-cœur ce mot si détestablement abstrait.

EA 16.

La fidelidad como dinamismo creador de la fe y del amor no tiene sentido si no se fundamenta en una epifanía del ser que trasciende lo empírico fenoménico y se traduce en una experiencia profunda como "prise", como "morsure brûillante du réel". Es una experiencia con hondura metafísica que solamente con la reflexión meta-empírica, de segundo grado, podemos clarificar.

La fidelidad no puede considerarse como obstinación orgullosa en sí mismo del individuo que ha determinado permanecer inmutable en lo que se había prometido a sí mismo. La fidelidad así entendida no sería más que una vulgar terquedad. Al centrar su estructura en la realidad cerrada del "en sí", la hemos despojado de su esencia relacional, de su estructura dialógica. La fidelidad es ininteligible para una filosofía centrada en un individualismo ontológico. Solamente puede ser entendida como modalidad de la transcendencia existencial.

* * *

No puede hablarse de fidelidad sino a condición de

entenderla como respuesta personal a una presencia, a una llamada, "une prise de l'être sur nous". La fidelidad, como la fe, parte del otro, es el otro quien toma la iniciativa. Al desvelarse y mostrarse, se confía a nosotros, se nos ofrece, se nos entrega y pide como respuesta y correspondencia el acto de acogida que es la fe, mantenida creativamente en la fidelidad.

Solamente desde una perspectiva metafísica podemos penetrar en la esencia de la fidelidad. En la presencia del otro como epifanía del ser se manifiesta la "fiduciabilidad" del ser. El ser como digno de confianza no es una enunciación abstracta, sino una experiencia concreta personal como "donné absolu" que me afecta, que me toca en lo profundo como "prise" del ser en mi ser.

La fidelidad, dice Marcel, supone un permanente ontológico. No es un acto puntual, sino que afecta a una duración, a una historia. La fidelidad es realidad dinámica que se manifiesta y encarna en la biografía de un ser. Podemos decir que la biografía de un ser concreto es la historia de sus fidelidades y sus infidelidades concretas.

Paut-être, sur le plan ontologique, est-ce la fidélité qui importe le plus. Elle est en effet la reconnaissance, non pas théorique ou verbale, mais effective, d'un certain permanent ontologique, d'un permanent qui dure et par rapport auquel nous durons, d'un permanent qui implique ou exige une histoire, par opposition à la permanence inerte ou formelle d'un pur valable, d'une loi.

La fidelidad tiene un valor ontofónico. Un ser se manifiesta en su calidad espiritual en relación con su actitud ante la fidelidad. Podemos decir con Marcel que el temple de un ser se reconoce y se prueba en su capacidad de fidelidad. Aunque esta afirmación no significa que las actitudes profundas ante la fidelidad y la infidelidad sean perceptibles y discernibles. Existe en el corazón humano un mundo misterioso donde la fidelidad y la infidelidad no pueden discernirse ni siquiera por el mismo sujeto. Mucho menos puede arrogarse nadie emitir un juicio sobre otra persona y declararla como enteramente infiel. Este misterio profundo del interior de la persona sólo puede ser contemplado con un respeto reverencial.

El misterio de la fidelidad radica en que no se puede exigir la fidelidad, la confianza, el amor. Interviene en su radicalidad profunda el misterio de la libertad humana que no es un mecanismo precisable, sino autoafirmación de un ser soberano. Nadie puede investigar las causas de una afirmación o negación de la libertad. Nos encontramos con realidades supra-causales de implicaciones infinitas. Es el misterio que anida en el corazón humano.

Il est varié d'une manière générale de dire que la trempe d'un être se reconnaît et s'éprouve à la fidélité dont il est capable; il convient toutefois d'ajouter qu'il existe probablement des fidélités indiscernables, et qu'aucun de nous n'a qualité pour affirmer qu'un être est entièrement infidèle. La fidélité, au reste, n'est pas humainement exigible, elle ne l'est pas plus que l'amour ou que la vie (...). C'est parce que la fidélité est créatrice qu'elle transcende infiniment, comme la liberté elle-même, les

limites du prescriptible.

HV 175-176. VP 256.

Para Marcel la auténtica fidelidad no es algo cerrado, inerte, fijado de una vez por todas. La fidelidad es creadora, está abierta a las infinitas posibilidades de lo real de lo que no podemos disponer, sino a lo que nos tenemos que abrir en nuestra disponibilidad personal.

El concepto de creación marceliano es traducido por algunos autores como creatividad. Yo pondría algunos reparos a esta traducción. Modernamente se entiende por creatividad, especialmente en la educación y en el arte, la espontaneidad imaginativa del individuo para realizar sin limitación ni cortapisas todo lo que le apetezca sin contar con los demás. Es un concepto individualista libertario que tiene sentido en un determinado contexto ideológico.

En cambio, el concepto de creación en Marcel, como ya ampliaremos más adelante, tiene una connotación dialógico-personal. El acto de creación supone estar a la escucha, acoger interiormente lo que se me ofrece, poner todo lo que soy y ser testigo de la eclosión de novedad desbordante que surge sin que yo me considere su causa eficiente. Ya hemos visto que la experiencia de creación supone la fusión de actividad y pasividad o receptividad. La experiencia de creación despierta la admiración y sorpresa en la persona sumergida en tal experiencia, porque lo que ha brotado y ha nacido le sobrepasa infinitamente y le descubre un horizonte

inagotable. La experiencia de creación se abre a la experiencia del misterio del ser.

La fidelidad es creadora porque no se dirige al otro como otro, como objeto, como cosa, sino al otro como "tú". El otro como otro, dice Marcel, es algo cerrado, de lo que puedo hablar con un tercero o conmigo mismo como si fuera un tercero. El otro es un "tú" para mí si está dotado de libertad, si es una presencia libre que es invocada y acogida por mi propia libertad, si se da entre nosotros la permeabilidad presencial.

Al dirigir mi fe y mi fidelidad al otro como "tú" no lo encierro en una idea o en una imagen, sino que lo descubro como libre, como algo dinámico, que puede desvelarse, manifestarse de modos inéditos, infinitos y que yo siempre estaré a la escucha, sin que pueda predecir cómo tiene que actuar. No puedo disponer ni manipular lo que me tiene que decir, cómo tiene que actuar, como si fuera un artefacto cuyos resortes mantengo en mis manos. El "tú" a quien ofrezco mi fidelidad siempre puede sorprenderme, precisamente porque es libre y yo seguiré siendo fiel a lo que quiera decirme y pedirme. La fidelidad al otro petrificado en un momento determinado, elegido por mí, es una traición al otro como "tú", lo he desprovisto de su misma libertad. Mi traición ha realizado una transmutación ontológica, puesto que lo he cosificado y he negado su apertura esencial.

Il est de l'essence de l'être auquel va ma fidélité de pouvoir être non seulement trahi, mais

affecté en quelque manière par ma trahison. La fidélité comme témoignage perpétué.

EA 138. VP 259.

La fidelidad a otro como persona es un testimonio perpetuo. El testimonio en el pensamiento marceliano, ya lo hemos visto, no es una simple relación de dos sujetos en una línea unidireccional. Tiene estructura triádica. Yo presto testimonio visible, perceptible, pero dirigido al interior del otro. Todo testimonio suscita y despierta el testimonio interior, apela a la interioridad. Esta llamada a la confirmación del testimonio desde la interioridad de otro es la constatación de que sólo es posible testimoniar entre personas dotadas de interioridad. Entre individuos vacíos en su interior es un contrasentido hablar de testimonio.

Solamente puede darse al testimonio un valor metafísico si se fundamenta en una concepción del ser dotado de apertura y profundidad. La fidelidad a una persona apela a su propia fidelidad desde la cual se manifiesta y desvela en su permanencia ontológica. En cada nueva manifestación se revelan aspectos nuevos de su mismo ser. Yo lo descubriré como más él mismo al que debo responder de modo idéntico y al mismo tiempo de forma renovada. Es la misma fidelidad pero con rostro nuevo. Toda fidelidad entre personas siempre es un dinamismo creador.

A través de estos análisis descubrimos que la fidelidad se fundamenta en la fidelidad a sí mismo. El "yo mismo" al que debo ser fiel es una llamada lanzada desde lo más pro-

fundo de mi "yo" y que me interpela a convertirme en aquel que literalmente y aparentemente aún no soy. (MS 117-118) Esta llamada no puede percibirse sino por la presencia a mí mismo desde la que descubro la parcela de creación que existe en mí y a través de la cual participo del drama universal de humanizar la tierra o de hacerla aún más inhabitable. (HV 182)

Hacerse presente a sí mismo es difícil, porque para ello hay que amarse a sí mismo y exigirse hacer fructificar sus propias posibilidades. A veces es más fácil descubrir la presencia del otro en quien confío que descubrir mi propia presencia. (HV 182)

Para ser fiel a sí mismo hay que mantenerse vivo, no se puede ser profano a sí mismo. Hay posibilidad de ser tráfuga de sí mismo al centrarse de manera narcisista en el propio yo. Cuanto más defienda mi intimidad conmigo mismo más contacto tendré con el prójimo. (HV 181)

La fidelidad debe expresarse, debe encarnarse en manifestaciones interpersonales. "El rito como acompañamiento rítmico de la fidelidad" (DM (JM) 120) Precisamente en los gestos, en los ritos, se manifiesta la fidelidad y que tienen la capacidad de renovarla creativamente e impulsar su mayor madurez.

Pero no debemos pensar que la fidelidad es un camino fácil. La fidelidad para ser creadora es una lucha contra todo lo que invita a renegar, a traicionar. La respuesta de

la fidelidad no es algo automático. El alma fiel encuentra en la vida la experiencia de la noche en la que la ceguera interior reduce a tinieblas todo lo que en un tiempo se experimentó con claridad. La presencia que mantiene la fidelidad sufre eclipses en los que no se ve nada y es entonces cuando se manifiesta la fuerza y el valor de esa fidelidad.

...l'âme fidèle doit faire l'expérience de la nuit, et même que'elle doit connaître la tentation de se laisser aveugler intérieurement par cette nuit qu'il lui faut traverser.

PI 152. VP 253.

Hay una relación entre la fidelidad y la memoria, dice Marcel. Como hay una relación entre olvido y traición. La memoria como alimento de la fidelidad no es solamente la conservación del pasado inerte, sino la vigilancia del alma que se esfuerza por no perder lo que es un valor permanente. Esta vigilancia es una lucha activa contra las fuerzas de dispersión interior, de distracción, desde las cuales se infiltra el olvido como defección de la fidelidad. De este modo la fidelidad va convirtiendo el pasado en continuo presente, siempre renovado. La memoria, en sentido agustiniano y marceliano es la fuente permanente de presencia.

...cette mémoire n'est pas une simple conservation, il faut bien plutôt la regarder comme une veille, comme une vigilance de l'âme attentive à ne pas laisser perdre ce qui présente pour elle une valeur permanente.(...) cette vigilance est une lutte active contre les forces de dispersion intérieure, disons même de distraction. Le terme allemand Zerstreutheit

signifie à la fois distraction et dispersion. Ici apparaît l'affinité profonde entre la mémoire et la fidélité. L'oubli est manquement à la fidélité.

DS 53-54. VP 253.

Mientras que la fidelidad se alimenta de la memoria, del recuerdo, para actualizarlo como presente, no se preocupa del futuro, del porvenir. El alma fiel se asienta en la esperanza y se enfrenta ante el futuro con el coraje de retarlo en la confianza de que, pase lo que pase, podrá permanecer fiel. No pensar en el futuro, ignorar el futuro, es un desafío que toma su fuerza de la sinceridad de la promesa en la que reside toda su garantía ontológica. El hombre de la fidelidad se enfrenta ante el futuro sin otras armas ni defensas que la misma presencia vivida en el momento de prometer fidelidad. Solamente puede confiar en su misma promesa que al ser incondicional, absoluta, se convierte en juramento sagrado.

... la fidélité est liée à une ignorance fondamentale de l'avvenir. Une façon de transcender le temps en raison même de ce qu'il a pour nous d'absolument réel. J'ignore en jurant fidélité à un être quel avenir nous attend et même en un sens quel être il sera demain; et c'est cette ignorance même qui confère à mon serment sa valeur et son poids.

EA 65. VP 254.

La fidelidad reta al futuro y a la misma muerte. Se encara con la muerte para decirle que jamás tendrá la victoria sobre un amor fiel. La muerte nunca será la frontera de la fidelidad, porque entregar a un ser querido al olvido y a la muerte, sería la suprema traición. Interpretar el

silencio de la muerte como caída en el no-ser sería la defecación de la fidelidad. Más que razones para tal certeza es la afirmación profética: "tú nunca morirás para mí". Este reto a la muerte es la fuerza profética de la fidelidad.

...si la mort est un silence, nous ne pouvons en marquer le terme, car nous ne savons pas ce qu'il recouvre, ce qu'il protège, ce que peut-être il prépare. Le sophisme -la trahison- consiste à interpréter ce silence comme no-existence, comme chute dans le non-être.

HV 196. VP 259.

Cuando un ser concreto fundamenta su existencia en la fidelidad como cimiento de su vida y se abre al horizonte inagotable que le ofrece el misterio de la fidelidad, está impulsado por el "espíritu de fidelidad", que para Marcel se identifica con el espíritu de verdad y de amor. "L'esprit de vérité s'identifie ici à l'esprit de fidélité et d'amour". (HV 200. VP 258)

* * *

En esta apretada síntesis del pensamiento marceliano sobre la fidelidad descubrimos una de las características de esta filosofía. En vez de atrapar en su sistematización en un movimiento centrípeto, absorbente, por el contrario, contagia, inquieta e invita a proseguir la reflexión. Por esto, la lectura de Marcel de modo objetivista y estático lo deforma y lo traiciona. Se esfuma y escapa de las manos.

Al terminar de escribir estas líneas comentaba con Nacho, un amigo que hace tiempo era un adolescente

estudiante de bachillerato y hoy es un padre responsable con tres hijos y docente de profesión. Comentábamos las implicaciones éticas de la visión marceliana de la fidelidad.

La fidelidad exige fidelidad. Se es fiel al ser del otro y el ser puede manifestarse de modos infinitos y sorprendentes. La fidelidad supone apertura a lo inédito del ser. La fidelidad no es posesiva ni captativa, sino apertura acogedora. No es conservadora ni reaccionaria, sino progresiva y revolucionaria. Una revolución iconoclasta de la fidelidad es capricho narcista suicida.

Ser fiel es aceptar al otro como libre. Pero esta libertad hay que entenderla no en el sentido infantil libertario sino en el sentido de la madurez de la libertad personal. El otro a quien ofrezco mi fidelidad no puede ser arbitrario. No puede hacer lo que le venga en gana. Ser fiel al capricho del otro no es fidelidad, sino servilismo. Es degeneración de la fidelidad.

Cuando el otro no es fiel a sí mismo, a su auténtico ser, a su esencia, a su propia identidad, mi fidelidad cambia de signo. En vez de ser fidelidad en la sumisión, se convierte en resistencia, en interpelación. Es la fidelidad profética. Mi fidelidad es exigir con la fuerza del amor herido que el otro no sea traidor, que sea fiel para ser él mismo. La fidelidad no solamente es creadora, sino lucha.

La fidelidad solamente puede dirigirse a realidades

presenciales. La presencia es realidad del espíritu. La persona es el prototipo de las realidades presenciales. Un colectivo sólo es presencial cuando alberga en sí una unidad "coionónica", un "misterio familiar", un destino común, una historia. La fidelidad sólo puede ofrecerse a una persona o a una comunidad.

Pero la fidelidad a una comunidad exige la fidelidad de esa comunidad a su propia esencia, a su propio ser e identidad. Si la comunidad es infiel no hay otra posibilidad de ser fiel que en la denuncia, la resistencia, la contestación. Aunque en ello le vaya la vida y la misma expulsión de la comunidad. Es la suerte dolorosa del profeta.

Ser fiel a una "vocación" no es permanecer anclado en lo que se "sintió" en un momento dado ni al poder vinculante de una entidad jurídica abstracta. El "vinculum" hipostasiado. Es ser fiel a la llamada del ser. Esta llamada es algo dinámico, "sigue llamando". Va explicitando el contenido y las exigencias de la llamada como el crecimiento de una planta, de un niño. Hay que ser fiel a lo que se contenía "in nuce", pero que quizá no se podía ni sospechar todo lo que podía exigir a través de la historia.

Nacho y yo pensábamos que sería de gran interés hacer una aplicación de esta visión de la fidelidad al plano teológico y eclesial. Descubriríamos un horizonte sorprendente y cuyas implicaciones quizá nos

desconcertarían, pero que serían las consecuencias lógicas de estas premisas marcelianas.

El discernimiento ético de estas situaciones no puede hacerse con una reflexión ética de primer grado, racional y abstracta, -la ética "prudencial" aristotélica,- sino por una reflexión de segundo grado, "sapiencial", evangélica. Desde el interior de estas situaciones manifestativas de lo profundo, escuchar la "llamada" de la exigencia del ser y así descubrir la voz de la fidelidad de segundo grado que puede relativizar lo que a primera vista solamente era una aparente y superficial fidelidad.

La paradoja y la antinomia de las fidelidades desde su perspectiva superficial o profunda creo que se refleja en el simbolismo dramático de la parábola de los dos hermanos y que solemos denominar del "hijo pródigo". Jesús nos señala al hijo mayor, prototipo farisaico, y nos hace descubrir, como en el teatro marceliano, que aquel hijo fiel no tenía más que una falsa fidelidad.

Estamos convencidos de que la clave marceliana para el discernimiento de las fidelidades es iluminadora para el filósofo, para el teólogo y para el hombre de la calle. La razón es que la perspectiva metafísica propia de la reflexión "a la segunda potencia" se sitúa en lo universalmente válido que es la mirada desde la eternidad.

6.5. Esperanza, revolución del ser

Es casi imposible realizar una síntesis de la filosofía marceliana en relación a la temática de la esperanza. La razón es que Marcel no sólo nos ha ofrecido análisis valiosos sobre la fenomenología experiencial de la esperanza, sobre su esencia metafísica, sino que todo su pensamiento está impregnado de un talante esperanzador que contrasta con el tono sombrío y trágicamente desesperado de los literatos y pensadores contemporáneos suyos.

Todos los críticos de Marcel están de acuerdo en que su filosofía es la experiencia de su propia vida, su biografía, convertida en pensamiento ofrecido a los hombres como testimonio. Esta ofrenda testimonial guarda la humilde esperanza de ser acogida por los hombres en los que anida el mismo "espíritu de verdad" que latía en el corazón de este maestro amigo.

Al final de su vida pudo afirmar con toda su sinceridad que la aspiración profunda de toda su obra era sembrar e irradiar esperanza en un mundo donde la desesperación, la traición y el suicidio intentan imponer un

imperialismo omnipotente con seguridad absoluta de victoria final.

Su pensamiento, como "sabiduría trágica", está invadido por una actitud de lucha apocalíptica y escatológica como experiencia profética. Marcel no hacía filosofía como "divertimento", con actitud onanista, sino como respuesta a una llamada, a un "appel", que convierte su pensamiento en una vocación.

En Présence et Immortalité (París, Flammarion. 1959) refiere Marcel la ocasión en que comenzó a centrar la atención en la reflexión sobre la esperanza. A principios del año 1942 el padre De Lubac le pidió que diera una conferencia en el Escolasticado de Fourvière, de Lyon. Marcel le contestó sin dudarle ni un momento: "De acuerdo, hablaré sobre la esperanza". En esos momentos, dice, estaba pensando en la esperanza de la liberación de la ocupación nazi, pensaba en los innumerables prisioneros en los campos de concentración en Alemania. Pero al mismo tiempo descubría las resonancias metafísicas de este problema concreto que se abrían al horizonte profundo de la esperanza en la inmortalidad. "l'articulation entre l'espoir de la libération et l'espérance en l'Immortalité (PI 182-183).

No es que Marcel se encontrara solamente en este momento centrado sobre el tema de la esperanza. Ya en el Journal métaphysique en una nota con fecha de 2 de diciembre de 1920 y más tarde, al comienzo de los años 1930 la

relación de la esperanza con el concepto de lo inverificable constituirían un proceso de clarificación titubeante hacia un pensamiento cada vez más preciso.

Aquí se nos ofrece, de forma concreta, el método de pensamiento de Marcel. Descubrir de forma imprecisa, vislumbrar en el fondo de un problema, de una situación o acontecimiento concretos un horizonte profundo y partiendo de allí tratar de esclarecerlo por la inmersión reflexiva, para expresar este pensamiento de forma cada vez más precisa, buscando el término cada vez más exacto. Este es el pensamiento itinerante que invita al oyente o al lector a caminar.

Pero podemos descubrir en la anécdota de la conferencia de Fourvière una afirmación repetida por Marcel. Toda reflexión sobre la esperanza tiene que comenzar por la experiencia de la desesperación, de la desesperanza, que se vive como experiencia de cautividad. Es la situación en que nos sentimos constreñidos a desesperar. Es la convicción vivida de que no hay nada que hacer.

A la base de l'espérance il y a la conscience d'une situation qui nos invite à désespérer (la maladie, la perdition, etc.).

EA 108. VP 192.

Si no se parte de esta experiencia angustiosa, toda posible teorización sobre la esperanza tiene el peligro de escamotear todo el peso ontológico y humano de la esperanza como experiencia transformadora del existente

concreto. Se convierte en trivialización evasiva.

En la experiencia de cautividad desesperanzada el hombre no solamente se siente arrojado, abandonado, sino como encadenado a la fuerza e imposibilitado a actuar y a ser como realmente es. Es sentirse vaciado y expoliado de su ser más profundo, de todas sus posibilidades. Es la alienación existencial.

...je m'apparais comme captif si je me trouve non seulement jeté, mais comme engagé sous une contrainte extérieure dans un mode d'existence qui m'est imposé et comporte des restrictions de tous ordres pour mon agir propre (...) On peut encore dire par conséquent que toute captivité participe de l'alienation.

HV 39. VP 192.

Solamente cuando la desesperación es experimentada como alienación, como desposeimiento de su propio ser, es posible dar el salto desesperado de la esperanza. Se necesita para esperar un momento de rebelión, de no aceptación de esta alienación, de afirmación de sí mismo. La alienación cuando no es vivida como tal, es la aniquilación total. El alienado que no se siente tal, podemos decir que no tiene remedio, se ha negado a su propia liberación. Aquí tiene sentido el neologismo latinoamericano de "concienciación" o "concientización" como requisito indispensable para la lucha liberadora.

* * *

Ya los antiguos habían descubierto que la esperanza suponía la actuación del "appetitus irascibilis" que se

enfrenta contra los obstáculos que se oponen a la realización del fin propuesto. También afirmaban que la esperanza realiza en el hombre la "erectio animi" desde la que se lanza a la lucha agresiva para vencer las dificultades y poder superarlas. Hoy podemos afirmar que la esperanza es la elevación al plano humano y personal de la agresividad como componente positivo de la personalidad.

Pero no podemos caer en el reduccionismo conductista de ver en la esperanza solamente un complejo emocional. Esta reducción al mundo de los sentimientos y las emociones desvirtúa y empequeñece toda la riqueza de una experiencia que no solamente integra la personalidad total, sino que tiene una dimensión metafísica en cuanto es radicación en el ser.

Marcel, siguiendo su método dialógico, se pone a sí mismo las objeciones que negarían a la esperanza su valor ontológico y la reducirían al plano exclusivamente psicológico.

En primer lugar hay que descartar la reducción de la esperanza a una simple ilusión de considerar nuestros deseos como realidades. Como ya veremos, Marcel insiste en la oposición de la esperanza con el deseo.

Más difícil es la refutación de la objeción que identifica la esperanza con la concentración casi hipnotizante sobre una imagen. En la medida en que concebimos la esperanza como fruto de la imaginación no es

posible refutar dicha objeción. La esperanza no es solamente "esperar que" resulte y acaezca un hecho, sino "esperar" simplemente en actitud abierta a lo que será. La esperanza trasciende la imaginación y no se contenta con imaginar lo esperado como fruto del propio deseo. La esperanza está abierta a la propia sorpresa porque lo esperado reviste el carácter de don inmerecido.

C'est ici sans doute qu'il nous faudra nous souvenir de la distinction introduite (...) entre "espérer" et "espérer que". Plus l'espérance tend à se réduire au fait de se braquer ou de s'hypnotiser sur une certaine image, plus l'objection formulée doit être considérée comme irréfutable. Plus au contraire l'espérance transcende l'imagination, en sorte que je m'interdis de chercher à imaginer ce que j'espère, plus il semble que cette même objection se laisse effectivement réfuter.

HV 57, VP 191.

La esperanza, prosigue Marcel, no es simplemente un estímulo meramente subjetivo ni es una simple disposición interior como si no fuera más que un estado psicológico. La esperanza trasciende la psicología empírica. La esperanza implica una dimensión inter-subjetiva, por ello mismo es una vida que se comunica, que se irradia y que puede contagiarse a los que me rodean. Jamás me encierra en mí mismo, sino que me impulsa a abrirme a los demás.

Ceci est d'ailleurs impliqué dans ce que j'ai dit de la nature inter-subjective de l'espérance. L'espérance est une vie et, ajouterai-je, une vie rayonnante, non point du tout une vie repliée sur soi. Ce rayonnement se traduit dans les rapports avec le prochain.

DV (1951) 79, VP 191.

La esperanza no es el fruto de una vitalidad física ni es el resultado de la conciencia de la propia salud corporal. A veces brota la esperanza cuando nuestro organismo sufre una ruina casi total. Es absurdo pensar en una física de la esperanza. Aunque ésta sea vitalidad, no podemos identificarla con la vitalidad de un cuerpo en perfecta salud, más bien podemos decir que coincide con el mismo principio espiritual. (ME II, 161-163. VP 191).

Marcel se pregunta si al pretender establecerse, por la esperanza, en una zona de inexpugnable seguridad metafísica, el hombre no realiza una traición como evasión por lo alto ("une trahison par en haut") que sería una escapatoria angelista como deserción del mundo humano y así escamotear los datos del problema a resolver. Se contesta a sí mismo diciendo que la verdadera traición no está en la profundización en las dificultades y en la elevación a un nivel superior para verlas en su realidad, sino en abandonar ante la imposibilidad anticipada, que es en lo que consiste el acto de desesperar. La desesperación es la auténtica huida ante la constatación de que no hay nada que hacer. (HV 61).

A título de ejemplo propone el caso del que espera la liberación de la ocupación de su país. Con la esperanza de la liberación se está preparando, gestando, esta misma liberación. Poniendo en duda su misma posibilidad se está obstaculizando su realización. No es que haya conexión de eficacia causal. Pero se tiene la persuasión y la conciencia

de que al esperar se está reforzando, y al dudar se está debilitando y anulando el vínculo que nos une a esa victoria y ese triunfo en el cual tenemos nuestra parte.

...en espérant la liberation, je contribue en réalité à la préparer, et (...) inversement, en mettant sa possibilité en doute, je diminue quelque manière ses chances. Non que j'impute à proprement parler une efficacité causale au fait d'espérer ou de désespérer. La vérité est bien plutôt que j'ai conscience en espérant de renforcer, en désespérant ou simplement en doutant, de distendre, de relâcher, un certain lien qui m'unit à ce qui est en cause.

HV 62. VP 192.

Podemos seguir espigando en el pensamiento marceliano, en esta primera mirada, algunas notas negativas que como el marco de un cuadro centran sus pinceladas positivas para penetrar en la esencia de la esperanza.

Marcel repite en numerosas ocasiones que no podemos confundir la esperanza y el deseo. Temor y deseo son inseparables y se sitúan en el mismo plano. La esperanza ocupa una zona mucho más elevada en el mundo del espíritu.

El deseo es por definición egocéntrico y tiende a la posesión, al tener. El otro, como objeto de mi deseo, solamente es considerado en relación a mí, ya sea en función de la satisfacción que me aporta o al servicio y a la utilidad que me proporciona. No es su ser lo que busco, sino lo que puede darme. La esperanza, en cambio, es heterocéntrica. Tiende hacia el otro, en quien espero, en función de un nosotros para el que se espera. La esperanza supone una comunidad desde la cual surge la confianza en el

otro que me garantiza esperar en él.

Le désir est par définition égocentrique et tend vers la possession. L'autre n'est alors considéré que par rapport à moi, aux jouissances qu'il est susceptible de me procurer si je suis concupiscent, ou simplement par rapport aux services qu'il pourra me rendre. L'espérance au contraire n'est pas égocentrique: espérer, ai-je écrit dans Homo Viator, c'est toujours espérer pour nous.

PI 183. VP 189.

El deseo se realiza desde una instalación, diríamos, burguesa, desde cierta comodidad que alarga la mano como para indicar al ayuda de cámara que le traiga y proporcione lo que le apetece, lo que le gusta. Es el impulso a tener lo que le viene bien. El simple deseo convierte al hombre en un ser caprichoso, veleidoso. Quisiera simplemente saciar sus apetencias, pero sin mover ni un dedo para conseguirlas.

Contrariamente, dice Marcel, "la esperanza está emparentada con el coraje". El valor, el coraje, no es algo pasivo y muerto. "Lo propio del coraje es afrontar". El coraje es una lucha activa, decidida, para vencer las dificultades y destruirlas. Hacer que no existan como dificultades y obstáculos.

Puede decirse que en todos los casos lo propio del coraje es afrontar. Pero en el caso que aquí nos ocupa, afrontar es en cierta medida negar, o, más exactamente, neántiser, para emplear una palabra inventada por Sartre y que casi no tiene equivalentes; significa, en suma, tratar a algo activamente como si no fuera o no contara. El soldado que desafía la muerte se comporta como si la muerte no figurara entre las cosas que él tiene en cuenta. Pero hay aquí un matiz muy sutil que habría que poner en evidencia. El coraje no consiste en hacerse ilusiones sobre una situa-

ción dada; por el contrario, alcanza su plenitud cuando es mayor su lucidez.

MS (ME) 287.

La esperanza es valentía, coraje, lucidez. Marcel, en contraste con los magníficos análisis de Lain Entralgo distingue y contrapone la espera de la esperanza. Contraposición que repite en múltiples ocasiones y en diversos contextos. La espera, para Marcel, no es más que la actitud pasiva que aguarda un acontecimiento. No interviene en su realización. Por eso, la espera va siempre acompañada de angustia, que para nuestro filósofo tiene una significación existencial negativa en contraste con la filosofía de Heidegger. La espera prolongada, según Marcel, tiene un poder destructivo, paralizante, mientras que la esperanza mantenida es robustecimiento del espíritu.

Sin embargo, la lucidez de la esperanza no puede confundirse con la simple curiosidad. "La curiosité, en effect, n'est pas séparable du désir", dice Marcel. La curiosidad es la posesión cognoscitiva. La curiosidad es husmear para informarse de algo que sólo interesa para lucirse con esa información. Casi siempre la curiosidad degenera en el "cotilleo" como signo de frivolidad, como podemos comprobar en las publicaciones especializadas en este tipo de literatura.

Tampoco podemos confundir la esperanza con la ambición, nos dice Marcel. Ambas están en planos totalmente diferentes en su dimensión espiritual. Mientras que la

ambición es compañera del orgullo, de la pasión posesiva, la esperanza siempre es humilde, porque está centrada en el otro en quien se confía y se espera. Comprobamos que la ambición siempre está centrada en el yo que no aspira más que a poseer. (HV 9. VP 189)

La esperanza no es la anticipación de los acontecimientos, no es previsión cognoscitiva del futuro. No puede confundirse con la futurología que no es nada más que la prognosis realizada desde los datos objetivos de los que actualmente podemos disponer. El afán de prever el futuro, dice Marcel, alberga la aspiración de romper nuestra condición humana, nuestra propia limitación. Es negarse a aceptar lo que de imprevisible se esconde en el porvenir humano. Por eso, añadiría yo, el intento de descubrir el futuro casi siempre va ligado al pensamiento mágico que está emparentado con la religión como técnica posesiva y utilitaria. La magia, de la que es tan difícil vernos libres, es la religiosidad degenerada.

...a-t-on le droit d'anticiper? (...). Il s'agit (...) du droit d'anticiper, en tant qu'il implique peut-être une sorte d'infraction à notre condition, laquelle justement exige une sorte d'acceptation de l'imprévisible en tant que tel. L'abbé Belay a eu tout à fait raison d'opposer à cette attitude mes analyses de l'espérance.

EAGM 14). VP 189.

No hay que confundir la esperanza con el optimismo. El optimista, dice Marcel, está firmemente convencido de que "las cosas" se arreglarán. El no tiene que intervenir. Existe un mecanismo autónomo que solucionará todos los problemas.

El optimista está investido de una fe mítica que reviste de caracteres divinos ciertas entidades abstractas, como el progreso, la técnica, la política, ante las cuales se inclina con devoción agradecida. Traslada a estas entidades abstractas la actitud de sumisión religiosa de la que quizá se creía definitivamente liberado.

El optimista reviste su convicción de fórmulas grandilocuentes en las que "un espacio suficientemente amplio de tiempo", "como se ha podido comprobar", "según nos enseña la historia", "según pueden confirmar las estadísticas", "veremos que a largo plazo", colocan las cosas a suficiente distancia para que nadie pueda ni siquiera sospechar que se está realizando un simple juego de manos dialéctico y que no se está diciendo absolutamente nada.

Por el contrario, el que está animado por la esperanza, no ve las cosas a distancia, sino que se experimenta implicado y comprometido en el mismo proceso creador. El optimista habla desde fuera y se atreve a constatar el futuro; el hombre de la esperanza se experimenta comprometido en el interior del mismo proceso del que participa con todo su ser.

L'optimiste considéré dans son essence, c'est-à-dire justement en tant qu'il ne comporte pas l'intervention de la foi, ou encore la participation directe, l'engagement qui s'affirment lorsque la vie cesse d'être simplement regardée du dehors. Mais (...), celui qui espère, pour peu que cette espérance soit réelle et ne se réduise pas à un vœu platonique, s'appait à lui-même comme impliqué dans un certain

procès.

HV 43-45. VP 190.

La esperanza, dice Marcel, no es pasividad, no es resignación, no es afección sentimental, no es rutina, no es pereza.

La esperanza, por el contrario, es rebeldía, inconformismo, valentía y coraje, compromiso, decisión libre, afirmación de sí, confianza ilimitada. La esperanza es la vida y la respiración del alma, que por la esperanza se revivifica su misma vida.

* * *

Pero la esperanza no arraiga en cualquier terreno, es una planta que necesita un suelo donde hundir sus raíces y desde el cual puede crecer frondosamente.

La esperanza, como la fe, necesita un sujeto que ha llegado a un nivel mínimo de personalización. Para creer, para esperar, hay que ser previamente persona. No en el sentido jurídico ni ontológico, sino existencial. Muchos individuos no pueden tener acceso a la fe y no son capaces de vivir la esperanza porque su nivel de hominización personal no alcanza lo requerido para realizar los actos propios de la dimensión espiritual humana. Creo personalmente que esta constatación es tan importante, que me atrevería a afirmar que muchos fracasos educativos y pastorales tienen como origen el haber olvidado que toda educación requiere ayudar a ser persona en sentido omnidimensional.

Y la primera exigencia requerida para ser persona es la apertura y la disponibilidad. La cerrazón no es solamente la crispación y encapsulamiento egocéntrico de los que habla continuamente Marcel y que constituyen la indisponibilidad clausurante. La cerrazón puede realizarse también por haber atiborrado al presunto educando de tal cantidad de datos, de información innecesaria, de imágenes triviales y unidimensionales de sí mismo y del mundo, que es imposible hacer un hueco donde quepan las realidades auténticamente humanas y que podrían convertirlo en persona.

Esta actividad dirigida a la despersonalización educativa no es simplemente un olvido metafísico, no es solamente una deserción de los pensadores, es la orientación deliberada para acrecentar el poder económico, única obsesión de nuestros políticos europeos. Hay que reconocer que la despersonalización social es muy rentable y productiva.

Marcel afirma categóricamente que cuanto más sea un ser cerrado e indisponible, menos cabida existe para la esperanza. "Plus un être est indisponible, moins il a de place pour l'espérance" (EA 114). Quizá podríamos llevar aún más lejos la afirmación diciendo que la indisponibilidad y cerrazón engendran la desesperación que descubrimos en nuestras calles. Un mundo cerrado imposibilita la esperanza, ésta necesita un horizonte abierto donde sea posible lo imposible.

Pero Marcel da un paso más en la descripción del sujeto de la esperanza. Es incapaz de vivir la esperanza el individuo orgulloso, autosuficiente, arrogante, desafiante, provocador, insultante, lleno de desprecio por los demás. Estos son los tipos que están de moda, de los que nos sentimos orgullosos los españoles y los proponemos como modelos para nuestra juventud.

El hombre de la esperanza, por el contrario, dice Marcel, es esencialmente silencioso y púdico, está revestido de una inviolable timidez que solamente se atreve a manifestarse en medio de un "nosotros", de una intimidad fraterna. Jamás se jacta de su esperanza "provocando" a los demás, despreciando a los otros y solamente puede comunicar sus aspiraciones íntimas como si fuera un secreto confiado a los amigos. Desde este estilo de ser, el hombre de la esperanza irradia y contagia esperanza. es auténticamente un testigo.

Lorsque nous avons dit que l'espérance est aux antipodes de la prétention ou de défi, nous nous sommes mis en état de reconnaître qu'elle est essentiellement silencieuse et pudique, qu'elle est comme affecté d'un indice d'inviolable timidité, sauf quand se développe dans le registre du nous, c'est-à-dire du fraternel; nous nous entretenons de notre commune espérance, mais celle-ci répugne à s'exprimer devant ceux qui n'y participent pas, comme si elle était véritablement -et peut-être est-elle en effect- un secret.

HV 64-65. VP 197.

Mientras que me he atrevido a reprochar a Marcel en sus reflexiones sobre la fe, la confusión y todavía poca delimitación de experiencias afines y distintas y sobre

todo, el enfoque precipitadamente religioso, en el análisis de la esperanza sigue el proceso metodológico con todo rigor.

La filosofía de la esperanza de Marcel toma como punto de partida la experiencia de la esperanza tal como es vivida por el hombre más acá de toda reflexión teológica o religiosa. El filósofo puede hacer un análisis fenomenológico de la experiencia humana de la esperanza. Sobre este análisis la reflexión teológica podrá descubrir horizontes inéditos y fecundos. Aunque la esperanza para el teólogo es una virtud teologal, la perspectiva existencial personal siempre es enriquecedora para el mismo discurso teológico.

Las afirmaciones fundamentales de Marcel sobre la esperanza podríamos centrarlas en tres puntos esenciales. La esperanza es una relación interpersonal. Es apertura al ser. Es misterio, en su acepción positiva.

* * *

En primer lugar no se puede hablar de esperanza si no es en relación entre personas. La proyección de la esperanza sobre otras realidades impersonales, no es nada más que reconocer la fascinación y utilidad que tendría la esperanza y tratar de inyectarla en otros contextos donde la misma palabra reviste otra significación. La esperanza tiene estructura dialógica y solamente puede existir el diálogo donde existe realmente un "tú".

La filosofía de la esperanza ejerce actualmente un

atractivo especial para muchas ideologías que quisieran recuperar el valor de la utopía como impulso revolucionario y así realizar correctivos en ideologías que han demostrado su fracaso histórico. Igualmente la esperanza descubre las posibilidades y potencialidades reales que se esconden en el ser humano. Pero difícilmente el pensamiento sociologizado podrá descubrir la fuerza revolucionaria de la esperanza, porque se funda en una antropología y en una metafísica que niega la apertura constitutiva del ser del hombre.

El principio esperanza (Das Prinzip Hoffnung) y el homo absconditus de Ernest Bloch son recuperaciones de la filosofía de la esperanza que hay que reconocer tienen su validez. El contexto ideológico que se sirve de ellas requeriría un diálogo crítico que tiene que proseguir. El intento de construir una teología marxiana transcendental tiene de positivo el reconocimiento de la fuerza revolucionaria del pensamiento cristiano, pero que al intentar utilizarlo se ha pervertido. Lo mismo ocurre cuando lo religioso es instrumentalizado como fuerza positiva a favor de una ideología. Un dios útil o utilizado, es un ídolo abominable y pervertido.

Las abstracciones hipostasiadas jamás serán personas ni realidades presenciales. La proyección personalizadora no afecta al ser de estas realidades, sino al modo de ser pensadas. Cuando el hombre proyecta su propia personalidad sobre una abstracción, la contamina con sus propias lacras históricas. Así ocurrió en la mitología griega. Los dioses

griegos eran proyección de la vida humana con todos sus vicios y deformaciones pasionales. Toda proyección antropomórfica de lo divino tiende a esta deformación y contaminación.

Mientras que lo religioso cuando es pensado tiene que realizar esta descontaminación purificadora, la fe cristiana, en cambio, tiene que humanizarse, encarnarse, como exigencia de su misma esencia. El antropomorfismo religioso es negativo y peligroso, la encarnación de la fe es algo necesario y positivo.

La esperanza dice siempre relación a un "nosotros". Crea comunidad entre las personas, ya que es una relación viva. Yo espero y confío en el amor y la fidelidad del otro que por ser fiel no puede defraudar mi esperanza. Negar y cerrarse a la esperanza del otro es traicionar al amor que se le reconoce. Por eso, la expresión máxima de la esperanza que repite Marcel en diversos contextos es "yo espero en tí para nosotros". En esta frase se sintetiza la estructura fundamental de la esperanza.

"J'espère en toi pour nous": telle est peut-être l'expression la plus adéquate et la plus élaborée de l'acte que le verbe espérer traduit d'une façon encore confuse et enveloppée.

HV 77. VP 201.

La esperanza, como la amistad, es reciprocidad, correspondencia. La esperanza supone la certeza y seguridad existencial en la fidelidad y el amor del otro. En tanto espero

en cuanto estoy convencido de la fiabilidad del otro que es la garantía de mi esperanza. Espero porque confío en su fidelidad y en su amor. Desde el fondo de esta comunión confiada surge la esperanza.

J'ai tenté de montrer autrefois (...) qu'il n'y a pas d'espérance qui ne se constitue à travers un nous, et pour un nous. Je serais très tenté de dire que toute espérance est, en son fond, chorale.

PST 209. VP 201.

La esperanza, dice Marcel, no puede ser realizada por la "conciencia solitaria". No es individualista como tampoco es colectivista. Tiene que ser necesariamente comunitaria, es realidad "coral".

Por eso, cuando existe una relación de comunión, de amor y de amistad, aunque sea imperceptible, brota y se despierta la esperanza como una melodía que estaba oculta y dormida en el fondo de la memoria. Es como el bullir de un manantial en las profundidades de la tierra.

là où surgit l'amitié le temps recommence à bouger, et du même coup, si indistinctement que ce soit, l'espérance se réveille comme une mélodie s'émeut au fond de la mémoire.

DV (1951) 76. VP 200.

Cuando surge la amistad y la esperanza, la vida y el tiempo comienza de nuevo, se da un renacimiento. El ser humano que confía y pone su esperanza en el amigo, es un hombre nuevo, porque no solamente cuenta con lo que es y tiene, sino

con lo que es y tiene el amigo en quien confía. Se ha realizado una ampliación de su propio ser, que abarca a los dos y se abre a los otros seres. Esta "amplitudo essendi" se manifiesta en el "gaudium essendi", que es alegría, gozo y plenitud irradiante.

nous retrouvons une assurance existentielle originelle qui n'est peut-être en définitive qu'une irradiation très mystérieuse du "gaudium essendi": et cette irradiation, c'est l'espérance.

PST 74. VP 201.

La esperanza no solamente actualiza las posibilidades escondidas de las personas, sino que se abre a un más allá que aun desde la reflexión filosófica ("en métaphysicien") podemos llamar plenitud, salvación ("salut"). La esperanza es el trampolín de ese salto salvífico y liberador. "cela signifie que pour moi l'espérance est par essence même, non de façon contingente, dans un au-delà". (MPA 58. VP 201)

El "tú" en quien confío y espero con todo mi ser de modo incondicional, lo experimento como signo y manifestación de un horizonte que garantiza y posibilita toda esperanza humana. Son las posibilidades infinitas que se asoman epifánicamente en el ser de quien espero como signo del amor absoluto. Desde esta perspectiva existencial hasta el milagro es posible. El hombre de la esperanza cree en los milagros. (DM (JM) 94-95).

Para Marcel, la esperanza "enveloppe l'affirmation de l'éternité" (EA I 93). Yo suelo decir que en el amor y en la

esperanza "tocamos la eternidad con nuestras propias manos".

* * *

Otra de las afirmaciones fundamentales de Marcel sobre la esperanza es su radicación metafísica, su apertura al ser, a la realidad. "Espérer, c'est faire crédit à la réalité". (EA 108-109).

Marcel repite continuamente que el hombre puede enfrentarse consigo mismo y con la realidad de innumerables modos. Puede adoptar infinitas relaciones que configuran su ser relacional como persona.

Hay un modo de enfrentarse con la realidad para apoderarse de ella, domesticarla, manipularla y ponerla a su servicio. Es el poder del hombre capaz de dominar la realidad y hacerse dueño de ella. Es la dignidad y destino humano que tiene que realizar como vocación y tarea en la tierra.

Pero el hombre puede apoderarse de la realidad para sus fines egoístas, sin el menor respeto. Se comporta como un déspota caprichoso que sólo actúa a su antojo, olvidándose de que existen y existirán otros que también tendrán que cumplir su misión. Entonces, dice Marcel, la realidad se desnaturaliza, se convierte en simulacro, en ídolo y se niegan sus nuevas posibilidades. Se la ha encerrado en un círculo aniquilador. Es la realidad despojada de sus posibilidades. Este es el camino de la desesperación. (HV 80)

La esperanza, en cambio, es contar con las posibilidades reales de la realidad, del ser. La esperanza descubre, como lo vió Aristóteles, que la posibilidad, la potencia, no es la nada, el "no-ser", sino que es realidad que puede ser actualizada "por un ser en acto" y "por el acto de un ser". La esperanza tiene ese poder creador de poder actualizar lo que era mera posibilidad, con la fuerza de la apuesta y confianza en la realidad.

Por la esperanza cuento con las posibilidades del ser en quien confío y que puedo hacerlas mías, si le es posible, desde el acto de libertad de su amor generoso. Yo confío en su amor para conmigo y de este modo participo de su ser y de su tener. Todo lo suyo es mío, desde la certeza de mi esperanza que se funda en la seguridad de su amor.

Todas las posibilidades del ser en quien confío se hacen realidad actualizada si media el acto libre de amor. La firmeza de la esperanza se fundamenta en la seguridad del amor hacia mí del ser en quien confío. Pero también mi esperanza tiene la fuerza de despertar las virtualidades y potencialidad del ser en quien pongo mi esperanza. De este modo, la esperanza está "comme vouée à se résorber et à se transmuer au sein d'un certain processus créateur" (HV 50). La esperanza realiza en el ser que espera y en el que pongo mi esperanza un proceso creador. Lo que parecía imposible, la esperanza ha realizado el milagro de hacerlo posible y real.

La esperanza, finalmente, es misterio. Hunde sus raíces en lo más profundo de nosotros mismos, penetra en el fondo misterioso de las posibilidades del ser en quien se confía y se abre al horizonte inagotable que posibilita la creación de lo sorprendente que parecía imposible. Solamente el pensamiento contemplativo puede vislumbrar la hondura de esta realidad si está iluminado con el sentido de admiración. Jamás podrá descubrir nada el que solamente dirige una mirada superficial y lo convierte en simple problema, en un deseo revestido de juicios ilusorios.

...il demeure certain que, dans la mesure même où l'espérance est un mystère comme l'a vu Péguy, ce mystère peut être méconnu et converti en problème. L'espérance est alors traitée comme un désir qui se revêt de jugements illusoirement travestissant une réalité objective dont on a intérêt à méconnaître le caractère véritable.

PA 70. VP 200.

La esperanza es una experiencia en la que el alma sumergida profundamente en una comunión amorosa, realiza el acto que supera el querer y el conocer y desde el cual afirma la viva perennidad que se le ofrece como prenda y primicias en esta vida. La experiencia epídica es la inmersión desde la indistinción de los diversos aspectos de todo nuestro ser que se abre en la disponibilidad radical a la ofrenda inagotable de la que podemos pregonar aun estando todavía en el camino.

l'espérance est essentiellement, pourrait on dire, la disponibilité d'un âme assez intimement engagée dans une expérience de communion pour accomplir l'acte transcendant à l'opposition du vouloir

et du connaître par lequel elle affirme la pérennité vivante dont cette expérience offre à la fois la gage et les prémices.

HV 86.VP 200.

Las reflexiones de Marcel sobre la esperanza han fecundado el pensamiento actual en el que la falta de esperanza y la falta de ilusión paraliza el pensamiento y la acción de millones de hombres. No se trata de seguir escribiendo más páginas sobre el tema de la esperanza, sino de luchar para suscitar esperanza en un mundo donde la desilusión y la desesperanza anida en tantos corazones especialmente juveniles.

Erich Fromm en su libro La revolución de la esperanza inspirado en el pensamiento de Marcel, apuesta por un mundo más humano y para que el hombre sea más hombre. Pero el mundo no será más humano si el hombre, en vez de encerrarse en sí mismo y en lo suyo, no se abre a los otros, a la realidad, al ser. La revolución de la esperanza se fundamenta en la revolución del ser.

7. ANTROPOLOGIA MISTAGOGICA

- 7.1. Suicidio antropológico
- 7.2. Sociología de las tinieblas
- 7.3. Educación y misterio
- 7.4. Experiencia pleromática
- 7.5. Aristocracia del espíritu

7.0. ANTROPOLOGIA MISTAGOGICA

Hemos seguido durante las anteriores páginas algunas de las pinceladas marcelianas sobre la existencia concreta humana, o mejor dicho, sobre el existir humano. En ellas nos hemos podido ver descritos y reflejados tal como nosotros mismos nos experimentamos. Pero también hemos descubierto el ser que aflora o se oculta a través de estas experiencias tan cercanas a nosotros. Es la concepción del ser que sustenta todo su pensamiento, su entramado ontológico.

Entre las dos guerras aparecieron en el pensamiento europeo tres ofertas principales de ontología. La heideggeriana, fundada en la temporalidad, finitud y mortalidad que se manifiesta en la angustia, la preocupación (Sorge) de estar en el mundo. La sartriana, abierta a la nada como constitutivo entitativo del "para sí" del "en sí", manifestado en la "náusea" como modalidad del ser frente a los otros. La marceliana, centrada en el ser como apertura al misterio ontológico. Son tres perspectivas sobre el problema del ser que es la pregunta eterna que acompaña al hombre mientras sea capaz de interrogarse a

sí mismo y preguntar por el ser.

Pero esta pregunta por el ser, dice Heidegger, solamente puede hacerla el hombre a sí mismo. Toda pregunta por el ser es una pregunta por el hombre y no todos los hombres están en condiciones de hacerse esta pregunta, porque para hacerla hay que pensar.

Heidegger y Sartre mantenían un secreto optimismo en relación al pensamiento humano. El pensamiento para estos dos filósofos estaba anclado en el pensar, porque era el pensamiento pensado, considerado en su puridad desnuda. Marcel no se detiene en el pensamiento pensado, sino en el "pensamiento pensante", es decir, en el hombre que piensa. Y descubriría que en nuestras ciudades existe un hombre desplazado, el hombre de las chabolas ("l'homme de la baraque") que ha perdido sus raíces y no se puede permitir el lujo de pensar quién es y para qué vive. El hombre de la chabola no está circunscrito en la periferia de las ciudades, sino que está presente de modo oculto, pero trágico, en muchos que se creen definitivamente instalados (HP 73-74).

Cada una de las ciencias que estudian al hombre exige de los estudiantes universitarios al menos cinco años de su vida para iniciarse en estas disciplinas. A pesar de todos estos estudios el hombre de la pregunta sigue siendo un problema para el hombre.

Nunca como en la actualidad el hombre se estudia a sí mismo y sin embargo, la pregunta por el hombre nunca ha sido

suficientemente respondida. El hombre, dice Marcel, se ha convertido en un ser problemático. (HP 11 s.)

A pesar de todo es urgente al hombre saber qué es y para qué está, pues depende de sí mismo hacerse como debe ser. El hombre necesita una imagen, una concepción de sí mismo para la gran tarea de la que es responsable como artista de sí mismo.

La antropología tiene un valor onto-poético, en cuanto es la imagen ejemplar que el hombre tiene que ir encarnando a través de su vida. Es el diseño y el proyecto que ilumina la tarea de la auto-creación como ejercicio de su libertad.

En la obra de Marcel subyace una ontología y una antropología. Estas no son elucubraciones descomprometidas, sino líneas y sugerencias ofrecidas como iluminadoras de la vida humana.

Siguiendo el pensamiento heideggeriano, el ser como verdad es el desocultamiento realizado en el ente. El ente es la revelación del ser que se realiza por el acto de preguntar, que es un pensar indefinido. Para Marcel el ser se hace presente en el existente concreto como ofrecimiento de la interioridad valiosa a una libertad que acoge el ser en la hospitalidad ontológica del amor.

El ser heideggeriano se fundamenta en el misterio como abismo (Ab-grund) del Dasein identificado con la libertad. De este modo la transcendencia es "la estructura fundamental

de la subjetividad". El ente que somos nosotros y que comprendemos como "Dasein" en cuanto sujeto es el ente como transcendencia.

El ente marceliano es el existente concreto. "de carne y hueso" como también decía Unamuno, que participa existencialmente del ser en su interioridad y que se abre al inagotable concreto, --no abstracto-- del ser como misterio. Este misterio no es el abismo oscuro y tenebroso heideggeriano, sino el horizonte luminoso que, aunque inagotable, experimentado como presencia.

Desde esta concepción del ser, la antropología marceliana podemos calificarla de poética. No en el sentido de la afirmación de Marcel De Corte, en su primera lectura de la filosofía marceliana, luego rectificadada por él mismo, de considerarla como "pensamiento contaminado de poesía". Poética se deriva de la acepción etimológica de creadora. La concepción del hombre de Marcel es dinámica, activa, realizadora. No es estática, parmenidiana, petrificante.

Si el hombre es un ser abierto a la comunión con el misterio que lo funda, la antropología es mistagogia, es educación para esta comunión. Es la concepción dinámica del ser humano que le ayuda a vivir la comunión personal con el misterio.

Para ahondar en la dimensión mistagógica de la antropología marceliana podemos seguir un camino que se detiene como si fueran hitos en los cinco núcleos de

pensamiento siguientes. Como es lógico, podrían hacerse infinidad de caminos exploratorios según la persona que se dispusiera a caminar. Esta es mi opción itinerante espontánea.

1. Suicidio antropológico

En el centro de la ontología y de la antropología, Marcel siempre cuenta con la libertad. Sin embargo, la visión de la libertad humana en el pensamiento marceliano es crítica, no es optimista. La libertad es afirmación y puede ser negación. El hombre puede afirmar el ser y puede negarlo. Pero esta posibilidad de afirmación o negación no es indiferente, no da lo mismo. La tolerancia burguesa para la que todas las opiniones son igualmente válidas, por la razón de que todo es opinable, -no puede existir la seguridad y la certeza, - está en las antípodas de la opción crítica de Marcel.

Para muchos es insufrible e inaceptable la rotundidad con que se expresa Marcel. Olvidan que existe una filosofía profética que esencialmente tiene que ser afirmativa, apofántica.

Las mismas categorías existenciales son perspectivas desde las cuales se contempla la realidad. Es cierto que estas categorías pueden matizarse, perfilarse indefinidamente, pero estas matizaciones son otros ángulos de visión, otros puntos de vista que enriquecen nuestra visión de la realidad, pero como complementariedad más que oposición.

Marcel repite que la negación del ser por un ser que es, es el suicidio metafísico. El hombre es libre para negar el ser, pero su negación conlleva inexorablemente su propia negación. El hombre que se niega ontológicamente es realmente un suicida.

Muchos consideran la filosofía como un ejercicio lúdico, en el sentido trivial de este término. Es el juego intrascendente del pensamiento que con tal de que sea aceptado en el mercado de los productos culturales, tiene en sí su misma justificación. El número de ventas garantiza la calidad y el valor del producto.

Así podemos comprobar que las antropologías más vendidas últimamente son aquellas precisamente que han negado el mismo ser del hombre. Si la afirmación de la muerte de Dios ha sido una liberación del hombre moderno, la afirmación de la muerte del hombre puede ser una superliberación.

Este juego de ideas hay que reconocer que ha sido muy divertido y muchos han alcanzado fama y dinero en esta producción. Pero cuando este pensamiento se ha encarnado y sentido en nuestras calles, se ha hecho realidad social, ya no parece que tal juego era tan inofensivo. Hasta que las cámaras de gas y los campos de exterminio no fueron una realidad trágica no apareció la fuerza destructiva de ideas que parecían brillantes y espléndidas.

La negación del hombre, la mutilación del hombre, arrancándole algunos de sus elementos esenciales, aunque sea

solamente en el plano aparentemente inocuo del pensamiento, es un atentado contra la misma humanidad. Aunque parezca que el imperio de esta antropología será el dueño del mundo porque cuenta con el poder y dinero suficiente, el filósofo tiene que ser un activo militante de una Resistencia, aunque le cueste y se juegue la vida.

No se trata de repetir y analizar cansinamente las ideas de Marcel. Lo que quería nuestro filósofo es que otros siguieran en la misma dirección hacia la que él caminaba. Que siguieran ayudando a los hombres a defenderse de sí mismos y convencerles de que el suicidio es un crimen espantoso y no un derecho del individuo que puede hacer de sí mismo lo que quiera. Suicidarse es un atentado contra aquellos que han amado al suicida. No solamente se ha dado muerte a sí mismo, sino que ha matado algo en el corazón de sus amigos.

Son antropologías suicidas las que nieguen al hombre, afirmen en su lugar un nihilismo más o menos descarado y mutilen o nieguen al hombre algunos de sus atributos esenciales.

2. Sociología de las tinieblas

Tomo este título de la afirmación de Ricoeur que califica la filosofía de Marcel como "metafísica de la luz en sociología de las tinieblas". Luz y tinieblas, esperanza y desesperación, fidelidad y traición son los caminos por los que puede transitar el "homo viator".

Marcel no solamente realiza una crítica durísima al mundo moderno, sino que invita a proseguir esta misma crítica porque ofrece las claves para interpretar y valorar la calidad humana de la sociedad. No es filosofía espiritualista y desencarnada, como se suele decir, sino sabiduría profética insobornable.

Cuando surja el auténtico pensamiento posmoderno, es decir, la crítica honesta y lúcida a todo este período ilustrado con sus logros científicos, técnicos y políticos, pero con sus profundas deficiencias humanas de las que somos cada vez más conscientes y sensibles, el pensamiento de Marcel acompañará a esos hombres que dirán su palabra sin necesidad del dictado de los epígonos actuales que quieren actuar como futurólogos. Los jóvenes que empiezan ahora a pensar ya suelen reírse de la dictadura de tal futurología, porque empiezan a darse cuenta del mundo que les hemos dejado como herencia.

El mundo funcionalizado, los individuos funcionarios, siervos de la gleba burocrática, vaciados de su ser personal, programados hasta en su intimidad sexual, para ser productores y consumidores dóciles y obedientes a las órdenes del poder económico. El hombre concebido cada vez como artefacto electrónico sin alma, como haz de necesidades funcionales programadas desde la cúpula del poder económico y político. El hombre que se siente libre aunque no lo sea, que puede ser intercambiado como un tornillo o una tuerca. El hombre desarraigado, sin compromisos ni fidelidades. Todo

esto es el mundo "cassé" del que habla Marcel.

Y en el fondo de este mundo roto, sin alma, sirviendo de sucedáneo, el "espíritu de abstracción", factor de guerra, de envilecimiento, de fanatismo, de resentimiento, de rivalidad y reivindicación patógena.

En medio de este mundo, con la fuerza de la esperanza militante, se tiene que hacer presente el misterio del ser que solamente puede encarnarse en las personas.

La Europa de las tinieblas ilustradas, decadente en su triunfo económico, tiene que convertirse en comunidad de personas.

3. Educación y misterio

Las mentes más lúcidas en la actualidad comienzan a darse cuenta de las consecuencias de una educación calcada sobre las técnicas de la fábrica y de la empresa productiva. El tipo de hombre fabricado y producido por esta manipulación como sucedáneo de la educación humana, empieza a causar terror ante el futuro.

Se pueden producir en serie hombres problemáticos, tratados como simples problemas a resolver y solucionar. El hombre del misterio y capaz de abrirse al misterio de sí mismo, de los otros y del mundo, solamente puede ser despertado, acompañado, ayudado.

Esta sería la auténtica educación humana que sólo puede

realizarse con la presencia de maestros, de personas, de diálogo. En este tipo de educación no debe sonar como estridencia la palabra amistad. Además de la capacitación profesional es necesario desarrollar una base humana donde los hombres se encuentren como personas y sean capaces de convivir y compartir el mundo del espíritu como lo específicamente humano. El pensamiento de Marcel puede ser captado como clave de interpretación y valoración de la realidad social. No solamente Marx y Freud son los únicos maestros de la sospecha. Marcel también tiene una palabra que decir para la construcción de un mundo de los hombres.

4. Experiencia pleromática

En medio de este mundo en que Marcel ha localizado puntos tenebrosos donde se realiza la experiencia de cautividad, trampolín de la esperanza, existen destellos luminosos que se hacen también presentes en nuestra existencia. Los momentos en que el hombre es visitado por las perforaciones en otra dimensión que se le ofrece como experiencia de plenitud.

El ser como misterio es luz y es plenitud. El misterio puede ser experimentado aquí en esta vida, como plenitud desbordante que impulsa a seguir caminando en medio de la noche. Siento discrepar de Mme. Parain-Vial en este punto expuesto en su libro sobre Marcel, acabado de publicar. Los textos marcelianos son evidentes. A estos textos se une mi convicción personal.

La experiencia pleromática como experiencia mística no debe ser objeto de la parapsicología ni considerarse como fenómeno extraordinario de la conciencia. Los estudiosos de estas cuestiones van descubriendo la normalidad de estas experiencias humanas a las que el filósofo debe estar abierto como experiencia privilegiada de la realidad. Roger Garaudy decía que el futuro no podía estar exclusivamente en manos de los políticos, de los científicos y los tecnócratas. Los místicos y los artistas también tenían una palabra que decir.

El filósofo debe estar abierto a la experiencia de los místicos, porque en esa experiencia se desvela el rostro oculto de la realidad. Los místicos, los artistas y los poetas pueden ser el lugar privilegiado donde se patentice el ser. Heidegger así lo vió con toda claridad.

5. Aristocracia del espíritu

Una de las afirmaciones de Marcel que quizá haya sorprendido a sus lectores es que hay que revalorizar el sentido aristocrático de la vida. En una primera audición, correlativa a la primera mirada, puede resultar chocante para quienes lo auténticamente moderno y actual es lo pedestre, lo "popular", la espontaneidad agresivamente plebeya.

Sin embargo, tenemos que constatar que como toda moda impuesta tírdnicamente llega un momento de saturación y produce hastío y repulsión. Entre los jóvenes españoles ya se notan síntomas de estar de vuelta del truco de la

"movida" como recurso demagógico.

La aristocracia del espíritu significa la actualización de lo mejor y más exquisito de la realidad humana. El cultivo de lo que expresa mejor las aspiraciones más profundas del fondo insobornable del ser humano. Es lo que afloramos como nostalgia cuando ya no podemos soportar la "pesanteur" de lo aburridamente chabacano y "cutre".

Este sentido de la elegancia del espíritu encarnada en la sencillez y generosidad ante la gente humilde tiene y debe tener aún más, una atracción fascinante para un alma sensible.

Así es como veía Marcel al pueblo español. Cuando escuchaba la nobleza y la elegancia de la música de Bach se acordaba de nosotros los españoles.

¿Habrá en el futuro maestros capaces de educar el espíritu y la elegancia intelectual y afectiva de las nuevas generaciones? Yo suelo decir que un pueblo que reniega de sus maestros ha firmado su sentencia de muerte. Aunque todavía sería más doloroso que no hubiera que renegar de los maestros, porque ya sólo fueran una especie extinguida en una tierra desertizada y estéril.

* * *

Al transcribir estas líneas han llegado a mi poder los dos volúmenes de las actas del Congreso Internacional de Filosofía de la Educación que se celebró en Madrid del 23 al 26 de noviembre de 1988. En este congreso presenté una comu-

nicación con el título "La antropología mistagógica de Gabriel Marcel", resumen apretado de este apartado. En el índice del segundo volumen, dedicado a las comunicaciones, he visto con sorprendente hilaridad una errata en la que en vez de escribir la palabra "mistagógica" se ha deslizado otra palabra, "mistagónica".

Sin embargo, los duendecillos tipográficos han suscitado en mi pensamiento un aspecto de la antropología marceliana que yo no he subrayado suficientemente. Marcel quiere ayudar a sus oyentes y lectores a caminar hacia la comunión del misterio aquí en esta vida, más acá de la muerte. Pero esta tarea no es fácil mientras caminemos en el destierro y la vida nos recubre de escorias de las que tenemos que purificarnos continuamente. De este modo la comunión del misterio es una lucha encarnizada en la que sentiremos las heridas y cicatrices en nuestra propia existencia. Es la lucha de Jacob con el ángel en medio de la noche que le dejó herido en la pierna.

La lucha para descubrir, ahondar y acoger el misterio necesita la tensión agonal del espíritu en la carne. Todo nuestro ser tiene que esforzarse por conquistar lo secreto que se esconde como un tesoro. El amor, como puerta de acceso al misterio del otro, no es mera complacencia burguesa, sino que es conquista inacabada.

De este modo, toda mistagogia es mistagonia. El panorama sombrío que nos descubre Marcel en nosotros y en

nuestro mundo. es la llamada a despertar para suscitar en nosotros el espíritu militante que se lanza a la conquista del misterio. Los antiguos nos recordaban que lo específico de la esperanza, como virtud activa, es la "erectio animi" para conseguir el "bonum arduum". Es la actitud mistagónica, esencial en toda praxis educativa para despertar al hombre integral y ayudarle a caminar hacia la comunión pleromática del misterio.

7.1. Suicidio antropológico

El pensamiento de la muerte acompañó a Marcel desde su infancia y despertó su pasión filosófica. No la muerte propia, sino la muerte de los seres a los que se ama.

Pero la muerte nos produce un trauma más profundo y doloroso cuando es un suicidio. El suicida quizá se haya liberado de todo con su muerte, pero ha matado algo en el interior de las personas que le querían. Algunos amigos de Marcel se suicidaron. Yo jamás podré olvidar el suicidio de Mme. Bessaloff y la tragicidad metafísica de sus últimas cartas. La muerte de estos amigos dejó en la sensibilidad de nuestro filósofo una herida que nunca cicatrizó.

Ya hemos repetido que el método de pensar de Marcel consiste en partir de situaciones en las que nos encontramos insertos y perdidos y por medio de una reflexión de segundo grado, recuperar y ahondar más allá de los datos y descubrir todo el sentido oculto y profundo que se desvela a la reflexión metafísica. El suicidio físico nos descubre el suicidio metafísico, al que el hombre se encuentra amenazado como tentación.

Marcel repite en varias ocasiones: "La negación del ser por un ser que es, es el absurdo mismo, es el suicidio metafísico".

El hombre como individuo y como especie tiene la capacidad y la tentación del suicidio. Es la consecuencia de la desesperación, de la traición a la vida y al ser. El filósofo tiene como misión defender al hombre de sí mismo y de esta tentación y despertar en el interior del hombre esas potencias capaces de engendrar esperanza y luchar para ser.

Frente a Heidegger, quien a pesar de proclamar el sentido reverencial del ser, lo constituía como "ser para la muerte", Marcel concebía el ser, la existencia, como "ser contra la muerte". No es en la angustia, la nada, la finitud, sino en la luz, la plenitud, la esperanza, donde se manifiesta la participación del ser.

El pensamiento de Sartre radicalizó aun más la ontología de Heidegger. El ser como consciente integra la nada en sí mismo. La nada constituye al hombre como pasión inútil y se manifiesta no ya en la aristocrática angustia heideggeriana, sino en la náusea como expresión del ser.

Ante la nada, la angustia, la náusea, Marcel descubre en el fondo del existente humano la exigencia ontológica. Es la aspiración, la inquietud, el impulso a ser en plenitud. Este impulso pleromático que cada hombre concreto experimenta en sí mismo es una realidad que sólo un acto dictatorial puede acallar y suprimir.

Marcel al final de su vida ya no pudo enfrentarse con otra corriente de moda, el estructuralismo. Así lo declaró en varias ocasiones, cuando apenas podía ya leer, pues había quedado casi ciego.

Todavía el pensamiento estructuralista no había proclamado su mensaje provocador. Foucault defendería que sólo hay una realidad, la empíricamente verificable. No puede haber ciencias humanas puesto que no hay hombre. El hombre es una creación reciente, fruto del sueño antropológico. No existe ni la conciencia, ni el sujeto, ni la historia. El fin del hombre es el comienzo de la filosofía. Disipado el mito subjetivista es posible el acceso a la realidad objetiva.

Lévy-Strauss sigue en la misma línea. La inteligencia, la conciencia, la mente, no son sino "choses parmi choses". Es la antropología convertida en entropología. Es la desintegración del hombre convertido en grito victorioso.

L. Althusser recuperará al Marx auténtico, al creador del "antihumanismo teórico". "Sólo se puede conocer algo de los hombres a condición de reducir a cenizas al mito filosófico del hombre".

Ruiz de la Peña en su sugestivo libro Las nuevas antropologías (Madrid, 1983) de quien tomo estas ideas, recoge el eco entusiasta de algunos ensayistas españoles que aplaudieron esta visión del hombre y plagieron un pensamiento que no por sensacionalista y escandaloso es un juego inocuo e inocente.

Con las evidentes reservas podemos afirmar con Sartre que el hombre se crea a sí mismo. El último responsable de la propia realización y madurez es el mismo sujeto humano. Toda educación se funda en la auto-educación.

Pero el hombre, en este sentido, se crea, se forma, según la imagen que tenga de sí mismo. La filosofía clásica afirmaba la eficiencia de la causa final, de la causa ejemplar. Todo agente inteligente actúa "propter finem", es la teleología de la acción humana.

La antropología metafísica es la autocomprensión del hombre con sentido crítico, es decir, comprensión valorativa que presenta la imagen, la concepción del hombre, no solamente constatando lo que es, sino lo que debe ser. Descubrir lo humano en cuanto humano, supone un discernimiento crítico que solamente puede realizarse mediante el pensamiento metaempírico, propio de la filosofía.

Toda antropología filosófica que comience su formulación con la expresión: "el hombre no es nada más que..." es una antropología reduccionista. Mutila y niega los otros componentes del ser humano.

Todo reduccionismo de la realidad, diría Marcel, conduce a la desesperación, al suicidio. "No se puede esperar porque no hay nada más". La desesperación consiste, en el pensamiento marceliano, en la anticipación de los límites de la realidad. Es la negación de las posibilidades infinitas de la realidad, es la afirmación de la imposibilidad.

Todo reduccionismo antropológico destruye al hombre, puesto que le niega algunos de los elementos esenciales de su ser. Los diversos aspectos que nosotros separamos con nuestra razón, forman un todo complejo y único que el hombre ha descubierto a través de siglos de reflexión autocomprensiva.

Este proceso reflexivo ha descubierto los diversos aspectos del ser humano y en cada época se ha acentuado alguno de ellos con mayor énfasis. Pero este saber acumulativo ha ampliado y profundizado la autocomprensión humana. Si toda la filosofía tiene que ser integracionista, como diría Ferrater Mora, la antropología necesariamente tiene que serlo, puesto que el ser humano se ha desvelado progresivamente a la conciencia humana. Toda realidad como verdad es desocultamiento, diría Heidegger.

El hombre es espíritu y materia, inteligencia y voluntad, razón y sentimiento, conciencia y subconsciencia, comportamiento observable e intimidad, immanencia y transcendencia, soledad individual y socialidad. Todo esto lo sintetizamos en el concepto actual de persona como perspectiva transcendental.

Si la antropología no sólo es reduccionista, sino que, negando toda la historia del pensamiento, afirma arbitrariamente el ser del hombre como mito, como ilusión caduca, se niega la posibilidad de auto-realización consciente y libre.



Aquí se sitúa el papel de la educación y de la pedagogía. Estas son la antropología práctica, creadora. La educación es la ayuda prestada al ser humano para convertirse en persona. Destruída la visión antropológica, se destruye toda posibilidad de educación. Sólo cuenta adiestrar al hombre máquina para un mayor rendimiento en la producción y consumo. Las ciencias de la educación se convierten en técnicas manipuladoras de la conducta como engranajes útiles en el mercado.

Ante el peligro no solamente de destrucción física de la humanidad, sino de otros modos de autodestrucción que sería la deshumanización y el envilecimiento, el filósofo no tiene más remedio que vigilar y luchar para que no se invierta la imagen del hombre en cuanto hombre.

Mais il faut sûrement aller beaucoup plus loin, et cela est même inévitable à partir du moment où on a pris conscience de l'enjeu qui n'est rien moins que la vie ou la survie de l'humanité. Seulement, ici, il faut être plus précis, il ne s'agit pas exclusivement de sa survie physique. Il existe bien d'autres façons pour l'homme de se détruire ou plus exactement de se déshumaniser. Ici aussi, une vigilance indéfectible s'impose au philosophe.

PST 53.

La lucha fundamental del filósofo en esta defensa del hombre no es montar la guardia como si fuera un edificio público, sino defender la concepción del hombre en cuanto hombre, es decir, defender la antropología filosófica donde el hombre aparezca en toda su grandeza, que no es sólo tener una naturaleza sino ser vocación.

Ce qui importe avant tout et ce qui lui incombe, et à lui seul, c'est une prise de conscience de ce qu'est l'homme en tant que tel et je me réfère ici à l'anthropologie philosophique telle qu'on la trouve en particulier chez un Martin Buber, précédé d'ailleurs bien entendu dans cette voie par de nombreux penseurs. Mais ce qui apparaît aujourd'hui de façon aveuglante, c'est que ce qui doit être considéré, c'est l'homme en tant que vocation et non point, comme ce fut le cas jusqu'à une date relativement récente, en tant que nature. On peut dire tout à fait en gros que le mérite de la pensée existentielle a été de mettre cela en lumière.

PST 53

La antropología filosófica no puede ser el "retrato robot" diseñado a partir de la estadística de lo que de hecho es el hombre, de su naturaleza de "mono desnudo", sino de lo que está llamado a ser. Esta reflexión, repito, sólo la puede hacer el pensamiento filosófico que sabe discernir lo que son atributos auténticamente humanos que le confieren su verdadera dignidad.

Sería catastrófico para la vida humana presentar como modelo y como meta ideal del hombre la imagen extraída por computador del hombre medio, es decir, del hombre mediocre. Sería la dictadura mesocrática que "nivelaría por lo bajo" en expresión marceliana. Sería una depreciación suicida. No hay que hacer mucho esfuerzo para descubrir esta antropología subyacente en nuestros medios de comunicación y en el discurso de nuestros políticos.

La antropología, en la filosofía marceliana, como en todos los que han reflexionado sobre la esencia del hombre, entre los cuales destaca Martín Buber, se realiza por medio

del pensamiento meta-empírico. Es la reflexión metafísica que busca la esencia del hombre. La esencia en estos pensadores no es, como para los antiguos, "id quo res est id quod est", sino, lo más importante, lo más valioso, lo que da sentido a una realidad.

La antropología metafísica en el pensamiento marceliano se realiza por la reflexión que, superando y valorando los datos empíricos, sabe adentrarse en la profundidad de la realidad para valorarla y descubrir la meta a la que el hombre está llamado como vocación.

Quisiera repetir algo que para mí es de suma importancia. Las ideas de los filósofos en una primera mirada aparecen como un juego neutral e inocente que cada cual puede disfrutar a su antojo sin que nadie pueda reprochar ni oponer reparos ni cortapisas. Las opiniones se presentan como en un mercado y cada cual puede elegir según sus preferencias. Todas las opiniones son igualmente válidas, lo que equivale a decir que ninguna merece consideración especial. Este democratismo epistemológico y axiológico, diría Marcel, es contrario del "espíritu de verdad" que es la búsqueda apasionada de la verdad donde quiera que esté. El filósofo no puede jugar con la verdad. Debe buscarla donde esté, debe caminar hacia ella y debe ofrecer a los hombres lo mejor que descubra en ese camino para ayudarles. Lo mejor que puede ofrecer a los hombres es esa visión del hombre hacia la que el filósofo se encamina y que la quiere para sí y para los demás. Así lo hizo Marcel con seriedad y honradez.

Cuando las ideas de los filósofos se encarnan en la vida ordinaria de cada día, en la praxis política o educativa, entonces vemos con asombro todo el potencial de creación o destrucción que llevaban en su interior.

La praxis humana, tanto política como educativa, se fundamenta en una concepción del hombre, en una antropología que el filósofo y sólo él puede desenmascarar. Para ello debe unir la previsión teleológica a la reflexión axiológica.

Descubrir y valorar la antropología que subyace en los sistemas políticos y educativos es un cometido que el filósofo debe buscar con todas sus fuerzas, aun arriesgando su prestigio personal. Marcel dijo y escribió cosas que no gustaron ni adularon a las gentes de su época. Otros alcanzaron el aplauso y la fama. Después de este tiempo vemos lo que contenían cada una de las diversas filosofías. Al filósofo en su reflexión histórica le incumbe una gran responsabilidad.

Toda antropología reduccionista o nihilista es un suicidio metafísico que al encarnarse en la historia personal o social, se convierte en acción destructiva, aniquiladora. La antropología condiciona la historia futura. No puede trivializarse de modo irresponsable.

7.2. Sociología de las tinieblas

Paul Ricoeur caracterizó la filosofía de Marcel como "metafísica de la luz en sociología de las tinieblas". La antropología metafísica de Marcel es positiva, insiste en la capacidad del hombre para el asombro, la admiración, para el amor, la fidelidad, la esperanza, para abrirse al inagotable concreto, al misterio. Pero al mismo tiempo descubría en el hombre la posibilidad de la traición, la desesperación, el odio, el suicidio.

La filosofía se convirtió en él en una sabiduría trágica, profética. La música de su pensamiento musical no es adormecedora, no es burguesa, no es tranquilizadora. Su voz se convierte en un grito que despierta, estremece e interpela al interlocutor.

A muchos ha molestado su crítica aguda y constante al mundo en que vivió y seguimos viendo los que leemos su obra. En este sentido no es un filósofo reconciliado con la modernidad. Quizá por esto la lectura posmoderna de Marcel presagie una oleada de fecundidad.

La posmodernidad no es lo que diseñen los modistos que

ahora, instalados en el poder del aplauso general, dicten que debe ser el futuro. Lo posmoderno debe surgir de la crítica lúcida de todo lo que de falso, hipócrita y aberrante se descubre en un mundo que como un reloj estropeado, está vacío, suena a hueco y ha perdido su alma.

Para los instalados en el confort, el poder y el dinero es insufrible poner en duda que nuestro mundo es el mejor de los mundos. Quien se atreva a disentir, señalando los puntos negros de la sociedad es fulminado con la excomunión y tachado de fascista. Marcel repetía que el filósofo tiene como misión descubrir y desenmascarar dónde está el verdadero fascismo.

Los análisis marcelianos sobre la sociedad tienen una fuerza y una lucidez, que, leídos en la actualidad, siguen teniendo una valor incontestable. La lectura de Marcel desde la España actual puede ser un revulsivo saludable, aunque nos duela profundamente.

En primer lugar, Marcel señala como fuente de deshumanización la hipertrofia de la idea de función. Es el mundo funcionalizado.

El individuo es identificado con su función, convertido en un haz de funciones. Cada función se refleja en una ficha que sustituye al mismo individuo. Este es desprovisto de un centro personal. Sólo interesa y cuenta lo que se refleja en esa ficha. Contribuyente, votante, productor, funcionario, consumidor. El hombre es expoliado de su ser personal.

No interesa lo que es, sino lo que hace, para lo que sirve.

Este vacío de su ser personal se experimenta como tristeza asfixiante para el ser que se siente a sí mismo y ante los demás como una máquina que funciona sin alma. En la obra teatral Le Monde cassé Marcel pone en escena por medio de uno de sus personajes la experiencia de sentirse reducido a la soledad más dolorosa y asfixiante en medio de un mundo vacío de humanidad. Es sentirse reducido a pura mercancía que se puede comprar, intercambiar. Esta "étouffante tristesse" puede llegar a ser para el hombre moderno una experiencia de desesperación, de angustia aniquiladora, pues "s'apparaît et apparaît aux autres comme un faisceau de fonctions" (CMF 36, Not. 6).

Para que esta reflexión no se limite a un enunciado teórico, Marcel nos invita a dirigir una mirada al empleado del metro que se siente tratado y mirado como una máquina que funciona sin que nadie caiga en la cuenta de que es una persona dotada de interioridad y sentimientos.

Il m'arrive souvent de m'interroger avec une sorte d'anxiété sur ce que peut être la vie ou la réalité intérieure de tel employé du métropolitain par exemple; l'homme qui ouvre les portes, ou celui qui poinçonne les billets. Il faut bien reconnaître qu'à la fois en lui et hors de lui tout concourt à déterminer l'identification de cet homme et de sa fonction d'employé, ou de syndiqué, ou d'électeur, je parle aussi de ses fonctions vitales.

PA 47. VP 385.

La identificación del hombre con sus funciones y la

negación de su ser personal no solamente es una constatación sociológica, sino que puede llegar a ser una concepción del hombre, una antropología que se centra en la consideración del hombre solamente como realización de un servicio utilitario. Esta visión utilitarista del ser humano sólo por un juego de palabras podemos considerarla como humana. El hombre así considerado y tratado deja de ser un hombre. Este peligro no sólo se realiza, dice Marcel, en los países comunistas, sino en todos los que están invadidos por una mentalidad tecnocrática, que son los que se consideran naciones civilizadas, pero que llevan dentro de sí la fuente de destrucción de su misma humanidad.

Una antropología, dice Marcel, que se funde en la idea de función utilitaria destruye la dignidad humana y como consecuencia esa sociedad se convierte en un termitero donde el hombre como hombre ha dejado de existir.

Ce qu'il faut dire, je crois, avec la plus grande fermeté, c'est qu'une anthropologie axée sur le fonctionnement ne peut faire aucune place à rien qui ressemble à la dignité et que si une illusion sur ce point est possible, c'est seulement parce que le langage permet tout, parce qu'on peut dire n'importe quoi. Mais il ne faut pas hésiter à reconnaître qu'une anthropologie de cet ordre n'est pas impliquée par les seuls régimes communistes, elle tend à s'instaurer partout où s'affirme une pensée technocratique, car cette pensée tend inévitablement à traiter l'individu en fonction du rendement qu'il est susceptible de fournir.

DH 212.

No se trata, prosigue Marcel, de un fenómeno de patología social o histórica que se puede corregir. Se trata

de pensar qué clase de imagen de hombre pueda desarrollarse en una sociedad donde todo el mundo y toda la realidad es contemplada desde la óptica de esas mismas técnicas que el hombre ha inventado. Esa imagen del hombre está deformada y condiciona fatalmente el mismo conocimiento de sí mismo.

il faut voir quelle sorte d'image l'homme peut encore se former de lui-même lorsqu'il tend à se représenter le monde à la lumière des techniques qu'il lui été donné d'inventer. C'est un fait que cette image est de plus en plus brouillée, de plus en plus difforme, de plus en plus indéchiffrable, et ceci entraîne des conséquences incalculables en ce qui concerne la connaissance de soi.

DH 213.

En un mundo "gorgé de problèmes" el hombre mismo se convierte en un ser problemático, desaparece su visión esencial. Su imagen se reduce a la suma de las respuestas de un cuestionario que fragmenta en multitud de fichas el mismo ser del hombre. Queda atomizado en fragmentos dispersos que no tienen relación entre sí. Es la desintegración del ser del hombre por las interpretaciones objetivadoras y abstractas que toman una parte de la realidad humana y niegan las demás.

Solamente por medio de la reflexión podemos recuperar la unidad en la concepción del hombre, defendiendo lo concreto de la abstracción que lo niega, al individuo de la ficha que lo sustituye. Hay que tomar conciencia del peligro de desintegración humana por la visión funcionalizada y utilitarista convertida en antropología.

Seulement la réflexion, si elle ne se met pas arbitrairement au cran d'arrêt, me montre assez vite qu'une telle interprétation n'est qu'un refuge, qu'elle ne rend pas compte de ce qui est en question, et que d'ailleurs, comme nous avons pu le pressentir déjà, elle implique, ou elle entraîne invariablement cette substitution de l'abstrait au concret, de la fiche à l'individu, qui est précisément le mal dont nous sommes en train de prendre conscience.

HP 19. VP 424.

El hombre en un mundo funcionalizado se experimenta vaciado de su mismidad, utilizado fríamente, que puede ser reemplazado por otro como engranaje de repuesto. mirado por los otros como ocupando un puesto que tiene que ser dejado libre lo antes posible para que otro que está en la lista de los parados tenga acceso a lo que él ostenta como privilegio injusto. En un mundo así, todos somos rivales más o menos conscientes, donde el ser personas, ser fraternales y solidarios es algo en lo que no se puede ni soñar.

Cuando esta alienación no sólo se produce en la calle o en la empresa, sino en la enseñanza, en el aula, la misma educación se ha pervertido, se ha prostituido, porque el centro que debería ser educativo, se ha convertido en una fábrica donde todo funciona, pero las personas y las relaciones interpersonales se han esfumado.

Si se utiliza la palabra personal como etiqueta mágica que produce su efecto por el mero hecho de colocarse sobre un papel, se convierte en máscara sarcástica. Evaluación continua personal, atención personal al alumno, participación personal, no pueden realizarse si no son personas las

que actúan.

* * *

Esta hipertrofia de la idea de función tiene su raíz en lo que Marcel llama el "espíritu de abstracción".

Abstraer es prescindir de una realidad o aspecto de la realidad para ejercer alguna operación intelectual. El pensamiento y el lenguaje no pueden desarrollarse sin conceptos abstractos, que por su capacidad de universalización es específico de la inteligencia humana.

Pero resulta monstruoso confundir el plano gnoseológico con el orden ontológico. Es negar realidad a todo aquello de lo que hemos prescindido metodológicamente. Es fulminar con la inexistencia a todo aquello que no nos gusta o que hemos decidido negar su realidad. Es el terrorismo intelectual.

Cuando al individuo se le ha encasillado en una "clase" abstracta y se le considera despojado de toda realidad que no está incluida en esta operación de abstracción existencial, se está realizando un descuartizamiento ontológico. Es cuando decimos: "tú no eres más que un fascista, un comunista, un judío, un integrista, un progresista..." Afirmamos una característica para negar todo lo demás de su ser. Esta operación gnoseológica es la que permite destruirlo, mandarlo a la cámara de gas o al desprecio ontológico.

Esta función aniquiladora de la abstracción es el

"espíritu de abstracción" que tiene siempre carácter pasional. Es el desprecio imperialista del otro que se le incluye en un círculo construido por esa abstracción reduccionista. Es una operación que está motivada por el resentimiento en lo que tiene de lucidez aniquiladora. Este espíritu es el que impulsa a pelear contra otros seres. Para poderlos aniquilar es necesario convertirlos previamente en abstracción, así está justificado su exterminio. De este modo el espíritu de abstracción se ha convertido en factor de guerra. (HH 115-117).

* * *

Todas estas actitudes se manifiestan en lo que Marcel denomina "conciencia fanatizada". Esta no es solamente patología de la conciencia subjetiva, sino que tiene una dimensión intencional. El fanatismo no solamente deforma al fanático, sino que deforma el mismo objeto, deforma la realidad. (HH 101-102)

El fanático tiene una conciencia desfocalizada. La realidad es iluminada desde focos imaginarios. (HH 109-110)

Estos focos deformadores brotan del miedo. La exasperación del fanático es la lucha a muerte contra lo que cree que lo va a destruir. El fanático está invadido de un miedo desesperado. No está seguro, aunque aparente un exceso de seguridad. Esta seguridad, esta opinión llevada al paroxismo, sustituye a su falta de razones, de motivos que darían una paz y equilibrio a sus actitudes radicales.

En el fanático, dice Marcel, se da la permutación entre el entendimiento y la imaginación. No son razones las que lo afirman, sino imágenes que lo han asediado como una posesión. El foco imaginativo es tetanizante. No es el pensamiento, sino la imaginación desbordada lo que lo hace estallar como una carga eléctrica. (HH 111). No es una idea la que se ha apoderado del fanático, sino una constelación de imágenes apasionadas. Sus proyecciones imaginativas lo convierten en un obseso, en un maniaco.

La obsesión maniaca del fanático adquiere caracteres sintomáticos de la experiencia mística. A veces se le puede confundir con un místico. Es que el fanatismo es de esencia religiosa, dice Marcel. Es la perversión de la religión que puede proyectarse sobre realidades no religiosas que quedan elevadas al rango de lo divino, de lo sagrado, de lo absoluto.

Es cierto que la religiosidad es una experiencia fácilmente fanatizable. Hay fanáticos de contenido religioso cuya falta de fe, convertida en miedo, electriza su paroxismo fanático.

Pero hay fanatismos de contenido no religioso. Laicos, que nimbán su objeto intencional de caracteres divinos y absolutos. Se comportan ante su objeto como si fuera la sombra de un dios, lo han convertido en ídolo ante el cual son capaces de sacrificar su propia vida o la vida de los demás. (HH 103). Es la dimensión polémica y bélica del

fanatismo.

El fanático no busca la verdad, busca su verdad y trata de imponerla, si es posible, por la fuerza. Divide previamente a todo el género humano en dos facciones, los que están con él y los que están contra él o contra sus ideas absolutizadas. Esta actitud maniquea le facilita su estrategia bélica. El fanatismo, dice Marcel, no reúne a los hombres, los separa y los enfrenta entre sí. Busca cómplices, aliados, para enrolarlos en una lucha que reviste caracteres apocalípticos.

El fanatismo, prosigue Marcel, no puede ser combatido por el escepticismo. Al contrario, el escepticismo prepara el terreno al fanatismo. (HH 113).

Hay una relación entre fanatismo y servilismo. El fanático no está en disponibilidad, sino que se entrega en rendición total y servil como un esclavo que no puede pensar.

Ante el fanático sólo hay una actitud razonable: la huida. Al fanático no se le puede hacer frente de forma dialéctica, con palabras. El fanático segrega violencia y la contagia como una irradiación maléfica. Sin saber cómo ha ocurrido, su interlocutor se convierte en fanático, se experimenta envuelto en la espiral de violencia y no puede defenderse. El fanático necesita la existencia de enemigos, los crea, los imagina, los suscita.

Marcel hace suya la frase de Lagneau: "el servilismo de las palabras es la raíz del fanatismo". (HH 86-87) La actitud servil del fanático le confiere una lucidez para encontrar sofismas con que defender su idea. Las palabras son las armas arrojadas con las que se aniquila al enemigo.

En las religiones, dice Marcel, aparece el fanatismo cuando las realidades mediadoras se constituyen en absoluto y sustituyen al mismo Dios. Puede ser la Meca o la Iglesia. (HH 107)

En el fanatismo no religioso se le confiere caracteres divinos, absolutos, a entidades ya sean políticas, ya sean abstracciones o un libro al que se atribuye valor de revelación.

El fanático nunca reconocerá que es fanático, descubre en todos los que se le oponen el fanatismo. Encontrará razones lógicamente hilvanadas para acusar de fanáticos a los demás. Si hubiera que encasillar al fanático en un cuadro clínico, habría que localizarlo en la paranoia. Es la locura lúcida, sutilmente lógica, que nadie podrá rebatir, porque siempre encontrará justificaciones para defender su postura con pasión iluminada.

Marcel se pregunta: ¿Cómo es posible que jóvenes bien formados puedan ser fanatizados? Se contesta a sí mismo reconociendo que es una enfermedad contagiosa que insensibiliza para todo aquello que no sea el centro de imantación de su conciencia. Estos jóvenes tienen apariencia

de vitalidad, pero enfermiza, tetanizada.

En estos días que escribo las presentes líneas está conmoviendo a todo el mundo el incidente de la sentencia de muerte por parte del imán Jomeini al escritor autor de "Versos satánicos". Todos los escritores, pensadores, gobiernos, están de acuerdo en rechazar la actitud de Jomeini como anacrónica, fanática y delictiva ante las leyes internacionales. Todos coinciden en calificar al líder religioso-político como terrorista fanático.

Esta primera mirada al acontecimiento es sin duda válida y hay razones lógicas para afirmarla.

Pero, nos diría Marcel, hay que ahondar y mirar el acontecimiento con una segunda mirada que profile y descubra aspectos olvidados en su primera lectura.

Jomeini es un dictador, sin duda, pero es el resultado de una revolución contra la dictadura del Sha. Es la revolución que se contamina de la misma actitud del enemigo que quería aniquilar. Es el destino histórico de muchas revoluciones que terminan en la misma situación con que empezó el conflicto. La revolución inicialmente justificada se puede contaminar de fanatismo. Podemos recordar muchas ocasiones históricas donde esta reflexión se puede confirmar.

Pero podemos descubrir un aspecto que casi nadie ha prestado atención. Es el fanatismo con que la mayoría de los

que escriben y opinan, defienden la "libertad de expresión" del escritor y de todos los escritores como un derecho absoluto, intangible, como "jus utendi et abutendi". Es la elevación a rango sagrado, divino, "tabú", del individuo que así se convierte en un dios omnipotente y caprichoso que puede hacer lo que le plazca sin tener en cuenta a los demás, a sus sentimientos, sus convicciones y lo que para ellos es sagrado y digno del mayor respeto. Es una guerra religiosa entre dos fanatismos lo que la segunda mirada nos descubre. Pero para realizar esta segunda lectura hay que pensar. No se puede repetir miméticamente lo que dicen todos, lo que diría "uno cualquiera", diría Marcel.

Desfanatizar la mirada es purificar el ojo interior. El filósofo es tal si sus ojos están purificados y tiene que ayudar a los otros a mirar y pensar de modo claro y profundo.

* * *

Otro de los análisis más estremecedores que hace Marcel de nuestra sociedad en lo que tiene de tenebroso es lo que llama "técnicas de envilecimiento". En muchas de sus obras hace alusión a ellas, pero es en "Les Hommes contre L'humain" donde encontramos páginas que pueden ser un revulsivo saludable si sabemos hacer de ellas una lectura de segundo grado.

El hombre cuyo instinto originario es la voluntad de poder tiende a afirmar su valor, su poder, su excelencia, por encima de los demás. Es único, centro del mundo, su

dominio no sólo es afirmación de sí, sino salvación para todos los demás, pues son considerados como lo que son, débiles y miserables. Este instinto se convierte en ética que por ello mismo está más allá del bien y del mal. Es la ética y moral egoísta que todavía entre nosotros algún filósofo defiende y proclama como la cosa más natural.

Este hombre con voluntad de poder puede socializarse, convertirse en ideología de grupo o de partido.

Para afirmar el poder del individuo o del grupo hay que afirmar y realizar la miseria y la vileza de los otros que así sirven de pedestal.

Envilecer es degradar, rebajar el valor de alguien ante sí y ante los demás. Es reducir a una persona a mercancía que hay que liquidar a cualquier precio. Es la depreciación, infravaloración aceptada con resignación por la propia víctima que reconoce que ese veredicto es justo. No hay envilecimiento eficaz si no hay colaboración activa de la víctima.

Los hombres han descubierto técnicas adecuadas para realizar esta acción como liberación salvadora para la humanidad. Estas técnicas están estudiadas minuciosamente como engranaje de una política que se considera encarnación de un idealismo mesiánico, una entidad absoluta, divina, que está sobre todo, "über alles".

Estas técnicas se realizaron en los campos de exterminio

de los nazis. Cuando Marcel escribía estas líneas estaban muy cercanos los relatos de primera mano, que tenían un poder de connción indescriptible. Yo mismo experimenté la fuerza de penetración profunda que irradian las descripciones concretas de los que pudieron escapar con vida de estos infiernos creados por los hombres. En los años 1945 y 46 tuve amigos que me contaron lo que a ellos les tocó vivir y sufrir. Jamás podré olvidar estas experiencias de las que participé por la sintonía de una amistad juvenil. Eran mis amigos los que me relataban sus experiencias vividas hacía unos meses.

En estos campos, en los que colaboraban científicos, se trataba de desposeer a las víctimas del respeto a su propia dignidad. Era una acción deliberada y estudiada para envilecer y degradar ante sus propios ojos a los que se encontraban sin defensa y aceptaban todo como lo indiscutible. Detrás de estos torturadores estaba todo el mundo, todo el universo. Era el futuro que se hacía presente en ellos.

Marcel refiere el testimonio de Jacqueline Richet que no podía comprender cómo personas cultas, mujeres de educación exquisita, pudieran colaborar en este juego infernal. (HH 36-37)

Para degradar a un ser hay que aniquilar la conciencia de su propio valor, hay que desnudarla totalmente del sentimiento de su propia dignidad, como se les mandaba quitarse

los vestidos y colocarlos disciplinadamente en un montón antes de entrar en las cámaras de gas.

Sin embargo, dice Marcel, el perseguidor experimentaba el disfrute de una orgía sacrílega. En el interior de esas personas persistía inconscientemente un sentido de lo sagrado. Escarnecer, ofender, denigrar lo sagrado de los hombres, es el disfrute autoafirmativo de la blasfemia. (HH 40)

Para envilecer eficazmente y degradar a un ser se fomentaba el espionaje, la sospecha recíproca, de modo que el camarada se convertía en un enemigo, un demonio, un incubo. Inyectar el odio y la sospecha es barrer la posibilidad de formar espíritu de cuerpo. Es romper por medio del odio la solidaridad y dejar a cada uno en la soledad más absoluta y torturante. (HH 38-39)

El ser humano en la indefensión de su soledad procurada con tanta crueldad, es víctima de la degradación moral. Es inocular el bacilo de la depravación, de manera que en ciertos instantes se llegue a odiar a sí mismo. (HH 39)

Otra técnica muy eficaz es la utilización del tráfuga, del traidor. El delator, el espía, dice Marcel, tiene una duplicidad de mala fe, es muy útil para realizar este desmoronamiento moral sin que él se dé cuenta de todo lo que puede hacer. (HH 43)

Pero todo esto no se realizó solamente entre los nazis.

se sigue haciendo de otras formas más sutiles, más sofisticadas, pero con la misma eficacia. Marcel nos invita a descubrir estos mismos mecanismos monstruosos en nuestra sociedad llamada civilizada. También en España, "hic et nunc".

Mais ces techniques, nous ne les avons encore considérées que sous l'aspect le plus ostensiblement monstrueux: il va falloir pousser beaucoup plus loin l'analyse pour reconnaître à quel point elles ont pris pied dans le monde où nous vivons.

HH 41.

Entre estas técnicas de envilecimiento en nuestro mundo llamado civilizado podemos descubrir y analizar lo que tienen la propaganda, la publicidad. Se trata de conseguir vender el producto, la idea, de cualquier modo, con tal de que este producto se acepte y se compre. Para ello se utilizan las pasiones más inhumanas, más ínfimas, para "motivar", es decir, para manipular la conducta. Todo esto se puede estudiar científicamente. La eficacia está más allá del bien y del mal.

La depravación moral es un medio que, utilizado científicamente, puede obtener resultados sorprendentes en la política y en los negocios. No se trata de educar la libertad para ser personas, se trata de dar sensación de libertad. Puede presentarse el envilecimiento y la depravación como la expresión máxima de libertad. Hay que hacer que la gente se sienta libre, aunque no lo sea. No olvidemos que Rousseau lo aconsejaba en el "Emilio", lección subyacente en la ideología

libertaria que todavía se ofrece a nuestros adolescentes.

Marcel habló de la perversión de la burocracia. Llegó a llamarla "mal radical". Es como un tejido canceroso que crece a costa de las células contiguas. Nadie puede parar su desarrollo que posee una estructura y sistemática interna y oculta. La burocracia va aniquilando progresivamente toda la humanidad que encuentra a su paso. No es el uso de las técnicas en la organización administrativa, es un espíritu que se adueña de modo imperialista de los colectivos que inficionados por este virus jamás podrán convertirse en comunidades humanas.

La burocracia, como la tecnocracia, realiza un engaño y una mentira al presentar el señuelo de la eficacia. Es falso que económicamente sean eficaces. Engendran fracaso económico. Los países del Este ya lo han comprobado dolorosamente. En Estados Unidos empiezan a darse cuenta al estudiar sus estadísticas. El presunto progreso económico es un verdadero desastre cultural. El avance macroeconómico cuando se realiza a costa de convertir en analfabetos funcionales a todo un pueblo es un crimen histórico. En estos días se está estudiando este problema a nivel internacional en la universidad de Siena. Marcel habló de todo esto hace ya muchos años. Sus palabras no han perdido actualidad.

7.3. Educación y misterio

Ya hemos visto que el hombre es problema para el hombre. Hay multitud de problemas humanos por resolver. Son todas las realidades humanas que se pueden estudiar objetivamente y pueden encontrar su solución. Todas las ciencias estudian sectorialmente estos problemas humanos y deben buscar soluciones adecuadas según su metodología propia.

Pero el hombre como persona, como espíritu, es algo más que problema. El hombre está implicado en la realidad humana y no puede distanciarse para estudiarla como si fuera un objeto, una cosa fuera de sí mismo. Todo lo que se afirma del hombre se afirma de sí mismo. Por esto, el estudio del hombre por parte del hombre, supone no solamente el conocimiento sino el reconocimiento. Las categorías del conocimiento se dirigen a encasillar la realidad y poseerla intelectualmente. Las realidades humanas son reconocidas desde la experiencia personal, la experiencia vivida, y tienen una dimensión anamnésica, narrativa.

El hombre como persona se abre a lo nuevo, a lo

inesperado, a lo inagotable. Mientras el hombre como individuo es algo cerrado, finito, concluso, el hombre como persona es algo abierto, dinámico, trascendente. El conocimiento profundo del hombre no puede realizarse sino en la libertad y en el amor. Sólo ante la invocación y la llamada el hombre desvela su intimidad. El hombre por todo ello es misterio.

El hombre como misterio tiene que abrirse al misterio que lo constituye como persona. Toda educación como personalización es mistagogia. Hay que educar al hombre para la comunión con el misterio. Para ello es necesario previamente descubrirse a sí mismo como misterio.

El hombre se reconoce como misterio cuando experimenta que su autoconocimiento es inagotable, que nunca llegará a comprenderse a sí mismo. Si para aceptarse a sí mismo, para amarse, como medida del amor a los otros, es necesario conocerse, el hombre descubre que su autocomprensión es un camino siempre transitable, nunca acabado. El "conócete a tí mismo" es una invitación a caminar, es un horizonte, una meta que se va ampliando cada vez más en la medida en que vamos caminando.

Podemos descubrir el misterio en la misma estructura antropológica. El hombre está dotado de interioridad. Marcel decía que una máquina, aunque tenga resortes dentro de ella, no tiene interioridad. Está vacía de interior dentro de sí.

La interioridad humana trasciende lo que una mirada objetivista pueda descubrir. Las diversas escuelas

psicoanalíticas descubren en el interior del psiquismo humano algunos mecanismos que como causas, pueden explicar algunos fenómenos de la conducta humana. Freud, Jung, Adler, Frankl, descubren los instintos originarios que condicionan la conducta humana. Ninguna de estas escuelas agotan y explican toda la profundidad de la interioridad humana. Esta es mucho más de lo que puedan mostrarnos estos grandes buceadores del psiquismo humano.

Cuando lo descubierto por estos exploradores se quiere convertir en antropología metafísica, el salto epistemológico y el posible reduccionismo desembocan en suicidio metafísico. Por la sencilla razón de que la realidad humana, como toda realidad, nunca puede ser circunscrita y definida sino por una abstracción de nuestra mente que prescinde metodológicamente del resto de la realidad.

En el interior del hombre no sólo subyacen instintos de primer grado, diríamos con Marcel, sino otros instintos de segundo grado, las aspiraciones, las inquietudes del ser humano como dimensión más profunda y que denominamos espíritu.

Educar al hombre como persona es ayudarle a que sea capaz de conocerse, de reconocerse en su interioridad y acoger en su interior todo lo que ha descubierto en su camino por la vida.

Esta capacidad de interiorización, ya lo hemos visto, es lo que Marcel denomina recogimiento. No es la

introspección, ni el autoanálisis, que pertenece a otro tipo de mirada. Para Marcel, el recogimiento está unido a la contemplación. Es salir fuera de sí para entrar dentro de sí en el acto de la contemplación. Es entrar dentro de sí para salir fuera de sí en el recogimiento.

Por el recogimiento, todo lo que descubrimos como verdadero y valioso en el encuentro con los otros, lo interiorizamos como un abrazo acogedor y lo asimilamos y hacemos nuestro para madurar y alimentar nuestro espíritu. La contemplación y el recogimiento son como la digestión y la respiración del espíritu por las que se realiza el crecimiento del alma.

El educador no posee técnicas para suscitar estas capacidades, sólo puede ser un despertador, un compañero de ruta, un testigo, nos diría Marcel. La educación tiene que enriquecerse con estas perspectivas si quiere ser humana. Estas perspectivas son meta-técnicas.

Si un educador reconoce como realidad valiosa el recogimiento y la contemplación, ya está realizando una acción educativa.

Si un individuo se dice educador y desprecia o se burla de esta capacidad humana o una sociedad hace imposible el recogimiento y la contemplación en la edad en que se forja la personalidad de nuestros jóvenes, inyectándoles la obsesión por estar "fuera de sí" o crispados "en sí mismos" se está destruyendo la misma posibilidad de ser

personas. La razón es que se han vaciado de interioridad.

Esta dimensión immanente del misterio del hombre exige que el existente humano sea capaz de valorar sus actitudes y sus actos en relación con la imagen del hombre que como proyecto o como meta debe anidar en el interior del hombre. Esta capacidad axiológica autovalorativa sería la experiencia ética.

Cuando la experiencia ética y moral se identifica con la experiencia religiosa que se rechaza de modo fanático y sectario y se quiere arrancar, por medio de un adiestramiento calculado, toda capacidad de valoración ética, se está destruyendo y vaciando todo lo auténticamente humano.

Si un filósofo pone su inteligencia y sus dotes de persuasión a contagiar este rechazo y ceguera moral en nuestros jóvenes, está realizando una auténtica perversión y corrupción que los demás filósofos no pueden contemplar indiferentes, como si a ellos no les afectase. Tienen que tomar partido de modo inequívoco y con sentido de responsabilidad.

Con tristeza podemos descubrir en nuestra sociedad la contradicción de un doble mensaje con que se bombardea a la opinión pública. Por una parte el rechazo de toda experiencia ética como liberación de la autonomía del individuo que elige arbitrariamente sus valores sin tener en cuenta a los demás. El agnosticismo ético que identifica la conciencia moral con las diversas costumbres que se suceden

caprichosamente en el espacio y en el tiempo.

Por otra parte, la autodefensa de la honradez moral y rectitud ética del propio grupo o partido que se autoproclaman moralmente íntegros en contra de todos los demás. Agnosticismo y puritanismo ético son una mezcla explosiva que destruye toda convivencia democrática y aniquila la conciencia moral de los más indefensos, los jóvenes.

Esta afirmación, aparentemente abstracta, la he visto encarnarse hace unos días en un acontecimiento concreto. El mismo político a quien he aludido en otras páginas haciendo propaganda en la televisión del agnosticismo ético y lo trasnochado del concepto de escándalo, lo hemos visto en el parlamento declamando desafortadamente contra "el escándalo del caso Guerra" y la necesidad de ética política.

Es imposible la experiencia ética y la formación de la conciencia moral individual y social si hemos vaciado a las personas de interioridad y capacidad de reflexión. En la profundidad del ser del hombre late esa voz misteriosa de la conciencia que los antiguos llamaban "síndéresis" y que permanece vigilante y alerta ante los principios fundamentales del actuar humano.

La síndéresis es una de las modalidades del misterio de la interioridad humana, arraigada en lo más profundo del ser y emparentada con lo que Marcel llama la exigencia ontológica como exigencia insobornable de rectitud y honestidad. El ser buscado y exigido es el bien en cuanto "honestum", es

decir, querido por sí mismo.

* * *

Pero la realidad del misterio no está solamente en la interioridad del ser humano. El hombre del misterio, contrapuesto al "hombre problemático" es el que es capaz de descubrir la presencia del misterio en cada una de las realidades que se encuentra en su camino. Esta sería, como hemos visto, la transcendencia existencial, la capacidad del existente concreto de descubrir lo profundo de cada realidad no como objeto fuera de sí mismo, sino como realidad de la que se participa desde la propia interioridad profunda.

Si la inteligencia era definida por los antiguos como capacidad humana de "intus legere", el hombre actualizado en su realidad integral por medio de la experiencia, es capaz de sintonizar con las realidades por medio de la experiencia de "participación sentida", en lenguaje marceliano.

Participar, repite Marcel, no es tener una parte de un todo, sino sentirse incorporado a una realidad que aunque trascendente a mí, está presente en lo más profundo de mí y de la cual me experimento como prolongación e irradiación desbordante. Esta sería la participación existencial. La metáfora usada por Marcel es el sentimiento del hombre vinculado a la tierra de sus mayores y que ha cultivado con su sudor y sus fatigas. Este estrecho lazo sentido en lo más profundo de su ser no puede objetivarse. Sólo puede sentirse, experimentarse y expresarse simbólicamente.

Aquí se sitúa la educación de la mirada. Para Marcel existen dos modos de mirar la realidad. La primera mirada la realiza "uno cualquiera" que ve lo que todo el mundo, por ella se descubre lo fenoménico, lo perceptible, lo visible, que se capta en una primera lectura de la realidad.

La segunda mirada es la lectura de segundo grado que relativiza y hasta subvierte la primera mirada. Mientras que ésta es "visión", la segunda mirada es "re-visión". El hombre es capaz de superar esta primera faz y penetrar hasta descubrir el rostro escondido de la realidad abierto al misterio profundo e inagotable.

* * *

En su teatro, Marcel presenta al espectador una situación conflictiva en las relaciones interpersonales. La primera mirada emite un juicio aprobativo o de desaprobación de la actitud inicial de los personajes. En la medida en que los personajes manifiestan su interioridad y su conflicto interior, nos damos cuenta de que aquella primera mirada era superficial, no se había hecho cargo de la situación en su profundidad. A través del diálogo se desvela el otro nivel de realidades profundas que estaban ocultas para un espectador ingenuo que sólo se había quedado en la primera mirada, en el primer nivel de realidad.

Esta sería la clave metodológica de la metafísica concreta marceliana.

En la pieza teatral "Un Homme de Dieu" el

protagonista, un pastor protestante, ha perdonado la infidelidad de su esposa y consiente, con una generosidad ejemplar, que el padre de la que hasta ahora creía que era su hija, antiguo amante de su esposa, venga a despedirse de ella antes de morir. La primera mirada descubre la comprensión y generosidad de este esposo. Pero en la medida en que la esposa va expresando sus sentimientos más profundos, va apareciendo todo lo inauténtico que latía en aquella generosidad. El perdón del esposo no era más que un hábito y obligación profesional. Su desprendimiento no era más que deshumanización, evasión angelista. La esposa reprocha a su esposo que nunca la había amado como un hombre, que sólo había actuado como un profesional del perdón y de la comprensión. "Para amar como un hombre, hay que amar con lo mejor y con lo peor de nosotros mismos", dice la esposa. Un amor exento de los celos, difícilmente puede ser humano.

Al penetrar en este mundo turbio y oscuro ya no está tan claro todo lo que se daba por seguro. Ni la vocación del pastor, ni la fe, ni el amor. Todo aparece en una nueva luz y sólo ante la apertura hacia los demás la oscuridad puede disiparse.

En esta misma obra, aparece un personaje que para mí tiene una significación especial. En el magnífico análisis que hace de esta obra José Luis Cañas Fernández como apéndice de su citada tesis doctoral, no se detiene en él. Tampoco este verano en el curso de El Escorial en la excelente y brillante conferencia de Parajón sobre Marcel,

al analizar esta pieza teatral tampoco hizo alusión y así se lo manifesté sin que este detalle disminuyera el valor de la conferencia.

Es el estudiante Fred Junod, pensionista en la casa de los protagonistas. Aparece en los momentos más inoportunos, hasta producir irritación y exasperación al espectador. Obsesionado por su estómago, por sus espinacas, su huevo pasado por agua, por sus recuerdos minuciosos, vanidoso de su fe. Que no sabe si elegir para su formación como pastor unas lecciones de esgrima o un curso de Lavelle. Siempre centrado en sí mismo no llega a dirigir ni siquiera la primera mirada. Resbala por la superficie de la vida como un ser estúpidamente frívolo. No es capaz de sospechar nada de lo profundamente doloroso que ocurre a su alrededor. No sabe mirar sino a lo suyo. Creo que Marcel nos está diciendo algo muy profundo con este personaje antipático y repelente. Así nos lo hace notar la hija del pastor al final del relato. Marcel, sin embargo, creo que estaba pensando en muchos filósofos cuya actitud ante la vida de los hombres se parece mucho a Fred Junod. Jamás vislumbrarán nada del misterio que aflora en el corazón de las personas.

El hombre del misterio es el que sabe mirar en profundidad la vida de los hombres, superando esa primera mirada que se queda en lo superficial.

El teatro de Marcel, aunque no es teatro de tesis y no ofrece conclusiones morales o filosóficas, enseña a ver

la problemática de las relaciones interpersonales y ahondar en lo que tienen de profundidad y valor humano.

Por eso, sería trivializar el mensaje marceliano el quedarse en el análisis interminable del teatro de nuestro autor. El teatro de Marcel tiene una función educativa, como toda su obra. La obra dramática de Marcel es una escuela para aprender a ver la vida superando esa mirada superficial y frívola que no sabe adentrarse en esa zona misteriosa del mundo humano desde la cual somos llamados a una mayor autenticidad existencial. Es lo meta-fenoménico, lo meta-histórico que nos sale al paso para indicarnos el camino que nos ayuda a caminar hacia una mayor plenitud de vida.

El teatro de Marcel nos quiere ayudar a profundizar en el diálogo interpersonal de los que nos rodean, a ver la televisión, a leer el periódico, a saber escuchar con sentido crítico el discurso de nuestros políticos, a saber valorar y sospechar ante la propaganda, la publicidad. El espectador o el lector del teatro marceliano no permanecerá pasivo ante un anuncio publicitario, sino que sabrá leer entre líneas y se dará cuenta del mecanismo manipulador de esa técnica aparentemente inofensiva.

* * *

Por los años cincuenta y sesenta se empleó en toda Europa un método de educación de jóvenes en los movimientos apostólicos cristianos. Era la metodología de la revisión de vida. Se trataba de ayudar a reflexionar en grupo y ahondar

en el significado de los "hechos de vida", es decir, en los acontecimientos ordinarios de su ambiente. Era la aplicación a la educación para la acción, de las grandes intuiciones de los filósofos de la época. Blondel, Marcel, Mounier.

En la medida en que estos jóvenes adquirían el hábito de mirar la realidad humana y social en su profundidad inagotable y descubrir en ella una llamada a la acción y al compromiso, la personalidad del joven iba madurando por la contemplación y la acción y era capaz de transformar su entorno con su presencia y su acción. Los movimientos obreros y estudiantiles se renovaron y si se hubiera seguido por ese camino se hubiera logrado un resurgimiento de humanismo y un rearme moral. Marcel siempre alentó estos movimientos.

Poco tiempo duró la moda de esta metodología y de este nuevo estilo de espiritualidad y de acción. Yo mismo fui testigo en Madrid como responsable diocesano de uno de estos movimientos de juventud. No se llegó a entender toda la filosofía que alentaba y fundamentaba aquella línea educativa.

Los hechos de vida, los acontecimientos, quedaron deformados por la "mentalidad problemática". Se convirtieron en "casos" que solucionar, en "problemas" que resolver. A fuerza de bombardear a los jóvenes con esta problemática atosigante, los hicimos neuróticos de una ideología superficial que perdió toda la fuerza transformadora. No sólo no supimos formar las mentes y el espíritu de aquella

generación, sino que los mismos educadores quedaron problematizados y muchos de ellos perdieron la orientación de su camino. Faltaron mentes lúcidas que se hicieran cargo del valor irrepetible de aquel momento. Al leer a Marcel en estos días reconocemos y caemos en la cuenta del significado profundo de aquella situación histórica irrepetible.

La lectura profunda de los acontecimientos en los que se manifiesta lo inagotable valioso, es uno de los objetivos de una auténtica educación mistagógica. El hombre del misterio es el que sabe leer en profundidad los acontecimientos como llamadas personales al compromiso y a la acción. De este modo, como diría Mounier, el acontecimiento se convierte en "maestro interior".

El maestro que quiera enseñar a mirar con profundidad tiene que ser un artista de la mirada, tiene que ser de alguna manera un poeta.

El poeta es el hombre que descubre con su mirada el alma de las cosas. Para el poeta las cosas descubren desde su interior un secreto que solamente él pueda descifrar. Esta mirada, dice Marcel, refiriéndose a Rilke, realiza una "metamorfosis órfica de la realidad". Esta transformación la realiza el poeta que sabe descubrir el rostro oculto de las cosas. Virgilio decía: "sunt lacrimae rerum". El poeta sabe acoger con amor el llanto de las cosas.

Saber ver un paisaje es realizar un diálogo consigo mismo por mediación del rostro de la naturaleza. El paisaje

es como un tercer interlocutor que interviene en el dialogo entre mi yo ("je") y mi mismo yo ("moi même"). El paisaje es como el encuentro, que saca desde dentro de mí mismo aquello que yo jamás podía ni sospechar. El educador tiene que enseñar a mirar un paisaje. Hay que suscitar la creatividad poética, artística, ante las cosas inanimadas, ante la contemplación de la naturaleza para saber escuchar esa voz que solamente un oído cultivado podrá percibir. Hay que educar a degustar las obras consagradas de los grandes maestros. Solamente en su escuela se podrá aprender esta lección.

Educar para la comunión con el misterio significa saber leer el rostro humano y saber expresar en el gesto los estados del alma. Saber leer el gesto y saber expresar en el gesto los sentimientos profundos, es un modo de saber descifrar el misterio inefable de la interioridad en la plasticidad corporal. En el gesto, en la mímica, todo el cuerpo se convierte en palabra. El verdadero educador integral debe enseñar a romper el gesto inexpresivo de sus alumnos, a quitarse la careta defensiva, propia de los adolescentes para saber ofrecer a los otros lo que se lleva dentro de sí. A veces puede ser muy pedagógico ironizar y saber reirse del "rostro acartonado" de los hombres públicos, de la pedantería de los enseñantes, de las palabras altisonantes ("sesquipedalia verba", decía Horacio) que no dicen absolutamente nada, pero que quedan muy bien y todo el mundo aplaude porque "le gusta, aunque no entienda nada".

Educar para el misterio exige suscitar el gusto por el silencio. Nuestros jóvenes necesitan una cura de silencio. Algunos de estos jóvenes sienten la necesidad del silencio interior y sienten la fascinación por el silencio de algunos monasterios en los que son acogidos en actitud fraternal según la tradición monástica de siglos. Muchos universitarios, drogadictos en vías de recuperación, personas en momentos de crisis espiritual, encuentran en la vida de silencio la recuperación del equilibrio y la paz cuya ausencia les atormentaba.

Sin embargo, habría que hacer una reflexión sobre la relación que existe entre el silencio lleno por la ausencia de palabras y el silencio vacío por saturación de ruido musical. En aquellos años cincuenta se hablaba del valor psicopedagógico del bullicio, de la explosión orgiástico-lúdica, como medio de suscitar la disponibilidad silenciosa en el interior. Habría que analizar lo que se esconde en la fascinación por el estrépito de la música del rock duro. Quizá nos encontraríamos la presencia de lo místico y del misterio. Es un estudio que está por hacer desde el punto de vista de una filosofía concreta con profundidad metafísica.

Habría que seguir reflexionando sobre la relación entre silencio y misterio. Solamente puede hacerse presente el misterio donde hay un clima de silencio interior desde el cual, por haber callado la palabra trivial, puede hacer oír su voz la palabra densa y profunda que va directamente al "fundus animae" y realiza el diálogo luminoso y cálido

que han experimentado hombres concretos y normales.

En el silencio se recupera la palabra en su originalidad más pura. En todo auténtico diálogo se alternan el silencio y la palabra. Algún pensador hindú nos recordaría a los olvidadizos europeos que el silencio es el latido del corazón de Dios.

A pesar de todo lo anterior, una educación mistagógica tiene que insistir en algo muy urgente en nuestros días y en nuestra sociedad. Hay que educar para escuchar y saber expresarse en la palabra. Nuestra enseñanza está saturada de la palabra informativa. Hasta hemos llegado a construir una teoría donde la palabra sólo es comunicación de contenidos. Es la dimensión informativa de la palabra. La palabra como signo de información que excluye la dimensión expresiva. Por la palabra puedo comunicar algo, pero puedo expresarme a mí mismo. Puedo expresar mi experiencia vivida personal, para ofrecerla a otro como posibilidad de participación de mi propia experiencia.

Habría que revalorizar la palabra hablada. Hemos desorbitado el uso exclusivo de la palabra escrita. En mis tiempos de estudiante en Roma, los exámenes eran normalmente orales. De una duración cronometrada. Los exámenes escritos eran para las asignaturas de interés secundario. Un examen oral y público es un acontecimiento educativo cuya experiencia yo nunca podré olvidar. Reconozco que es un lujo que ahora ya no nos podemos permitir.

También podría estudiarse la relación entre filosofía y palabra hablada. Keyserling decía que lo propio del lenguaje filosófico es la palabra hablada. Esta tiene tales matices que hacen descubrir aspectos y perspectivas de alcance metafísico. Se captan más por la música que por la letra por las que se comunican. Hay filósofos en los que descubrimos una diferencia abismal entre su escrito y una conferencia viva. En la música de la palabra de un pensador aflora una irradiación misteriosa que jamás se podrá objetivar en un papel. La grabación de conferencias filosóficas es un recurso que los franceses hace tiempo utilizan para la enseñanza. Son un pueblo que siente orgullo por sus pensadores y conservan sus palabras. Nosotros, en cambio, si no es de "nuestra cuerda" los hacemos callar, aunque sea a la fuerza.

A través de mis años de docencia he descubierto la depauperación a que tenemos sometidos a nuestros alumnos por falta de esta dimensión humana profunda en la enseñanza. Aprenden idiomas, pero no saben hablar castellano. Almacenan datos para los exámenes, pero no saben relacionar estos datos ni siquiera en una misma asignatura. Esta falta de profundidad, de hondura en el acceso a la cultura, convierte poco a poco a nuestro pueblo en un desierto de pensamiento.

Sentir esta tragedia como algo doloroso es propio de los hombres del misterio. Tratar de aportar algo con el esfuerzo constante y fiel, es propio de los auténticos maestros. Para mí estos hombres y mujeres son el trampolín

de la esperanza en un futuro mejor. Oyendo hablar a nuestros políticos, de todas las tendencias, cada vez soy más escéptico. No han sabido captar el misterio profundo de la educación. La han trivializado reduciéndola a los millones invertidos y a la finalidad exclusiva del mercado de trabajo.

La dimensión mistagógica de la educación supone, como suele decirse en algunas corrientes de renovación pedagógica en Francia, la educación en "segunda persona". Es la potenciación del diálogo personal en la enseñanza. Es descubrir de nuevo la índole personal de toda educación, oscurecida por filosofías de la educación y por antropologías que despojan al hombre de su mismidad humana.

La educación necesita de la persona del educador. Este nunca puede ser sustituido por un artefacto electrónico. La persona del educador y del educando necesitan, más que una revolución tecnológica, una revolución humanística que descubra la profundidad inagotable del hombre concreto. Olvidado o rechazado este inagotable concreto toda educación desembocará en un fracaso, que no será solamente el manoseado "fracaso escolar", sino el fracaso social e histórico.

Cuando Marcel habla del misterio en su filosofía no es para hacer malabarismos manieristas de pensamiento. Estaba imantado por una clara intención parenética y educativa que no deja de repetir en diversas tonalidades. Su antropología

es mistagógica. Intenta acompañar al hombre concreto a la comunión experiencial del misterio ontológico.

7.4. Experiencia pieromática

El ser, dice Marcel, no es algo que puede ser captado. No hay intuición del ser. Sólo podemos hablar de una "intuition aveuglée", intuición confusa, que tiene que ser clarificada por los encuentros concretos con los seres que encontramos en nuestro camino. De este modo, el primer paso del acceso al ser tiene que estar revestido de humildad metafísica. No poseemos el ser como objeto de nuestro conocimiento, fuera de nosotros, sino que participamos de él en la medida en que nosotros nos experimentemos existir. La recuperación de nuestro propio ser por esta experiencia fundamental es la reflexión metafísica según Marcel.

Esta reflexión que se ejerce sobre los datos observables de nuestros encuentros, es la reflexión de segundo grado desde la cual transcendemos esos mismos datos y accedemos a la profundidad del ser no por abstracción, sino por perforación, inmersión. Es como una espeleología de ser.

El itinerario de la experiencia del ser transcurre desde lo que Marcel llama, aunque confiesa su descontento

terminológico. el "basamento" (Grund) de la propia existencia, como experiencia indubitable de nuestro ser, a la plenitud del ser ("pléroma") que entrevemos desde nuestra aspiración profunda de plenitud.

Este dinamismo o itinerario experiencial es el lugar de acceso al ser. Solamente en este camino se manifiesta el ser. La razón es que el ser se manifiesta en las modalidades o transcendentales del ser como lugar de su presencia. Modalidad y realidad del ser se identifican. "Convertuntur" decían los antiguos.

Pero el ser es inagotable en su horizonte de infinitud. De él participamos en la medida en que nos experimentamos existir. De este modo participamos de esa infinitud inagotable.

La plenitud del ser no la experimentamos de modo sistemático y continuo, sino en momentos en que los encuentros humanos llevan más densidad de luz y de plenitud. No está en nuestra mano disponer de esos momentos a nuestro capricho, como se hace en la experiencia empírica de un laboratorio, sino que nos encontramos con estas experiencias como un hallazgo sorprendente y gozoso.

Hay momentos privilegiados en los que experimentamos los destellos luminosos de lo invisible. Son los instantes en que nos sentimos investidos de un conocimiento profundo desde el cual los valores cobran una nueva dimensión. Son momentos en que se realiza una ruptura con el modo de

ver en circunstancias normales. Es cuando vemos claro, caemos la cuenta, como si una luz nueva nos descubriera el sentido oculto de las cosas y las situaciones.

Para Marcel esta es la experiencia metafísica, la experiencia del misterio, como experiencia pleromática. Es la participación sentida de la plenitud desbordante del ser que nos funda.

En repetidas ocasiones, especialmente en su confrontación y sintonía con Heidegger, Marcel afirma que el ser es luz. Esta luz, dice, es el encuentro de la verdad y del amor. Esta visión del ser de la filosofía marceliana tiene resonancias de la filosofía clásica: el ser como "verum", "bonum", "pulcrum" en relación con el espíritu. Es la revelación, la atracción y el esplendor del ser. Esta experiencia iluminadora y amorosa es la experiencia profunda del ser. Estas experiencias, que no son experiencias en "se", sino que son experiencias en "yo", son las que hacen que el hombre se experimente como persona, aquí en esta vida, "íci bas", más acá de la muerte, como repite constantemente Marcel.

Esta experiencia del ser no se realiza con el ser en abstracto, sino en concreto, no en el sentido estático, sino dinámico del ser, no en sí mismo y su incognoscibilidad, sino en su presencia corpóreo-sensible, no en un "topos" extra-ontológico, sino en la historia del "homo viator". Esta presencia experimentada de lo inagotable en lo finito

concreto es la experiencia del misterio. De este modo, el ser como misterio, no puede ser contemplado como objeto fuera de nosotros, sino como experiencia de participación que es lo que significa el concepto marceliano de misterio.

Experiencia del ser, experiencia metafísica, experiencia del misterio y experiencia mística no pueden disociarse. Son aspectos diversos de la experiencia profunda de la persona. Así lo repite constantemente Marcel.

La experiencia del ser es la experiencia profunda de nuestra propia existencia que radica en el ser. Marcel repite que la existencia es la expresión exclamativa de nuestro propio ser. Existir es un grito del ser, añadiría yo.

La experiencia metafísica es la experiencia de lo supra-empírico, de lo inverificable, como experiencia más real, profunda e inmediata que toda verificación empírica, como perteneciente a un "empirismo superior", lo experiencial. Tenemos más certeza y seguridad de nuestro propio amor que de los resultados de un análisis de laboratorio.

La experiencia del misterio es la experiencia de la presencia inmanente de la transcendencia en su infinitud inagotable. Es la experiencia inmersiva en lo inagotable concreto. Es la experiencia como reconocimiento del arraigo de nuestro propio ser en lo infinito inobjetivable.

La experiencia mística es la experiencia coincínic

del misterio como iluminador y como acogida amorosa que re-crea, renueva y realiza una transformación palingenética del propio ser. Es la experiencia de inmersión en la plenitud del ser.

Creo que es insuficiente caracterizar lo místico como la identificación del sujeto y del objeto. Tal vez esta definición podría aplicarse a la "reflexión". Sería un reduccionismo gnoseologista de una experiencia mucho más amplia y que por ser personal abarca todos los integrantes que constituyen la persona humana.

En la experiencia mística se realiza la síntesis de todos los elementos que ha descubierto el análisis de Marcel sobre el ser. Todas las perspectivas de su mirada al ser se convierten en experiencia.

El ser es luz, encuentro de la verdad y del amor. Es presencia ofrecida en disponibilidad generosa e inagotable. Es fidelidad creadora y fecunda. Es la realidad que en su infinitud garantiza el crédito prestado en la esperanza. Es el medio inteligible y coinónico en el que se realizan los encuentros en la verdad y en el amor. Es la plenitud de la que participamos en el dinamismo pleromático de nuestra exigencia de ser y de auto-realización. Es la sinfonía coral en la que participamos en nuestros comienzos de solistas inexpertos y que descubrimos con asombro que el universo entero canta acorde con nosotros, porque ese universo es la prolongación de nuestro propio cuerpo.

Casi todos los hombres han tenido esta experiencia alguna vez en su vida. Es una experiencia privilegiada, pero normal. Si preguntamos a los niños y a los jóvenes, casi todos nos contestarán afirmativamente. Algunos quizá no nos contesten porque no somos capaces de hacer la pregunta de modo inteligible para ellos.

Estos momentos rápidos, fugaces, imprevistos, dejan una marca indeleble en nuestras vidas. Siempre recordaremos que entonces fuimos más profundamente nosotros mismos.

La experiencia mística, como toda experiencia profunda, dice Marcel, se realiza con alguna mediación concreta y sensible. Las cosas, el paisaje, la música, un encuentro personal, un acontecimiento histórico, un conflicto interpersonal. A veces nuestro propio temperamento facilita estas experiencias. Hay temperamentos místicos.

* * *

Las grandes expresiones literarias de la experiencia mística han sido la de los hombres religiosos. Los místicos sufíes, la literatura jasídica, los místicos cristianos de todas las épocas y regiones han legado a la humanidad verdaderas joyas del arte de la palabra, especialmente poética.

La experiencia mística en su infabilidad sólo puede expresarse mediante imágenes, metáforas, símbolos. De aquí su riqueza expresiva y su capacidad de revestir formas crea-

tivas que sugieren esa misma experiencia en su lectura.

Sin embargo, no podemos circunscribir la experiencia mística a su expresión literaria. Hay místicos que jamás han escrito nada y sólo se han manifestado en la palabra hablada o en otras formas artísticas, por ejemplo, la música o la pintura. Los corales de Juan Sebastián Bach, muchos iconos eslavos, la pintura de Fra Angélico, pueden transmitirnos una experiencia tan noble, tan sublime, tan íntima y pura, que sin duda tendremos que calificar de mística. No solamente son la expresión y encarnación de experiencia mística, sino que suscitan esa misma experiencia.

Hay místicos que sólo se han manifestado en el silencio, en el gesto, en su presencia muda e iluminada. Se han convertido en iconos vivientes, que han sido acogidos con profunda veneración por el pueblo de alma mística, como el pueblo ruso. Este pueblo tiene una capacidad especial para descubrir y acoger la nobleza de estas almas.

Pero tendremos que afirmar que la experiencia mística es algo más amplio que la experiencia religiosa o la experiencia teísta. Yo aceptaría la distinción de Erich Fromm entre religiosidad y teísmo. Hay una religiosidad no teísta. Es la experiencia de religación atemática, pre-categorial, pre-reflexiva. Es la experiencia profunda e integral de la apertura y arraigo en lo infinito concreto que nos funda. Es la apertura hacia el horizonte

sin nombre en el que nos experimentamos acogidos como cosmos espiritual.

Esta experiencia mística pre-religiosa, pre-teísta, la podemos descubrir en el shintoísmo, en el budismo zen, en muchos que se consideran no creyentes. Yo he conocido casos concretos que me permiten hacer esta observación.

Muchas experiencias que estaríamos tentados de calificar de exclusivamente estéticas, son sin duda verdaderas experiencias místicas como experiencias abiertas a la infinitud y a la plenitud que se hace presente en la experiencia estética como nostalgia y añoranza del reino de la luz, de la belleza y del amor.

El hombre ateo, no religioso, puede ser un auténtico místico. Quizá el filósofo sea el más capacitado para descubrir y valorar la autenticidad y profundidad de esta experiencia. El teólogo, por deformación confesional, puede estar obturado para discernir toda la hondura de esta experiencia, aunque una teología que funde su reflexión en las grandes experiencias testificadas en las páginas bíblicas y en la historia de la fe viva, debe estar preparada para acoger y valorar toda experiencia del espíritu, venga de cualquier parte y de cualquier hombre. Tanto el filósofo como el teólogo tienen que estar abiertos a descubrir y aceptar lo que en estas experiencias se manifiesta. La experiencia mística es una fuente privilegiada para la reflexión metafísica y teológica.

De lo expuesto anteriormente yo deduciría que la mística sería el encuentro entre los ateos y los hombres religiosos, entre los creyentes de todas las religiones. Podría ser el lenguaje común para entenderse todos los hombres que sean capaces de descubrir en sí esta capacidad experiencial. Marcel auguraba que cuando la filosofía sea absorbida y aniquilada por el pensamiento objetivista, sólo podrá hablar de estas realidades la filosofía que él proponía, fundada en la experiencia humana personal.

* * *

La mística no es un estado, aunque pueda hablarse de estadios en la experiencia mística. Nadie puede instalarse en la condición de místico como si fuera un alcázar inexpugnable. El místico es un hombre normal que tiene que realizar su vida normal entre los hombres, tiene que volver "a los pucheros" donde descubre la presencia que lo transverberó en la experiencia extática.

Sin embargo, la normalidad del místico es la normalidad de los hombres concretos, de los cuales podemos decir que nadie es completamente normal y equilibrado psíquicamente. Es pueril descalificar la autenticidad de una experiencia de este tipo al analizar al sujeto de esta experiencia y descubrir deficiencias y hasta rasgos patológicos en su personalidad psicológica. El sujeto de toda experiencia siempre es una persona concreta con su historia, su

temperamento y sus taras congénitas o adquiridas.

Siguiendo las reflexiones de Marcel sobre la estructura del testimonio, el discernimiento sobre la autenticidad de la experiencia mística ya es de orden místico. Solamente puede valorar y discernir quien está investido del mismo espíritu que actúa en el agraciado con esta experiencia. La razón es que hay que leer desde dentro.

La mirada objetivista se queda en el exterior, no puede penetrar en el interior. Las experiencias profundas, como experiencias del espíritu, sólo desvelan su secreto al que sintoniza empáticamente con ellas. Nos dirían como el romance: "yo no digo mi canción sino al que conmigo va".

La ciencia empírica de la conducta parte del supuesto epistemológico de que toda conducta es solamente lo que se observa desde fuera. No existe la interioridad. De este modo se ha cerrado a priori a admitir todo lo que tienen de específicamente personal estas experiencias.

Aunque tengamos que admitir toda la eficacia de estas ciencias de la conducta y su aplicación a la manipulación y adiestramiento humano, existen otras realidades humanas que se hacen presentes por otra metodología que no es la observación empírica, sino el encuentro interpersonal.

* * *

La experiencia mística no es evasión de la realidad. Es la inmersión lúcida y cálida en la realidad en su

dimensión axiológica. El místico en el momento cumbre de su experiencia, el éxtasis, no ve los valores como objeto fuera de sí, sino que se experimenta penetrado, invadido, identificado con el mundo de los valores. Este mundo es la realidad del ser como verdad, bondad, belleza, justicia.

Mientras que el pensamiento sólo puede acceder a los valores en su formulación abstracta, el místico los experimenta en su concreción encarnada. No los capta con su pensamiento, sino que los toca con todo su ser. Por la reflexión puede convertirlos en pensamiento y palabra.

* * *

Cuando el místico retorna a la realidad cotidiana experimenta el choque brutal entre los valores experimentados y los contravalores observados en el mundo de los hombres. Cuanto más profundamente haya experimentado la luz irresistible de esa realidad, más sentirá en su propia carne viva el dolor de su negación por los hombres que le rodean.

Aquí descubrimos la experiencia profética. El profeta es el místico que mira a la tierra de los hombres con los mismos ojos que fueron penetrados por la luz de lo universal valioso. El profeta es el testigo de lo universal valioso.

La experiencia profética está invadida y penetrada por la valoración ética. De aquí su agresividad y rebelión que se manifiesta en ira, en furor, en lucha contra todo lo que

atenta al valor ético como algo sagrado e inviolable.

Así el profeta aparece ante la mirada de los hombres como un ser "exagerado", "excesivo". San Buenaventura calificaba el éxtasis místico como "excessus mentis". La sensibilidad del profeta ante el mal presente y triunfante en la sociedad le hace ser un "extraño". Todos ven ciertos males sociales como algo natural, pues es lo frecuente, lo que al final todo el mundo termina por admitir, contra lo cual no se puede hacer nada. En un mundo sociologizado, lo que hace todo el mundo es lo que hay que hacer. La mayoría es criterio de verdad y de valor.

El hombre normal percibe en su interior una voz débil que rechaza lo que es inhumano e injusto. Esta voz termina por enmudecer, pues la acallamos con nuestro sentido común, reforzado con la fuerza persuasiva de la estadística.

En cambio, el profeta es un inconformista, es un rebelde social. Su hipersensibilidad lucida y ardiente le devora las entrañas y le impulsa a gritar, desenmascarar, luchar. No puede enmudecer, aunque se quede solo.

La violencia profética se siente lanzada a destruir todo lo que es injusto, mentira, odio. La mística convertida en profecía es la lucha a muerte contra el mal.

Y efectivamente, esta lucha suele acabar con la muerte. Es la muerte del mismo profeta que así se convierte en mártir, en testigo de su propia experiencia. El

cuerpo del mártir quedará como "memorial" de una experiencia que es acogida por los hombres en los que anida el mismo espíritu que impulsaba al profeta. Siempre el profeta es enterrado con veneración por sus amigos, mientras sus enemigos celebraban su muerte como una victoria. Para éstos la muerte lo ha hecho callar, mientras que para aquellos la tumba del mártir sigue gritando.

El profeta, si es hombre religioso, percibirá en el fondo de sí la presencia divina que lo llama, lo elige, lo envía. Se experimenta acompañado por una fidelidad que no puede defraudarle. Se siente portavoz de alguien cuya voz él reconoce.

El profeta, si es ateo, tendrá la misma experiencia, pero sin rostro, sin nombre. Pero es la misma realidad la que le hace ver y le impulsa a morir. Esta realidad queda trivializada si la llamamos "idea". Nadie es profeta de una idea. La idea es un producto de nuestra mente. La realidad presente en la experiencia profética o mística es lo inverificable, lo incalificable, es el misterio en su experiencia profunda.

Marcel repite la distinción entre el testimonio personal que tiene que ser acogido desde la llamada interior y la propaganda, que es la oferta de una idea como si fuera el producto que hay que vender, usando las técnicas más adecuadas y eficaces.

La experiencia mística y profética tiene que ser objeto

de la reflexión filosófica. Es una experiencia auténticamente humana y la filosofía tiene que estar abierta a ella. Si englobamos estas experiencias en el mundo confuso de lo religioso y por ello lo borramos del mundo de lo real, la filosofía ha dejado de ser tal y se convierte en un vulgar fanatismo sectario.

Una filosofía digna de tal nombre, diría Marcel, tiene que estar preparada para acoger estas experiencias y poder discernir su autenticidad o inautenticidad. "Todo profeta que hable contra lo universal valioso es un falso profeta", dice Marcel. El filósofo no sólo debe descubrir la realidad, sino que debe saber valorarla desde una perspectiva humana. El esfuerzo filosófico consiste en buscar continuamente, en diálogo con todos los hombres que piensen, los valores supremos para todos los hombres y así construir un mundo humano.

De este modo el verdadero filósofo está llamado a ser profeta. No es una mente pura que juega con las ideas para poderlas vender al mejor precio. Debe recoger las experiencias de los hombres, hacerlas suyas a través de su propia experiencia y convertirlas en pensamiento que se ofrece a los hombres como lo mejor que puede encontrar. Para ofrecer lo mejor hay que saber discernir.

* * *

Marcel, dice Ricoeur, siempre deseó escribir un estudio sistemático sobre metafísica de la experiencia mística. Nun-

ca pudo realizar su proyecto. Quizá se sintió siempre paralizado, por pudor metafísico, a penetrar en este mundo digno de todo respeto y veneración. Cuando propone la puerta abierta de su filosofía se limita a hablar de una "sabiduría pre-mística". Es la experiencia sapiencial a la que conduce la inmersión profunda e integral en la realidad como plenitud acogedora y luminosa.

Hablar de estas experiencias íntimas va siempre acompañado del sentimiento de franquear la frontera de lo que no es lícito tocar ni desvelar. Es algo tan íntimo que se niega a ser manifestado con desenvoltura narcisista. Para mí, dice Marcel, es "très difficile d'en parler parce que c'est vraiment trop intime" y tiene "un peu le sentiment de violer un interdit" .(EAM 174).

Pero Marcel habla frecuentemente y lo manifiestan sus personajes en la escena, de los momentos fulgurantes donde se percibe la profundidad imprevisible que irrumpe en nuestra experiencia íntima. Son las "fulgurations imprévisibles" que se ofrecen al espíritu abierto y atento a su presencia. Son percepciones de un más allá que está más acá de nuestro propio ser. Es la experiencia personal de otra dimensión que aflora como "éclairs libérateurs, como "percées vers un ailleurs". Es una experiencia que no es el fruto de nuestro esfuerzo, sino que sólo podemos acogerla "avec une espèce de gratitude sacrale".

Estos destellos imprevistos vienen a asegurarnos o

a confirmar nuestra seguridad de que más allá de lo que una filosofía orgullosa y ciega trata de convencernos de que no hay más que vacío y nada, podemos tocar con todo nuestro propio ser un mundo de plenitud de vida, donde rebosan y afloran las promesas de una llamada a la comunión universal, donde todas las posibilidades bullen y germinan como don cuyas primicias ya podemos degustar.

Ces éclairs libérateurs sont là pour nous assurer ou pour nous confirmer dans l'assurance que là où une philosophie orgueilleuse et aveugle prétend nous convaincre que'il n'existe qu'un vide, un néant - il y a sans doute au contraire une plénitude de vie, les merveilleuses réserves d'un monde où fourmillent les promesses, où tout ce qui existe est appelé à l'universelle communion, où nulle possibilité, nulle chance ne peut être perdue sans recours.

PST 208. Cfr. DAVIGNON. o.c. 133.

Estas experiencias privilegiadas no podemos objetivarlas, no podemos medir su intensidad. Se manifiestan como irrupción que disipa nuestra angustia de modo fulgurante. Marcel lo compara al contacto humano que nos comunica la seguridad de que la oscuridad se disipará ante nosotros. Al cesar esta experiencia y retornar a nuestro estado ordinario, se tiene la impresión de que algo o alguien que estaba allí se ha alejado de nosotros, pero que nos ha dejado transformados por esta irrupción de presencia creadora.

C'est quelque chose d'assez indéfinissable dont je ne voudrais pas d'ailleurs exagérer l'intensité. Mais enfin, c'est un sentiment que j'ai très souvent éprouvé, quelque chose qui se présentait comme une irruption, qui venait à moi dans des

moments où, justement, j'étais angoissé. J'éprouvais pendant quelques instants le sentiment d'un contact humain, le sentiment que tout changerait, et puis c'était comme si quelque chose ou quelqu'un s'éloignait, comme si je retombais dans l'état antérieur. Mais, je m'étais senti comme modifié pendant quelques instants par cette irruption.

EAM 164. Cfr. DAVIGNON, o.c. 132.

Esta experiencia de presencia invisible y acogedora es sentida a veces en relación con aquellos que hemos amado en la vida y que parecía que nos habían abandonado definitivamente por la muerte. Su presencia invisible nos acoge y nos acompaña durante nuestra vida como una bóveda palpitante y cálida por la que caminamos inclinados, recogidos en nosotros mismos, hasta que todo será sumergido en el amor.

Así lo expresa Antoine Sorges en L'Emissaire:

Il y a une chose que j'ai découverte après la mort de mes parents, c'est que (...) ceux que nous n'avons pas cessé d'aimer avec le meilleur de nous-mêmes voici qu'ils deviennent comme une voûte palpitante, invisible, mais pressenti et même effleurée, sous laquelle nous avançons toujours plus courbés, plus arrachés à nous-mêmes, vers l'instant où tout sera englouti dans l'amour.

E 269. Cfr. DAVIGNON o.c. 133.

La experiencia mística, dice Marcel, no puede darse sino desde una actitud de humildad donde todo lirismo, toda grandilocuencia están excluidos. Esta humildad es como la belleza de una luz que ilumina desde dentro las cosas ordinarias y que descubrimos en la gente sencilla, en el



alma popular.

L'humilité est évidemment l'opposé de l'insignifiance et de la trivialité (...) C'est, dirons-nous, le don d'illuminer par le dedans les choses ordinaires. Don singulier en vérité, tout proche de l'âme populaire, et qui s'apparente aussi à la mystique.

EMGM 248. VP 279.

En presencia de un relato de éxtasis puro, dice Marcel, yo no puedo saber nada de su autenticidad. Hablar de autenticidad o exactitud no tiene aquí sentido. Yo sólo puedo acoger con confianza el relato que se me ofrece al comunicarme lo que le ha tocado vivir. No puedo ir más lejos. Si alguien me sugiriera la sospecha de que es un embaucador, ("un fumiste"), yo no tengo la posibilidad de refutar esta sospecha. Solamente el contexto de fiabilidad de esta persona en la que se descarte todo exhibicionismo o engaño es lo que me hace aceptar su testimonio.

Solamente la humildad es la garantía de la verdadera mística. El místico, dice Marcel, debe estar "nimbé d'une humilité qui me paraît être une des marques les plus irrécusables du mystique vrai". (HV 263. VP 284).

Las experiencias profundas e íntimas de la persona sólo pueden comunicarse como confidencias ofrecidas a aquellos que está ligados por los lazos de la amistad. Fuera de este contexto intersubjetivo no tiene sentido, parecería como una profanación.

Y es que en estas experiencias el sujeto se siente más

el mismo, formando un todo íntegro con su propio pasado, abierto a su propio futuro, participe de lo eterno, desde lo cual todas las cosas aparecen en su verdadera dimensión.

En estas experiencias pleromáticas "parece como si fuese el corazón mismo de Dios el que abre a algunos predestinados la más misteriosa, y para algunos la más peligrosa, de las puertas". (FTC 192)

Y efectivamente, la experiencia mística es algo muy peligroso. Para algunos puede ser un fuego abrasador. El alma puede quemarse y destruirse. Lo divino presente en la experiencia mística puede aparecer con toda la violencia de lo sagrado. Como la zarza ardiente. No olvidemos que este tipo de experiencias se realizan en un ser normal y concreto que expresa lo inefable e interpreta lo insondable.

La mística puede ser una puerta abierta hacia lo divino y lo humano o puede convertirse en "huis clos". La experiencia de cercanía y compenetración con lo divino puede confundirse con la identificación con lo absoluto. Lo místico se convierte entonces en luciferino, satánico, porque no se diferencia el sentirse graciosamente "divinizado" o considerarse divino y centro del cosmos.

Lo religioso y lo místico sufren deformaciones patológicas como ocurre en todas las realidades humanas. La clave para discernir la auténtica mística, ya nos lo repite Marcel, es la humildad y el amor. Los síntomas de la mística degenerada es la soberbia, el odio, el fanatismo.

El poeta Rilke es alabado por Marcel como "testigo de lo espiritual". Fué capaz de descubrir la voz profunda de las cosas, del paisaje, de sentir la nostalgia infinita de lo divino en la llanura de la estepa rusa, de sentir la presencia invisible de Dios como a través de un velo en cercanía silenciosa. El vuelo del espíritu lo elevaba sobre las montañas y los valles.

Pero tal vez por el trauma sufrido en su adolescencia a través del trato brutal de sus colegas o por la impregnación de la oleada de rechazo por lo judío y cristiano que se impuso como una moda entre los alemanes de su tiempo, Rilke experimentaba un rechazo por la figura de Cristo y lo consideraba como un velo opaco que le alejaba de Dios. La humanidad de Cristo era un obstáculo para el vuelo libre de su espíritu. Su sensibilidad espiritual y mística jamás le ayudaron a poder descubrir lo divino en la cercanía humana. Era la mística de la soledad.

Muy cerca de esta mística, alérgica a lo humano y obsesionada por despojar de imaginación al espíritu desnudo, se encontraban los maestros de Teresa de Avila que tanto la hicieron sufrir. Aquellos maestros no habían entendido nada de lo que es la mística cristiana. Habían olvidado lo que Marcel nos viene a recordar. El misterio del hombre y el misterio de Cristo se hacen presencia a través del cuerpo. La encarnación es un dato esencial para la metafísica, para la antropología y para la teología cristiana. Olvidar esto es una traición de raíz ontológica. Marcel repite esta

melodía en todos los tonos y en diversas orquestaciones.

* * *

Finalmente, quisiera esbozar aunque sea de modo conciso algo que considero de máxima importancia y actualidad. La experiencia profunda personal como experiencia de plenitud se manifiesta en el sentimiento, en la sensación. El sentimiento es la manifestación de la profundidad de estas experiencias que afectan a lo más profundo e interior del yo. El sentimiento es el eco y resonancia de la yoidad concreta en la experiencia personal. La sensación es la participación somática de esta misma experiencia.

Sentimiento y sensación acompañan a la experiencia personal de modo tan inseparable que los hombres han caído en el error de identificar sin más estos aspectos manifestativos de la experiencia con la misma experiencia. La razón de esta confusión es que son modalidades expresivas de la complejidad unitaria experiencial.

De modo análogo, las experiencias personales han sido consideradas reductivamente como sentimiento y sensación. Se suele decir de estas experiencias, y casi todos hemos cometido este error, que no son "nada más que" la sensación o el sentimiento de un contenido determinado. Así se habla del "sentimiento o sensación de amor", la "sensación de libertad", el "sentimiento místico".

Yo me atrevería a poner en guardia contra esta confusión que traería, y de hecho trae consecuencias

gravísimas. Al convertir estas experiencias de plenitud personal en el simple sentimiento y sensación se opera una transmutación ontológica, esencial. Estas experiencias se convierten en un sucedáneo. Parece y se siente como si fueran las experiencias, pero se han vaciado de su dimensión profunda. Ha desaparecido su "centro personal" según la expresión marceliana.

Cuando estas experiencias convertidas en sucedáneo se convierten en "productos", en "cosas vendibles" y se ofrecen por medio de la propaganda, utilizando las técnicas del mercado, se realiza una auténtica "prostitución". Esta no es más que el reduccionismo de una experiencia humana a su sensación placentera y que puede venderse por el alquiler de un cuerpo humano. Es convertir el cuerpo sujeto del que habla Marcel en cuerpo objeto que puede venderse o alquilarse por dinero. Es el intercambio de cosas.

La experiencia de libertad puede transmutarse en la "sensación de libertad". Es la "ilusión de libertad" de la que habla Skinner y sus seguidores. Puede hablarse y ofrecerse la libertad como sensación a las masas que se sienten satisfechas con este producto sustitutorio. Pero realmente estas masas así engañadas jamás serán libres.

Puede hablarse del amor y de lo que realmente se está hablando es del sentimiento amoroso vaciado de la experiencia profunda personal del amor. Puede hablarse de la sensación placentera que puede acompañar al amor

interpersonal, en la sexualidad, y a esa sensación se le puede llamar "hacer el amor". La palabra "amor" se ha transignificado y se ha operado un cambio ontológico.

La experiencia mística como experiencia pleromática la sentimos como liberación, como sentimiento de apertura y comunión con el universo, sobrevolando este mundo doloroso y oscuro, como sensación del gozo indescriptible de liberar el fondo luminoso que bulle en lo íntimo de nuestro ser. Es sentir la propia realización y plenitud como sensación y sentimiento de felicidad.

Esta sensación puede aislarse de su experiencia profunda personal. Existen productos que nos pueden proporcionar esta misma sensación y de este modo se puede realizar el derecho del individuo en su soberanía absoluta de procurarse el placer que le apetezca y del modo y en el momento que él desee. No solamente se tiene derecho a la libre disposición de su cuerpo en el suicidio y la prostitución, sino que la droga es un derecho del individuo que hay que reivindicar. El metafísico dirá que la droga es la cosificación del espíritu. El anti-metafísico dirá que no es más que una modalidad de la libre disposición del propio cuerpo.

Pero para propagar esta visión del mundo y de la vida y hacerla llegar a las masas, especialmente juveniles, se puede realizar una mitificación hasta convertirla en mística, en fascinación mágica.

La droga es la experiencia primordial humana. Los hombres comenzaron a ser hombres civilizados cuando descubrieron las sustancias que les proporcionaron estas sensaciones de placer y felicidad. Las religiones, se dice, no son más que el sucedáneo inofensivo de esta proto-experiencia. Los hombres durante siglos y milenios se han drogado. Son millones de hombres que han votado por el uso de las drogas. Es criterio suficiente de su valor y bondad.

Esta filosofía tan racional y científica no es una pura hipótesis. Este es el raciocinio que yo mismo he escuchado en nuestra televisión en la tertulia del inefable Sánchez Dragó. Todos los contertulicos estaban de acuerdo. Esta es la nueva religión, el "neo-chamanismo", que liberará plenamente a nuestros jóvenes. Marcel denominó a este proceso, se refería a Rilke, "profecía del pasado". Es proponer nuestro pasado, nuestro "paraíso terrenal", como meta y utopía que saca de nosotros lo escendido "mágico-místico".

Me gustaría escuchar a Marcel en estos momentos. Oír de sus labios lo que pensaría de esta ideología reventada de tan fascinante ropaje filosófico. Él hablaba de la "metamorfosis orfica de la realidad", como propia de la razón poética, creadora. No sé si se atrevería a llamar a esta filosofía "metamorfosis tanática de la realidad". Pero si que habló, ya lo hemos visto, de la orgía sacrilega de disfrutar en destruirse y destruir a los demás. Es lo que se propuso como meta de su filosofía, ofrecida a sus amigos, "defender al hombre de sí mismo".

7.5. Aristocracia del espíritu

Marcel ha repetido en numerosas ocasiones que habría que revalorizar el sentido aristocrático de la vida. No para restaurar una concepción trasnochada de la aristocracia de la sangre o del dinero, sino la aristocracia y la nobleza del espíritu. La sociedad necesita del testimonio y la presencia ejemplar de personas cultivadas espiritualmente que sirvan de modelo y de aliciente para superar la ola de mediocridad y estupidez que se impone con fuerza arrolladora.

Estas personas nunca podrán arrastrar a las masas, su presencia sólo puede ejercer una función educativa. La educación sólo puede dirigirse a las personas. Las masas, dice Marcel, nunca pueden ser educadas, sólo pueden ser fanatizadas y arrastradas.

Estas personas cultivadas espiritualmente tienen la responsabilidad de estar presentes en la sociedad. Como toda presencia auténtica, no se impone, no pretende acaparar ningún poder, solamente se ofrece para ser reconocida por su propio valor. La educación sólo puede despertar la

apreciación de los valores, aunque, como hemos dicho, no existen técnicas para suscitar esta sensibilidad axiológica.

Nuestras sociedades actuales tienen necesidad de modelos humanos cuyo estilo de ser irradie y eleve el tono espiritual y humano de nuestros contemporáneos.

Nuestro filósofo se lamenta con frecuencia de la nivelación descendente ejercida por una demagogia adulatora de lo más plebeyo y soez que subyace en el fondo de los hombres. Cuando esta depauperación cultural y espiritual se impone de modo tiránico, la sociedad se desintegra y degenera hasta los límites más bajos.

Estas reflexiones de Marcel deben causar un impacto especial al lector español actual. El término marceliano "envilecimiento" aunque doloroso, podemos decir que nos cuadra perfectamente. Es la depreciación, "la venta a bajo precio de un producto que hay que liquidar".

Marcel se ha expresado muchas veces de modo elogioso del pueblo español. Nos ha alabado nuestro sentido del honor, la nobleza de espíritu, la "fierté", el valor que sabe exigir lo que es suyo, lo que le pertenece. "Un pueblo pobre que tiene un gran sentido de su dignidad". Donde se rinde un culto especial a la palabra dada, a la fidelidad, a la lealtad. Alguna vez al escuchar la música de Bach y experimentar su nobleza se ha acordado de nosotros los españoles. Tenemos que agradecer esta simpatía hacia nosotros.

En contraste con esta admiración, el panorama que podemos descubrir en nuestras calles, cine, periódicos, television, tenemos que reconocer que es bochornoso. Hemos importado lo más denigrante de Europa y de Estados Unidos, ufanándonos de estar a nivel de los pueblos más avanzados y más ricos. Hemos perdido el sentido de discernimiento y no hemos advertido que estas naciones están ya preocupadas por defender los valores del espíritu cuya desaparición sería la muerte de una cultura que tiene una responsabilidad mundial.

Las personas que todavía tengan en España algo de sensibilidad espiritual deben sufrir. Esta tristeza puede ser el "test" de su exquisitez espiritual, sobre la cual se apoya la esperanza de que todavía podamos conocer una elevación de nuestra cultura y de nuestro espíritu.

* * *

En la dialéctica revolucionaria marxista existe un concepto que ha sido abandonado por algunos partidos socialistas y comunistas. Es la "dictadura del proletariado". Hay un momento del proceso revolucionario en que se impone la dictadura como único recurso para corregir el desorden estructural del que son víctimas los proletarios como clase explotada y que tienen derecho a exigir sus derechos de forma, si es necesario, violenta. Este período, se aclara inmediatamente, es sólo transitorio. Superada la situación de emergencia, cuando se instale en el poder el

partido que representa a los obreros, ya no es necesaria tal dictadura. La colectivización de los medios de producción realizará de modo infalible, la creación del hombre nuevo, el hombre comunista, que gozará de la utopía ya realizada, de la sociedad sin clases, donde el sujeto será liberado de toda alienación.

Se podrá discutir filosóficamente si esta visión de la realidad es realmente objetiva, si esta ideología refleja la realidad tal cual es y si esta praxis es realmente eficaz y factible. Se podrán analizar los intentos históricos de realización de este sistema económico y si el hombre creado por esta situación socio-política es realmente el sujeto de una nueva humanidad.

Pero lo que el filósofo tiene que mirar con ojos críticos y descubrir la falacia con que puede pervertirse la utópica "dictadura del proletariado" es otro concepto no confesado, pero practicado por partidos que aún se llaman socialistas. Es la "dictadura proletaria".

El proletariado es la clase de los hombres alienados en el trabajo, explotados económicamente, convertidos en mercancía objetiva, que no tienen otro bien que su prole que garantiza la continuidad del sistema de explotación en su propia descendencia. Es el hombre convertido en máquina despersonalizada en función de la economía capitalista, es decir, la economía como realidad originaria y por ello causa de todas las otras realidades. El capitalismo de mercado

libre o el capitalismo de estado son equivalentes en el sentido humano.

Cuando el proletario, es decir, el hombre alienado, desprovisto de su propia subjetividad, se convierte de esclavo en amo, sin sufrir un cambio humano, cultural y espiritual, en su profundidad personal, la sociedad se configurará según el modelo de ese hombre expoliado y depauperado en su ser por una economía deshumanizadora. Se realizará lo que podemos descubrir en ciertas sociedades, una proletarización social. Por medio de concesiones y manipulaciones demagógicas se mantiene al proletario como proletario cultural. De este modo la proletarización cultural es un medio eficaz de la prosperidad macroeconómica. Si un partido se autodefine como representante de los obreros y los mantiene en situación proletaria, aunque se vea aplaudido por los votos está realizando un auténtica alienación humana y cultural.

* * *

La aristocracia del espíritu es una realidad difícilmente conceptualizable. Es un modo o estilo de actuar y de ser que solamente puede ser captado o reconocido por quien está habitado o investido por este modo de ser.

Ya en la filosofía clásica se estudiaba la realidad modal como entidad inseparable del ser. Mientras que el accidente se podía concebir separado de la sustancia, la modalidad se concebía como una cualidad o atributo del ser que se

identifica con la misma realidad del ser. La modalidad es una forma de manifestación del ser en la cual el ser y su manifestación se identifican.

Marcel cuando habla de la fe como modalidad del ser humano afirma que la fe no puede verificarse, no puede reivindicarse, no puede convertirse en pretensión polemica. Sólo puede afirmarse y reconocerse.

Del mismo modo, la aristocracia del espíritu, como cualidad y estilo de ser, no puede ser objetivada y verificada empíricamente. No puede ser objeto de una encuesta sociológica y cuantificada para determinar si el sujeto posee o no posee esta cualidad. La cualidad en cuanto tal no puede ser cuantificada. Sólo puede ser descubierta y apreciada.

Tampoco puede ser reivindicada como cualidad que se posee o se tiene. Es un modo de ser que se manifiesta en las circunstancias normales de la vida y que hace que el sujeto se manifieste como una persona cultivada, exquisita y dotada de profunda sensibilidad para descubrir las realidades del espíritu como realizaciones supremas y valiosas del ser del hombre. Es la elegancia de espíritu que sabe elegir. Cicerón afirmaba: "elegantem ex eligendo dicti sunt".

Nadie puede reivindicar para sí esta cualidad, pues su misma pretensión destruye lo pretendido. Quien pretendiese reivindicar para sí la virtud de la humildad, destruiría por ello mismo la misma humildad. El humilde que hiciese

propaganda de su humildad se convertiría por ello mismo en un orgulloso.

El hombre del espíritu sólo puede serlo, manifestarse tal como es, no puede buscar ser notado y aplaudido. No puede negar que lo es, pues sería falsa humildad y se convertiría en un ser inauténtico. Solamente le queda hacerse presente y ofrecerse a los que su modo de ser puede prestarles un servicio de ayuda para caminar en la búsqueda de ser también así.

* * *

Una filosofía que se construya y crezca imantada por la plenitud del ser humano y que se convierta en praxis educativa dirigida a la madurez del hombre, tiene que ayudar a abrir los ojos para apreciar en todo su valor la plenitud espiritual del ser humano como meta a la que es llamado desde lo más profundo de su ser como vocación.

Aquí volvemos a situar la opción ontológica y antropológica fundamental de toda filosofía. Qué concepción del ser y qué modelo de hombre subyace en cada filosofía. Cada sistema filosófico adquiere su valor en función de lo que piensa sobre el ser y sobre el hombre. Toda la brillantez y fascinación, todos los aplausos de la moda, quedan reducidos a la nada si su centro o eje de irradiación no tiene dignidad ontológica.

El ser del hombre, repite Marcel, no es solamente una naturaleza que "está ahí" de modo conclusivo y definido al

ritmo de la naturaleza cósmica y como simple parte integrante de su totalidad. El ser del hombre forma parte de modo activo de un nuevo cosmos espiritual en el cual existe y ama. En la medida en que participa con todo su ser de ese universo espiritual, el hombre realiza su propia plenitud. La experiencia de su propia plenitud es en lo que consiste el concepto de felicidad.

Decir que el ser humano no sólo tiene naturaleza sino que es historia y es vocación significa que no puede haber para él realización, plenitud y felicidad sino como un camino hacia la meta a la que se siente llamado desde la profundidad de su ser. Para ello es necesario que sea posible escuchar su voz interior sin que se la haya hecho enmudecer ahogándola.

Hay maestros de nuestra juventud que afirman "científicamente" que no hay interior humano y que en nuestro "cerebro" sólo hay instintos, estímulos y respuestas. Hay otros maestros que afirman la interioridad humana y que hay que saber escucharla para ser persona. Cada cual desde su propio interior debe saber elegir, pero no es lo mismo elegir una u otra opción. Como dice Marcel, "no da lo mismo".

* * *

El que valora positivamente el modo de ser de la exquisitez espiritual, ya está en camino. El que la desprecia o se mofa de ella, jamás podrá caminar por este sendero. El

que la desea ya la tiene, aunque sólo esté dando sus primeros pasos. Así hablaba Marcel de la fe.

Recordemos el análisis del deseo de Marcel, "desear es tener sin tener". El que desea tener algo como simple posesión, esa misma posesión lo devora, ejerce sobre él su efecto negativo. El que desea ser ya lo es de algún modo.

Quizá lo único que puede hacer el educador sea suscitar, despertar y contagiar el deseo de ser espíritus cultivados, personas auto-realizadas. Sería la pedagogía fundada en la "opción deseo". Puede ser el comienzo de un largo y fructuoso camino.

* * *

La aristocracia del espíritu siempre está cerca del pueblo. No puede haber espíritu cultivado sin humildad y sencillez, sin sentido de la responsabilidad, sin sentir tristeza ante la depauperación espiritual de la gente del pueblo, de los más pequeños. Sabe que su riqueza espiritual tiene que compartirla y ofrecerla a los demás. No se distancia de los sencillos como los pedantes que para afirmarse ellos desprecian a los demás. Jamás saldrá de sus labios la célebre frase de Horacio: "odi profanum vulgum et arceo". Compartir su experiencia y su sabiduría forma parte de su generosidad espiritual.

El pueblo como pueblo sabe reconocer a sus maestros por la sencilla razón de que el pueblo tiene alma. El pueblo

tiene espíritu (Volkgeist) que se ha forjado a través de siglos de historia y así se ha modelado su fisonomía espiritual. Esta decantación cultural es como el "humus" nutricional donde se alimentan sus raíces. Por esto, cuando un pueblo reniega de sus maestros realiza su propio suicidio.

En cambio, la masa no tiene alma. Es "desalmada". Carece de espíritu. Sólo tiene instintos, pasiones, necesidades y derechos que reivindicar. La masa como masa es la multitud expoliada de su espíritu, alienada y convertida en fuerza amorfa que puede movilizarse y fanatizarse.

La aristocracia de espíritu, como liderazgo, puede ejercer una transformación en la masa, es "levadura en la masa". Esta levadura se hace presente en el maestro, en el líder espiritual. Este no moviliza a las masas, sino que desmasifica a las personas. El verdadero líder tiende a desaparecer, es mediador del espíritu. Las personas desmasificadas saben auto-conducirse en la vida porque por la educación se han convertido en líderes de su propia existencia.

El maestro acepta su propia muerte, su propia desaparición. Ya no es necesario, porque el discípulo se convierte en maestro. Al final del camino, entre maestro y discípulo sólo quedan los lazos del reconocimiento agradecido. Esta es la dinámica fecunda del espíritu. No hay posesión, no hay sometimiento. Sólo existe maduración de la libertad, liberación integral. En la educación, como acción

del espíritu, germina la auténtica libertad.

El maestro de espíritu sólo puede ejercer su misión y vocación con su presencia y con su palabra. La promoción espiritual es realidad dialógica que no puede ejercitarse ante multitudes. Solamente puede ofrecerse "inter paucos", dice Marcel. Tiene que dirigirse a personas concretas con las que establece una relación interpersonal, en segunda persona.

Así brota la amistad en el espíritu. Es el "eros pedagógico" del que habla Platón. Entre las personas que comparten las mismas inquietudes y aspiraciones espirituales se realiza la auténtica comunión. Cuando esta comunión llega a un grado elevado de madurez y plenitud, ya no hay distinción de maestro y discípulo. Todos son discípulos del espíritu que se hace presente en este encuentro coínónico donde se comparte el "gaudium de veritate".

Este "gaudium" puede ser experiencia que aflora en el diálogo en el espíritu. Este diálogo puede ser interpersonal o comunitario. Pueden darse elevaciones a una experiencia de plenitud que inunda de luz y de amor a dos almas que se abren al misterio desde la apertura y la disponibilidad. Puede darse el éxtasis místico comunitario. Entonces esta experiencia es la anticipación de la comunión universal que entrevió Marcel.

Así nos cuenta Agustín la experiencia que tuvo en aquél

diálogo en Ostia con su madre Mónica delante de una ventana.

Tuvieron la experiencia del vuelo del espíritu hacia las alturas de la contemplación inundados de luz y gozo desbordante. Mónica tuvo que interrumpir su viaje por mar al África, pues cayó enferma y a los pocos días murió. Pero dejó en el alma de Agustín el recuerdo y la convicción de que las experiencias del espíritu, la contemplación del misterio pueden compartirse aquí en la tierra, más acá de la muerte como primicias que nos hacen pregonar lo que sólo en esperanza entrevemos más allá de la muerte.

Estas experiencias las tuvo Marcel, especialmente cuando improvisaba delante del piano y se dejaba llevar por el vuelo de su espíritu. Estas experiencias las tuvo Jacqueline, su esposa, cuando cantaba o escuchaba canto gregoriano, especialmente el himno "Jesu, dulcis memoria" que tan profundamente le llegaba a lo más vivo de su espíritu. Son experiencias que constituyen la vocación del hombre, aquí en esta vida, y a la cual es una invitación la lectura de la filosofía de Marcel.

8. CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Al final de este estudio en que la lectura de Marcel, como diálogo enriquecedor, nos ofrece perspectivas sugerentes para nuevas reflexiones, quisiera sintetizar algunas conclusiones que se derivan de estas páginas.

En primer lugar, descubrimos en Marcel uno de los filósofos que han realizado una autocrítica de la misma filosofía y de la persona del filósofo.

Mientras que nuestro José Gaoz ha realizado una filosofía de la filosofía que provoca tal vez cierto escepticismo filosófico, Marcel nos ofrece una crítica esperanzada, porque la realiza en un contexto autobiográfico. Critica y desenmascara las deformaciones de la filosofía, mientras se esfuerza en filosofar con la mayor autenticidad que le es posible. Se nos presenta como un filósofo que tiene fe en la filosofía, vocación a la que se ha entregado con toda su misma vida personal.

Pero exige del filósofo la entrega incondicional, a cualquier precio, sin piedad, a una misión que aunque

humilde, sin espectacularidad, con el tiempo podrá recoger sus frutos. No concibe la tarea del filósofo sin la valentía, independencia, autonomía de cualquier poder social. Ironiza las oscuridades innecesarias en que se defiende el filósofo como recurso publicitario o como forma de colocarse en un pedestal inaccesible para suscitar el aplauso y admiración de los mediocres e ignorantes.

El mismo procuró expresar su pensamiento en el lenguaje corriente. Rehuyó, en cuanto pudo, el empleo de la "jerga" filosófica convencido como estaba de que la claridad es la cortesía del filósofo.

Hace suya la idea de Bergson de que cada filósofo tiene una experiencia originaria que se le presenta como una intuición rica, profunda, que necesita clarificación indefinida y en torno a la cual giran sus ulteriores reflexiones. De este modo la filosofía, como experiencia personal profunda, debe su autenticidad a la misma autenticidad de la persona del filósofo.

Relaciona la filosofía con la experiencia humana personal de tal modo, que define la filosofía como "la experiencia convertida en pensamiento". Fué uno de los pioneros en analizar el concepto de experiencia como actualización de la persona integral.

No concibe la filosofía como aridez conceptual despersonalizada, sino que exige la pasión, el sentimiento y la imaginación que la hace ser humana y así poder ofrecerla

a los hombres.

Otro punto de sumo interés. Nos encontramos con la gnoseología o epistemología marceliana a la que se ha llamado "epistemología personalista" en cuanto afirma que el conocimiento racional objetivo no es capaz de captar en su complejidad las realidades humanas personales. Las categorías con que pensamos las realidades del hombre como espíritu, no pueden ser rígidas y cerradas, sino flexibles, abiertas, simbólicas. En toda realidad, pero especialmente en el mundo humano, el pensamiento se encuentra con algo que le desborda porque es incategorizable.

En la dialéctica del pensamiento, Marcel describe los grados de conocimiento, partiendo de lo inmediato captado como visión objetiva presentada al sujeto que se encuentra así perdido entre las cosas. Es la reflexión primera, la primera mirada que abstrae, empobrece y cosifica. Mediante la reflexión segunda, a la segunda potencia, que es recuperadora y propiamente es reflexión metafísica, metaempírica, el pensamiento recupera la unidad perdida en lo categorizable para acceder a lo supraobjetivo, el reino del ser, donde las realidades se descubren en su profundidad y se implican mutuamente. Esta experiencia del ser en cuanto convertida en pensamiento universalmente válido, es la metafísica para Marcel. De este modo, la metafísica no es alejamiento de la realidad por el pensamiento abstracto, sino la inmersión en la profundidad de la realidad por el existente concreto que piensa.

Otra conclusión que nos ofrece nuestro estudio es la necesidad que tiene la Ontología de asumir la experiencia como única vía de acceso al ser. El ser se hace presente en el existente concreto como presencia exclamativa y gozosa. El encuentro con el ser se realiza no con la idea abstracta del ser, sino con el ser existente concreto que me encuentro en el camino. La personalización de la Ontología requiere que todos los integrantes de la persona se hagan presentes en la experiencia como fenomenología del acceso al ser.

La realidad denominada por Marcel "exigencia ontológica" como impulso y avidez de ser en plenitud, debe ser incorporada a una Ontología personalizada como elemento preconceptual que posibilita la afirmación integral del ser.

El pensamiento no puede desligarse del sentimiento y de los sentidos si es humano. El pensamiento puro es pura abstracción. Marcel, como Zubiri, considera la inteligencia humana como "inteligencia sentiente" -inteligencia animal, dirá Zubiri,- hay que afirmar la dimensión noética del sentimiento.

Si el hombre es animal de realidades, estructuralmente constituido para buscar y afirmar la realidad de las realidades, no se puede aniquilar ni ética ni fácticamente la dimensión ontológica de su pensamiento. La inquietud metafísica resurgirá de diversas formas en la historia del pensar. Su represión puede traer consecuencias patológicas mucho más graves que la represión sexual.

En las últimas declaraciones de su vida, Heidegger duda si la cibernética sustituirá a la metafísica. Marcel nos impulsa y anima con su ejemplo a luchar para que esto no ocurra. Hay que hacer lo que podamos para que el mundo sea humano, también el mundo del pensamiento.

Otro punto esencial en el pensamiento de Marcel es la clarificación del concepto filosófico de misterio.

El misterio no es lo incognoscible, lo nebuloso, ni siquiera el "claroscuro intelectual" de Garrigou Lagrange. No hay que relacionarlo filosóficamente con la fe religiosa ni con la Revelación, aunque el misterio es la revelación del ser en su positiva inagotabilidad.

No se puede afirmar que el pensamiento de Marcel esté sembrado de misterios que sustituyen lo problemático de la filosofía. Marcel afirma que en la realidad existen problemas como enigmas, incógnitas y aporías que el entendimiento intenta despejar y superar mediante las técnicas del conocimiento y que en la medida en que el hombre lo consigue, el problema desaparece como problema. Lo problemático es algo objetivo, definido, con lo que se encuentra el hombre para poseerlo y resolverlo con su inteligencia.

Pero el hombre se encuentra con otras realidades que pertenecen a la esfera del ser. Son las realidades humanas en las que el hombre se encuentra sumergido, implicado, enraizado y de las que es imposible dudar, como es imposible

toda posible categorización objetivista.

La presencia afirmativa del misterio no se dirige exclusivamente al conocimiento para ser afirmado gnoseológicamente, sino al hombre como persona para ser acogido, reconocido. El acto en que se manifiesta esta actitud humana no es irracional, sino supranóético, integrador de todos los aspectos de la persona integral. La gnoseología y ontología del misterio nos descubre la riqueza inagotable onto-noética de la persona humana que la filosofía actual debe seguir investigando con honradez intelectual.

El misterio del ser se hace presente al hombre en las realidades humanas, en la historia, como manifestación del misterio del hombre en su dramatización existencial.

El misterio del ser desborda las categorías de absoluto-relativo, trascendente-inmanente, subjetivo-objetivo, ya que estas categorías son incompletas e inadecuadas para objetivar su realidad. Las únicas categorías adecuadas para pensar la realidad del ser y del misterio son las categorías personales, jamás lo serán las del pensamiento objetivista y cosificador.

La categoría existencial de presencia apunta a una experiencia humana originaria y que posibilita el encuentro interpersonal. Marcel hace un análisis certero de la experiencia de presencia y la encontramos subyacente como iluminadora del existir humano. La dimensión presencial la podemos descubrir en otros análisis de su filosofía

toda posible categorización objetivista.

La presencia afirmativa del misterio no se dirige exclusivamente al conocimiento para ser afirmado gnoseológicamente, sino al hombre como persona para ser acogido, reconocido. El acto en que se manifiesta esta actitud humana no es irracional, sino supranóético, integrador de todos los aspectos de la persona integral. La gnoseología y ontología del misterio nos descubre la riqueza inagotable onto-noética de la persona humana que la filosofía actual debe seguir investigando con honradez intelectual.

El misterio del ser se hace presente al hombre en las realidades humanas, en la historia, como manifestación del misterio del hombre en su dramatización existencial.

El misterio del ser desborda las categorías de absoluto-relativo, transcendente-inmanente, subjetivo-objetivo, ya que estas categorías son incompletas e inadecuadas para objetivar su realidad. Las únicas categorías adecuadas para pensar la realidad del ser y del misterio son las categorías personales, jamás lo serán las del pensamiento objetivista y cosificador.

La categoría existencial de presencia apunta a una experiencia humana originaria y que posibilita el encuentro interpersonal. Marcel hace un análisis certero de la experiencia de presencia y la encontramos subyacente como iluminadora del existir humano. La dimensión presencial la podemos descubrir en otros análisis de su filosofía

concreta. Desde la experiencia de presencia se puede acceder al horizonte que se nos desvela en el misterio del ser. Siguiendo el pensamiento marceliano yo me atrevería a definir el misterio como la presencia inmanente de la trascendencia del ser en su infinitud inagotable.

El concepto positivo de misterio, presente en la realidad humana, debe ser investigado y desarrollado filosóficamente. Solamente cuando esta clarificación se haya realizado es cuando el hombre filósofo se puede hacer la pregunta sobre el misterio absoluto y sobre la presencia de este absoluto en el hombre.

La teología cristiana, a pesar de los nobles esfuerzos de Scheeben y de Rahner, no ha desarrollado suficientemente el concepto positivo del misterio desde la perspectiva del personalismo dialógico. Sería una perspectiva enriquecedora y por esto, la ontología del misterio sería un lugar propicio para el diálogo entre filosofía y teología.

Habría que seguir desarrollando la implicación de los conceptos de misterio, historia y corporeidad. El misterio sólo se hace presente al hombre, espíritu encarnado, a través de la encarnación humana y esta encarnación es inseparable de la historicidad. Para Marcel el ser trasciende la historia, pero se manifiesta en la historia como constitutivo del ser humano.

Se ha reprochado a Marcel el haber contrapuesto antagónicamente el sentido de lo eterno y el sentido de la

historia. La filosofía marceliana intenta suscitar la mirada profunda en la realidad histórica para descubrir en esta misma realidad lo eterno como lo universalmente valioso. El compromiso histórico exige descubrir lo eterno en la historia para encarnar los valores eternos en la historia humana y evitar caer en la trampa de la mitificación ideológica de un "pretendido sentido de la historia".

Tras la lectura de Las aventuras de la diferencia de Gianni Vattimo (pags. 43-59) descubrimos la importancia y actualidad de la noción de testimonio, a pesar de la impresión de anacronismo que suscita este término. El análisis de Marcel de la experiencia de testimonio es de gran profundidad y ofrece reflexiones de gran fecundidad.

El testimonio como realidad vulnerable que tiene que ser acogida por una libertad personal sólo es posible en un mundo humano. Lo ontológico, dice Marcel, sólo puede ser atestiguado, jamás puede ser verificado. La ontología tiene que defenderse de la oleada de impersonalismo como depauperación suicida.

Nos encontramos con otro punto que caracteriza la filosofía de Marcel. Es su humanismo trágico. Este es el tema que desarrolló magníficamente Pietro Prini en su conferencia del curso sobre Heidegger y Marcel en El Escorial, este verano. Tuve la suerte de asistir.

El humanismo de Marcel no es optimista, no es evasivo, no es burgués. Precisamente porque es esperanzador y por

ello mismo realista. Se enfrenta con la realidad del mal en el mundo y en la historia. Tiene una mirada crítica a la misma libertad humana y descubre la capacidad de odio, de crueldad, de posibilidad de destrucción. Prini hablaba de la posibilidad de "terricidio" que el hombre actual tiene en sus manos. Ante la posibilidad trágica de destrucción y deshumanización de nuestro mundo, Marcel como filósofo no quiso ser cómplice silencioso.

La experiencia del mal, el misterio del mal tiene un puesto central en su pensamiento. La realidad, el encuentro y la presencia del mal nos ofrece un camino luminoso porque está en nuestras manos poder realizar la victoria sobre el mal. Su humanismo trágico lo hace ser más humano, profundamente humano, y por ello mismo abierto a la experiencia cristiana. Es aquí donde hay que situar lo cristiano en el pensamiento de Marcel, sin que tenga que buscar argumentos explícitos en la revelación cristiana.

El tema del mal está tratado en Marcel con una honestidad admirable. No encontramos ni el menor indicio de frivolidad. No habla para la galería. Quiere decir una palabra sincera y esperanzada para el hombre que sufre sin caer en la "ofensiva locuacidad" de un predicador insulso. Marcel toma muy en serio el sufrimiento humano. Para un auténtico filósofo constituye una "optima lectio".

Para mí constituye una de las aportaciones más valiosas del pensamiento de Marcel el análisis de la transcendencia

existencial en sus modalidades fundamentales del amor, de la fidelidad y de la esperanza. Centrar este análisis en el acto de trascender desde la ruptura de la cerrazón aniquiladora de la "crispación interior" al encuentro con el otro como "tú" abriéndose al horizonte de comunión universal, no solamente nos ofrece una gran profundidad metafísica, sino que tiene un gran valor parénético que ilumina el "ethos" humano.

La ontología de Marcel, "ontología de la invocación" es la concepción del ser que se manifiesta como luz y plenitud en el acto del encuentro amoroso. Es una llamada a toda reflexión sobre el ser para vencer la tentación de impersonalismo y cosificación que acecha permanentemente al pensamiento humano. El pensamiento tiende siempre a problematizar, a objetivizar, y así se hace incapaz de aprehender las realidades más valiosas como trascendentes a toda posible objetivación.

Sin embargo, no debemos mitificar el pensamiento de Marcel como si él lo hubiera dicho todo de la manera lo más perfecta posible. Así convertiríamos su pensamiento en un "marcelismo" que no tendríamos otra tarea que repetir continuamente hipnotizados por el prestigio del escolarca.

Todos los intérpretes de Marcel repiten que es un "filósofo itinerante". Esto significa que su pensamiento era un buscar permanente, perforando en la realidad entrevista, pero nunca esclarecida totalmente. Buscando el término más

adecuado, la formulación cada vez más precisa. El lector tiene que seguir pensando, perfilando, prolongando. Así lo pedía Marcel a los que se asomaran a su obra.

Nuestro filósofo estaba invadido por una profunda religiosidad. Era un alma religiosa y mística en cuanto estaba dotado de una gran sensibilidad espiritual. Por eso mismo en el análisis que hace de la religiosidad en polémica con el ateísmo contemporáneo creo que no supo distinguir adecuadamente experiencias muy afines pero que hay que distinguir. Religiosidad, creencia y fe. Hoy podemos pensar sobre esta temática con más precisión.

La metafísica de la fidelidad y de la esperanza constituyen en Marcel un enfoque profundo y luminoso que nos pueden hacer pensar más allá de lo que él pensó y escribió. Aquí es donde podemos descubrir la fecundidad de su pensamiento. Al leer a Marcel hay que dejarse contagiar por su propio ritmo y seguir pensando.

Finalmente, hay que recoger todos los análisis marcelianos y descubrir toda la riqueza antropológica que nos brinda su pensamiento. La antropología metafísica de Marcel no solamente es grandiosa, sino que está impulsada por un dinamismo de apertura infinita. El hombre como es pensado por Marcel, desde su propia experiencia y de las experiencias afines a la suya, es "infiniti capax", es "capax Dei".

Pero la antropología de Marcel como antropología

mistagógica la descubrimos encuadrada en un marco tenebroso. Las antropologías que más éxito han logrado en el mercado de los productos filosóficos han sido precisamente las que han negado, mutilado o deformado la imagen del hombre. Así estas antropologías han adulado servilmente el instinto tanático que late en las profundidades del psiquismo humano.

Marcel nos invita a dirigir una mirada realista a las tinieblas que oscurecen el mundo de los hombres en las que late una antropología suicida y podemos descubrir una fascinación por destruir todo aquello que constituye la verdadera vocación del hombre. La filosofía marceliana es el esfuerzo profético para defender al hombre de sí mismo.

En medio de un mundo "cassé" que suena a hueco, que ha perdido su alma y en el que la hipertrofia de la idea de función convierte al hombre en un simple engranaje de un artefacto. En una sociedad donde el espíritu de abstracción es capaz de justificar los campos de exterminio y las cámaras de gas, las técnicas de deshumanización y envilecimiento y la posibilidad de suicidio planetario. En una situación mundial donde el fanatismo reviste las formas más sutiles y camufladas de una guerra de todos contra todos, todavía hay razones para la esperanza.

Todavía en nuestro mundo estropeado, como un reloj inservible, los hombres son investidos de fulgores luminosos que le hacen descubrir la plenitud deslumbrante de un más allá que se ofrece para ser acogido en abrazo agradecido.

Cada uno de los hombres puede descubrir en su vida esos destellos luminosos de lo invisible que le hacen vislumbrar una realidad que le llama desde la lejanía de un más allá al mismo tiempo que le invita desde los escondrijos de su más profunda intimidad. Es la experiencia pleromática a la que el hombre es llamado más acá de la muerte, "íci bas", mientras es "homo viator". Es la pregustación anticipada de ese mundo que entrevé en esperanza más allá de la muerte.

Esta participación existencial de la plenitud del misterio del ser es compatible con los mordiscos y zarpazos de la deficiencia ontológica en su existencia desgarrada y dolorosa. La experiencia de plenitud no nos pone al abrigo de los sufrimientos y dolores, pero nos da la seguridad de que la existencia no es un caminar hacia la muerte como "nada", sino una ascensión hacia la montaña de la luz.

Hay hombres y mujeres que han sabido mantener la fidelidad y la lealtad en la lucha por una esperanza contra toda esperanza. Hay hombres que han sabido ser testigos del amor fiel en medio de los sufrimientos y ante la misma muerte. Son los que han convertido un gran amor en una obra de arte, de creación. En ellos hemos podido descubrir lo más exquisito, lo más sublime, lo más elevado y profundo de nuestra humanidad.

Marcel se sentía fascinado desde sus primeros pasos como pensador por la figura del santo, de los puros de espíritu. Tuvo la suerte de encontrar en su vida almas

exquisitas y las tuvo como amigos. Tuvo una gran suerte.

Por esto proponía como meta de su filosofía la creación en este mundo de grupos que pusieran un poco de luz en medio de la oscuridad de estupidez y degradación divertida. La revalorización de la aristocracia del espíritu, de seres cultivados capaces de irradiar esperanza en un mundo condenado a la desesperación suicida revestida de carcajadas y de chistes.

Estos maestros del espíritu, educadores de la comunión con el misterio, de los que el mundo tiene necesidad como un desierto que por la lluvia puede convertirse en vergel. En estos maestros, testigos del misterio, nuestro mundo aún puede mantener viva la esperanza de crear un mundo humano.

Este grito profético nos trae la resonancia de lo "universal valioso", de lo eterno. Es un mensaje que precisamente en estos momentos espera, -la gran esperanza de Marcel- ser acogido "chez nous" por los pensadores y educadores. Ojalá lo escucharan también los políticos.

* * *

Aquí había puesto el punto final de mi estudio. Me había propuesto terminarlo en la fecha del 8 de diciembre de 1989, centenario del nacimiento de Marcel. Hace unos días, el 26 de noviembre, era la fecha de mi jubilación como docente, aunque todavía se me permite prolongar mi actividad hasta la terminación del curso escolar.

Sin embargo, acontecimientos imprevistos para el mundo me obligan a prolongar estas páginas como en una "coda" de una composición musical. Los países del Este han sido noticia de una transformación sorprendente. La caída del muro de Berlín, la caída de la dictadura genocida de Rumanía, el encuentro de Gorbachov con el Papa, y con el presidente Bush en Malta, son noticias que iluminadas por la filosofía marceliana nos descubren algo más profundo de lo que nuestros periodistas y analistas políticos nos están ofreciendo. En estas anécdotas aparece lo que Marcel no cesaba de repetir: la mirada objetivista, superficial y frívola no podrá descubrir nunca el sentido profundo de los acontecimientos. Y esta ceguera traerá consecuencias gravísimas, suicidas.

La filosofía de Marcel sería el colirio que puede curar la ceguera de periodistas y analistas incapaces de mirar los acontecimientos históricos para aprender a crear la propia historia.

La "perestroika" es algo más que el hecho del fracaso económico de la política soviética. Es algo más que la idea genial de un líder político. Es la inquietud y aspiración de unos pueblos que no han sido aniquiladas por el poder brutal de la dictadura.

Por los años sesenta tuve la suerte de asomarme brevemente a Rusia y a varios países del Este. Puede charlar con jóvenes de aquellos pueblos. Tuve la impresión de que

aquella situación no podía durar mucho tiempo.

Cuando Gorbachov expone la filosofía de esta renovación se está haciendo eco de la "exigencia ontológica" que aflora desde lo más profundo de muchos corazones decepcionados por la falsa esperanza impuesta tiránicamente.

En el Capitolio de Roma, el líder soviético ha afirmado algo que los periodistas no han dado importancia: "El camino de salida a los problemas del mundo contemporáneo reside en la espiritualización de la vida, en la revisión de las actitudes del hombre respecto a la naturaleza, los otros hombres, él mismo. Es necesaria una revolución en la conciencia, sólo sobre esta base se formará la nueva cultura y la nueva política que serán las adecuadas ante el reto de los tiempos. En esta prueba, en la solución de esta tarea de alcance histórico y universal, servirán como puntos de referencia los valores eternos, las simples leyes de moralidad y humanidad, como los definía Marx." ("Ya" 1-dic.-1989).

Al leer estas líneas no he podido reprimir mi sorpresa ante la sintonía con el pensamiento de Marcel tal como he intentado presentarlo en estas páginas.

Una Europa construida sobre esta filosofía trasciende el proyecto de un mercado economicista que alberga su propio fracaso. La voz de los pensadores honestos es urgente y necesaria en la creación de una Europa "casa común" de personas.

Toda esta esperanza se encuentra amenazada por el aborto como una gestación. Es la tragedia del "kairós" no descubierto a tiempo, como dice Marcel. La complicidad del silencio de los pensadores y educadores puede revestir carácter apocalíptico.

La esperanza no es optimismo mecanicista, diría Marcel, sino responsabilidad de la libertad humana que tiene el terrible poder de cometer su propio suicidio.

Al terminar, otra noticia. Soldados norteamericanos han invadido Panamá. Noriega se ha refugiado en la Nunciatura. Negociaciones con el Vaticano que se niega a entregarlo a las fuerzas invasoras. Los soldados no disparan balas contra la delegación diplomática. Solamente bombardean con decibelios de música rock. Imagino que estarán asesorados por científicos conductistas. Es el terrorismo musical a que están sometidos nuestros jóvenes que en medio de un disfrute orgiástico quedan anulados como personas pensantes.

Me pregunto con angustia: ¿Seguirán guardando eterno silencio los filósofos? Marcel no calló hasta que la muerte lo hizo enmudecer. Su obra sigue gritando para quienes quieran escucharle.

9. CRONOLOGIA BIOGRAFICA DE MARCEL

CRONOLOGIA BIOGRAFICA DE MARCEL

Completo y actualizo la cronología de Feliciano Blazquez Carmona (1970), p. 183 ss.

- 1889 7 de diciembre, nace en París.
- 1893 Muerte de su madre.
- 1896 Escribe su primera obrita teatral, con motivo del cumpleaños de su abuela.
- 1896 Compone las obras Julius y Camuse.
- 1904 Termina la obra Luz sobre la montaña, bosquejo de Un hombre de Dios.
- 1905 Comienza su afición a la música. Compra sesenta sonatas de Bach que empieza a interpretar.
- 1907 Escribe Los dos pasados, primer boceto de la obra posterior Cuarteto en fa sostenido.
- 1909 Obtiene por la Sorbona el grado de Licenciado en Filosofía. Defiende en la Sorbona, frente a la sorpresa de Jacques Rivière, la tesis de que "lo más verdaderamente real, pudiera muy bien no ser lo más inmediato".
- 1912 Escribe Le Palais de Sable. Enseña en Vendome.

- 1913 Termina una obra -Le petit garçon- que restará inédita.
- 1914-18 La guerra. No es movilizadado a causa de su estado de salud. Sirve en la Cruz Roja. Experiencias metapsíquicas, profunda crisis espiritual.
- 1915 Enseña en París.
- 1919 Explica "Fundamentos de Filosofía" en Sens. 25 de abril contrae matrimonio con Jacqueline Boegner, compañera y colaboradora inteligente. Escribe: L'Iconoclaste, L'Insondable, Le regard neuf, Le mort de demain, La Chapelle ardente y Le coeur des autres. Termina, a la vez, casi toda la segunda parte del Journal.
- 1922 Definitivamente en París. Lleva la crítica teatral de "Nouvelles litteraires".
- 1923 Publica L'Iconoclaste, compuesto en 1920.
- 1925 Aparece publicada en ed. Plon, París. Le Quatuor en Fa Dièse, obra teatral compuesta en 1919. Publica también Un homme de Dieu compuesta en 1921.
- 1926 En la editorial Plon crea la colección internacional "Feux croisés" que tendrá un considerable éxito.
- 1927 Editorial Gallimard, París, publica su Journal Métaphysique.
- 1929 25 de febrero, al final de un artículo de Mauriac, lee estas palabras: "Pero, en fin, señor

- Marcel, ¿por qué no es usted de los nuestros?" que considera una llamada personal. 3 de marzo es bautizado en la Iglesia Católica.
- 1931 Publica Trois Pièces, que contiene: Le Regard Neuf, Le Mort de demain y La Chapelle ardente, compuestas entre 1919 y 1921.
- 1933 Escribe Positios et approches concrètes du mystère ontologique que vendrá publicado años después.
- 1935 Publica Etre et avoir, continuación del Journal, marcando la evolución del idealismo a la filosofía concreta.
- 1936 Año rico en publicaciones: Le Monde cassé, Le chemin de crête, Le Dard, Le Fanal (suplemento de la "La Vie Intellectuelle"), La Soif (reeditado bajo el título de Les Coeurs avides en "La Table Ronde", París, 1952). Escribe las obras cómicas: La Double Expertise y Les points sur les I, que se publicará años después. Viaje a Hungría.
- 1937 Viaje a Bélgica
- 1939 Viaje a Holanda.
- 1940 Publica Du refus à l'invocation, obra central en su pensamiento; reeditada, posteriormente, bajo el título Essai de philosophie concrète y traducida al español con este título precisamente: Filosofía concreta.
- 1944 Se convierte al catolicismo su esposa Jacqueline Boegner.

1945 Aparecen en el mercado las obras de Homo Viator - una fenomenología de la esperanza-, La métaphysique de Royce y L'Horizon, dirigido a los estudiantes franceses.

1946 Asiste al Congreso Internacional de Filosofía, en Roma. Se opone resueltamente a ser clasificado dentro del existencialismo. Su ponencia en el Congreso se intitula: Le témoignage et l'épreuve, catégories existentielles privilégiées.

Viaje a Austria.

1947 13 de noviembre muere su esposa. Aparece publicado por Albin Michel, París, un volumen que lleva por título Théâtre comique, que contiene: Colombyre, o Le Brasier de la paix (compuesto en 1937); La Double Expertise y Les Points sur les I (Compuestos en 1936); Le Divertissement Posthume (compuesto en 1923).

Viajes a Luxemburgo, Holanda, Alemania, Suiza.

1948 Nombrado "officier de la Legion d'honneur".

Viajes a Escocia, España, Portugal, Delegación de la UNESCO, Líbano.

1949 Gran Premio de Literatura de la Academia de Francia.

23 de enero, conferencia en la facultad universitaria "Saint Louis", en Bruselas, sobre el drama de la muerte de los otros, basándose en la experiencia de la guerra.

Publica Vers au Autre Royaume, que contiene:

- L'Ensisaire y Le Signe de la Croix. Publica también Position et approches, con prólogo de Marcel De Corte, en el que éste rectifica su crítica ante la filosofía de Marcel. Viaje a Alemania.
- 1949-50 Viaje a Escocia, "Gifford Lectures".
- 1950 Aparece, en ed. "Realités", La Fin des Temps (teatro).
- 1951 Publica Le mystère de l'Être, 2 vols., y Les hommes contre l'humain.
Viajes a Argelia, Marruecos, Venezuela, Colombia, Perú, Chile, Argentina, Uruguay, Brasil.
- 1952 Elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales. Viajes a Alemania e Italia.
- 1953 Viaje a Holanda, Congreso de Parapsicología, en Utrecht.
- 1954 Publica Le déclin de la sagesse, trad. cast. Emecé, 1955.
Asiste a la Semana de intelectuales católicos del 7 al 13 de noviembre. Ponencia: "L'homme est un problème pour l'homme".
Viaja a Italia para asistir al Congreso del Cinematógrafo de Varese.
- 1955 Aparece uno de sus libros más discutidos: L'homme problématique, publica las obras de teatro: Mon Temps n'est pas le votre y Croissiez et Multipliez. Advertencia del Santo Oficio rogándole

que no represente públicamente esta última obra.
Viajes a Alemania, Portugal, Inglaterra y
Bélgica.

1956 Premio Goethe. Conferencia en Bruselas sobre
Religion et blasphème dans le théâtre contemporain.
Viajes a Alemania, Bélgica, Canadá, Suiza,
Alemania (Premio Goethe en Hamburgo), Austria.

1957 Conferencia en Coburgo sobre L'Idée du drame
chrétien dans son rapport au théâtre actuel. 14 de
noviembre, conferencia en Lovaina sobre la idea
de participación a la luz de sus obras La Grace y
Le Palais de Sable.
Viajes a Alemania, Bélgica, Noruega, Italia,
Japón.

1958 Gran Premio nacional de las Letras. Publica La
Dimension Florestan (teatro). 20 de abril, en una
entrevista dice que, sin el encuentro con Du Bos,
nunca se habría convertido.
Viajes a Alemania, Suiza, Austria, Italia,
Bélgica, Suiza.

Nombrado comendador de la Orden de las Artes y
las Letras y comendador de la Orden de las Palmas
Académicas.

1959 Publica, en ed. Flammarion, (París) Présence et
Immortalité.
Asiste a la Semana de Intelectuales Católicos del
18 al 25 de noviembre, con la ponencia: "Mystiques
et mystère".

- Viaja a Alemania e Irlanda.
- 1960 Conferencias en Harvard sobre La dignidad sacral del ser. Se publicarán, como libro, con el título de La dignité Humaine.
- 1964 20 de septiembre, Premio a la Paz. 20 de octubre, conferencia en Madrid, Colegio Mayor José Antonio sobre La pérdida de la intimidad Publica Regarda sur le théâtre de Claudel. Aparecen los Fragments philosophiques 1904-1914.
- 1965 Publica Paix sur la terre.
- 1966 Se publica "Kierkegaard en ma pensée", Gallimard, París, texto presentado en el Coloquio organizado por la Unesco en París, en 1964, en Kierkegaard vivant.
- 1968 Paul Ricoeur le entrevista sobre su filosofía, cuyo resultado es el libro Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel, publicado en 1977, Place, París.
- 1973 Asiste a todas las sesiones del encuentro en el Centro Cultural Internacional de Cerys-La Salle del 24 al 31 de agosto. Su comunicación lleva el título "De la recherche philosophique", paginas que tiene el valor de un verdadero testamento filosófico.
- 1973 8 de octubre, muere en París.

10. BIBLIOGRAFIA

B I B L I O G R A F I A

1. OBRAS DE GABRIEL MARCEL

Orden cronológico de redacción

1.1. Filosofía

Fragments philosophiques 1909-1914. Introduction par
Lionel A. Blain, coll. Philosophes contemporains -
Textes et études, 11, Louvain et Paris.
Nauwelaerts, 1962, 117 p.

Coleridge et Schelling. Redactado en 1909. Paris.
Aubier-Montaigne, 1971. 271 ps.

Journal métaphysique. coll. Bibliothèque des idées.
Paris. NRF Gallimard, 1927. 15a éd. 1958.

Contient:

- 1a partie. du 1-1-1914 au 8-5-1914.
- 2a partie. du 15-9-1915 au 24-5-1923.
- Appendice: "Existence et objectivité" (1925).

La Métaphysique de Royce. Coll. Philosophie de

l'esprit. Aubier, 1945.

Reproduce cuatro artículos publicados en Revue de métaphysique et morale en 1917-1918.

Etre et avoir. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris.

Aubier, 1935. 359 p.

Nueva edición: col. Foi vivante. 85 y 86. Paris,

Aubier, 1968. 2 vol.

Continúa el Journal métaphysique, desde 10-11-1928 al 30-10-1933.

Contiene además cuatro ensayos o conferencias.

Journal métaphysique (1928-1933). París, Aubier, 1968.

Traduc. cast. Madrid. Guadarrama. 1969.

Position et approches concretes du mystère ontologique.

1a. ed. publicada a continuación de Monde cassé.

París. Desclée de Brouwer, 1933.

Nueva edición, introducción de Marcel De Corte.

Col. Philosophes contemporains - textes et études, 3. Louvain et Paris. Nauwelaerts, 1967.

Reedición a continuación de Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang. J.-M. Place, 1977.

Trad. cast. El misterio ontológico, posición y aproximaciones concretas, Tucumán. Universidad Nacional, 1959. (Cuadernos de Humanitas, 1)

Aproximación al Misterio del Ser. (Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico).

Traducción. Prólogo y notas de CANAS FERNANDEZ.

J.L., Madrid, Encuentro Ediciones, 1987. 89 ps.

Mon propos fundamental. Conferencia de 1937, editada en Présence et immortalité, col. Homo Sapiens. Paris, Flammarion, 1959, ps. 11-26.

Journal métaphysique (1938-19430. En Présence et immortalité, col. Homo Sapiens. Paris, Flammarion, 1959, ps. 27-178.

Continuación de los publicados en 1927 (Journal métaphysique) y en 1935 (Etre et avoir).

Du refus a l'invocation. Paris, Gallimard, 1940. 12a ed. 1956.

Reedición con el título: Essai de philosophie concrete. Col. Idées, 119. Paris, NRF Gallimard, 1967, 377 ps.

Traduc. cast. Filosofía concreta. Madrid, Rev. Occ, 1947.

Homo Viator. Prolegómenos a une métaphysique de l'esperance. Paris, Aubier, 1944.

Nueva edición, revisada y aumentada, prefacio del autor y en apéndice, conferencia sobre "l'Homme révolté" de Albert Camus. Col. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1963, ps. 373.

Traduc. cast. de Zanetti y Quintero. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza. Barcelona, Nova, 1954.

Les Hommes contre l'humain. París, Aubier, 1951. 207 ps. Colección de artículos y conferencias de los años 1945-1950.

Le Mystère de l'être. 2 vols. París, Aubier, 1951.

Reedición francesa, col. Foi vivante, 38. París, 1967.

Traducción castellana: El misterio del ser. Barcelona, EDHASA, 1971.

Présence et immortalité. Col. Homo Sapiens. París,

Flammarion, 1959, 235 ps.

Conferencia de 1951 (p. 179-193) acompañada de otros tres escritos:

Mon propos fondamental (1937),

Journal métaphysique (1938-1943),

L'Insondable (Pieza teatral inacabada, marzo 1919)

Reedición: París, Union général d'editions, 1968.

Le déclin de la sagesse. París, Plon, 1954. 117 ps.

Le Crépuscule du sens commun. Ensayo de 1954 aparecido a continuación de La Dimension Florestan. París, Plon, 1958. ps 170-212.

L'Homme problématique. Col. Philosophie de l'esprit.

París, Aubier, 1955. 189 ps. Contiene también

L'Inquiétude humaine.

L'Inquiétude humaine. 2a parte de L'Homme.

problématique. Col. Philosophie de l'esprit.
Paris, Aubier, 1955, ps. 77-187.

La Dignité humaine et ses assises existentielles. Col.
Présence et pensée, 3. Paris, Aubier, 1964, 221 ps.
Recoge las lecciones impartidas en la Universidad
de Harvard en 1961.

Le philosophe et la paix. Discurso pronunciado el 20-9
1964 en Francfort con ocasión del Premio de la Paz
concedido a Marcel por los libreros alemanes. Apa-
recido en Paix sur la terre. Paris, Aubier, 1965,
ps. 41-60.

Paix sur la terre. Paris, Aubier, 1965, 177 ps.
Contiene dos discursos y una tragedia:
- Laudatio de Carlo Schmid (20-9-1964), ps. 15-39;
- Le philosophe et la paix (20-9-1964), ps. 41-
60);
- Un juste (1918) ps. 61-176.

Le secret est dans les îles. Paris, Plon, 1967, 351 ps.

Pour une sagesse tragique et son au-delà. Paris, Plon,
1968, 313 ps.
Traducción castellana: Filosofía para un tiempo de
crisis. Madrid, Guadarrama, 1971.

En chemin vers quel éveil? Col. Voies ouvertes. Paris.
NRF Gallimard, 1971, 302 ps. En esta obra ha que-
rido Marcel, al final de su vida, esclarecer el

sentido de su itinerario.

L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre. Precedido de una presentación de Denis Huisman; "Gabriel Marcel lecteur et juge de J. P. Sartre". París. J. Vrin. (1981) 91 ps.

1.2. Teatro

Le Seuil invisible. París, Grasset, 1914, 399 ps. Obra que contiene dos piezas teatrales:

- La Grace. compuesta en marzo-abril 1911, ps. 9-209;
- Le Palais de sable. escrita en agosto-septiembre 1913, ps. 211-398.

Un juste. Obra escrita en 1918, publicada en Paix sur la terre. París, Aubier, 1965, ps. 61-176.

L'Insondable. Obra incompleta, escrita en marzo 1919, publicada en Présence et immortalité. Col. Homo Sapiens. París, Flammarion, 1959, ps.195-234.

Le Quatuor en fa dièse. París, Plon, 1925, 193 ps. Obra escrita en 1916-1917, completada en 1919.

L'Iconoclaste. Col. Nouvelle de la France dramatique. París, Stock, 1923, 47 ps.

Trois pieces. París. Plon. 1931. Contiene tres obras compuestas entre 1919 y 1921:

- Le Regard neuf. ps.1-103;
- Le Mort de demain. ps. 105-185;
- La Chapelle ardente. ps. 187-266.

Reedición que incluye en apéndice las dos primeras versiones inacabadas (1921) de Le Sol détruit. París, La Table ronde, 1951.

Le Coeur des autres. Col. Les Cahiers vertes, 2. París. Grasset, 1921, 132 ps. Obra escrita en 1920.

Un homme de Dieu. Col. Les Cahiers vertes, 51. París. Grasset, 1921, 132 ps. Obra escrita en 1920.
Nueva edición, París, La Table ronde, 1957.
Reedición en Cinq pièces majeures. París, Plon, 1973.

L'Horizon. París, ed. aux étudiants de France, 1945, ps. 190. Obra escrita en 1928.
Reedición en Percées vers un ailleurs. París, Fard, 1973.

Le Monde cassé. Col. Les Iles. París. Desclée de Brouwer, 1933. Obra escrita en 1931-1932, publicada con la primera edición de Position et approches concrètes du mystère ontologique.
Reedición en Cinq pièces majeures. París, Plon, 1973.

Le Fanal. París. Stock. 1936, 62 ps. Obra escrita en 1935.

Le Chemin de crête. París, Grasset, 1936, 249 ps.

Escrita en 1935.

Reedición en Cinq pièces majeures. París, Plon, 1973.

Le Dard. París, Plon, 1938. Obra escrita en 1936.

Nueva edición en Le secret est dans les îles. París, Plon, 1967, ps. 25-153.

Theatre comique. París, Albién Michel, 1947, 357 ps.

Contiene cuatro obras:

- Colombyra ou Le Brasier de la paix (1937) ps. 7-154;
- La Double expertise (1937) ps. 155-184;
- Les Points sur les i (1936) ps. 185-225;
- Le Divertissement posthume (1923) ps. 227-355.

La Soif. Col. Les Îles, precedida por el estudio

"Theatre et mystère. Le sens de l'oeuvre dramatique de Gabriel Marcel" de Gaston Fessard. París, Desclée de Brouwer, 1938, 289ps.

Obra escrita en 1937. Reeditada bajo el título: Les Coeurs avides. París, La Table ronde, 1952.

Otra reedición en Cinq pièces majeures. París, Plon, 1973.

Vers un autre royaume. Col. L'épi, 10. París, Plon, 1949, 237 ps. Contiene dos obras:

- L'Émissaire (1945-1948) ps. 1-110. Reedición en Le Secret est dans les îles. París, Plon, 1967.

ps. 155-270;

- Le Signe de la croix (1948). ps. 111-236.

Reedición en Cinq pièces majeures, París, Plon, 1973.

La Fin des temps. París, Réalités, 1950. Obra escrita en 1950. Reedición en Cinq pièces majeures, París, Plon, 1973.

Rome n'est plus dans Rome. París, La Table ronde, 1951, 178 ps. Obra escrita en 1951, seguida de un posfacio: "Les vrais problèmes de Rome n'est plus dans Rome" tomado de una conferencia pronunciada en el Théâtre Hébertot el 12 de mayo de 1951. Reedición en Paris Théâtre (revista mensual), enero 1952, ps. 5-32, seguida de la reedición de Monde cassé.

Croissez et multipliez, París, Plon, 1955, 212 ps. Escrita en 1952, con posfacio del autor.

La Dimension Florestan, París, Plon, 1958, 212 ps. Obra escrita en 1952, seguida de un ensayo: Le Crepuscule du sens commun (1954).

Mon temps n'est pas le votre, París, Plon, 1958, 248 ps. Obra escrita en 1953, con posfacio del autor.

Percées vers un ailleurs, París, Fayard, 1973, 423 ps. Contiene la reedición de dos obras: L'Iconoclaste (1919-1920) y L'Horizon (1928) con comentarios de

Marcel Belay. Se incluye la reedición del artículo titulado: "De l'audace en métaphysique" (1947), aparecido en la Revue de métaphysique et morale, LII (1947), ps. 233-243.

1.3. Escritos en colaboración

Grandeur de Bergson, La Baconnière, Neuchatel, 1941.

Pour une définition d'homme de bonne volonté. (Cahiers des hommes de bonne volonté) Paris, Flammarion, 1946.

Les grands appel de l'homme contemporain. "L'existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre". Temps présent, 1946.

"Le témoignance et l'épreuve, catégories existentielles privilégiées", en Atti del congresso internazionale di filosofia, Roma, 15-20 noviembre 1946, vol. II.

"Le témoignance comme localisation de l'existentiel", en Nouvelle Revue Theologique, Mars-Avril, 1946.

"Lettre a Elisabeth N." en Dialogues avec la souffrance, Spes, 1946.

"Regard en arriere" en Existentialisme chrétien, Gabriel Marcel, Paris, Plon, 1947.

Un changement d'espérance, Paris, U.G.E., 1962.

"Kierkegaard en ma pensée", en Kierkegaard Vivant,
Paris, Gallimard, 1966.

"Mon Temps et moi", en Entretiens sur le temps. Bajo la
dirección de Jeanne Hersch y René Poirier. Mouton,
1967.

1.4. Artículos en revistas

"Les conditions dialectiques de la philosophie de
l'intuition" en Revue de métaphysique et morale,
IV, 1912.

"Remarques sur l'Iconoclaste" en Revue Hebdomadaire, 27
enero, 1923.

"Interprète et poète", en Europe Nouvelle, Paris, 31
marzo 1923.

"Les principes psychologiques de J. Ward", en Revue de
métaphysique et morale, I-II, 1920.

"Tragique et personnalité", en La Nouvelle Revue
Française, XXIII, 1924, ps. 37-45.

"Existence et objectivité", en Revue de métaphysique et
morale, XXXII, 1925. Reproducción como apéndice en
Journal métaphysique, col. Bibliothèque des idées,
Paris, NRF Gallimard, 1927, ps. 309-329.

"Note sur l'évaluation tragique" en Journal de
psychologie normal et pathologique, XXIII, 1926, ps.

68-76.

"La querelle de l'athéisme" en Bulletin de la Société française de philosophie, XXVIII, 1928, sesión del 24 de marzo de 1928, ps. 81-85.

"Subjectivité et transcendance", en Bulletin de la Société française, XXXVII, 1937, sesión del 4 de diciembre de 1937, ps. 172-182.

"Désespoir et Philosophie", . en La Nouvelle revue française, LII, 1939, ps. 1026-1032.

"Le témoignage comme localisation de l'existencial", en Nouvelle Revue théologique, LXVIII, 1946, no. 2, ps. 182-191.

"De l'audace en métaphysique", en Revue de métaphysique et morale, LII, 1947, ps. 233-243.

Reproducción en Percées vers un ailleurs, París, Fayard, 1973, ps. 405-421.

"Don et liberté", en Giornale di Metafisica, nov.-dic., 1947.

"Notes pour une philosophie de l'amour", en Revue de métaphysique et morale, LIX, 1954, ps. 374-379.

"Der Mensch vor dens vermentlichen. Tod Gottes" en Wissenschaft und Weltbild, 11, 1958, 1-12.

"Der Mensch vor dens tot gesagten Got-Nihilismus oder

'viellissement"', en Sinn und Sein, 1960, ps. 443-448.

"Testament philosophique" (Vienne, septiembre 1968) en Revue de métaphysique et morale, LXXIV, 1969, ps. 253-262.

Reproducción en Présence de Gabriel Marcel, cuaderno 4, París, Aubier, 1983, ps. 127-137.

"Notes sur le Mal", en Revue de métaphysique et morale, LXXIX, 1974, ps. 402-410. Texto presentado en el Coloquio de Dijon en marzo de 1973.

"Las raíces de la contestación", en ABC, marzo, 1970.

"La liberté en 1971", en Les études philosophiques, París, P.U.F., enero-marzo 1975, ps.7-17.

1.5. Otras fuentes

Nueve cartas inéditas de Gabriel Marcel a Charles Du Bos (de 1927 a 1935), seguidas de dos estudios de Marcel dedicados a Du Bos (1935 y 1960) en Cahiers Charles Du Bos, 18, mayo 1974, ps. 25-70.

"La parole est aux Saints", en Madeleine Deguy, Les Condamnés, París, Plon, 1951, ps. 3-33.

Introducción, en Marcelle De Jouvenel, Au diapason du Ciel, col. L'Invisible et le réel, París, La Colombe, 1950, ps. 7-24.

- Introducción, en Robert Aron y Jean-Claude Renard, Mors et vita, París, Plon, 1951, ps. 1-10.
- Carta-Prefacio, en Pietro Prini, Gabriel Marcel et la méthodologie de l'inverifiable, col. Textes et études philosophiques, París, Desclée de Brouwer, 1953, ps. 7-10.
- Prólogo de Gabriel Marcel, en Kenneth T. Gallagher, La filosofía de Gabriel Marcel, Madrid, Razón y Fe, 1968, ps. 13-20.
- Carta-Prefacio, en Roger Troisfontaines, De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, col. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, 16. 2a ed. Louvain et Paris, Nauwelarts, 1968, vol. I, ps.9-14.
- "Ce qu'est pour moi le Prix Erasme", en Moresana (Bulletin Thomas More) 1970, vol. 7, p. 103.
- "Filosofía y teatro", carta de Gabriel Marcel en Roger Garaudy, Perspectives del hombre, Barcelona, Fontanella, 1970, ps. 166-168.
- Présence de Gabriel Marcel, cahier 1: Gabriel Marcel et la pensée allemande: Heidegger, Ernest Bloch, París, Aubier, 1979. Contiene tres inéditos de Marcel.
- Présence de Gabriel Marcel, cahier 2-3: L'esthétique

musicale de Gabriel Marcel. París. Aubier, 1980.
Numerosos artículos y crónicas de Marcel
presentados por Joël Bouëssée.

Présence de Gabriel Marcel. cahier 4: Gabriel Marcel et
les injustices de ce temps. La responsabilité du
philosophe, París. Aubier, 1983.

Cuaderno compuesto por Joël Bouëssée y Anne
Marcel que recoge textos inéditos y dispersos en
revistas y obras colectivas.

Gabriel Marcel-Gaston Fessard. Correspondence (1934-
1971). Présentée et annotée par Henri de Lubac,
Marie Rougier et Michel Sales. Introduction par
Xavier Tilliette. París. Beauchesne. 1985. ps.
523

2. ESTUDIOS SOBRE MARCEL

2.1. Libros

ADURIZ, J. (1949): Gabriel Marcel. El existencialismo
de la esperanza. Barcelona. Espasa Calpe.

ARRIEN, J.B. (1957): El yo y su proyección filosófica
en la filosofía de Gabriel Marcel. Quito.
Universidad Católica.

BAGOT, J.-P. (1958): Connaissance et amour. Essai sur la
philosophie de Gabriel Marcel. París. Beauchesne.

- BELANGER, G. (1965): L'amour, chemin de la liberté. Essai sur la dépersonnalisation. Paris. Ed. ouvrières. Col. Points d'appui.
- BELAY, M. (1980): La mort dans le théâtre de Gabriel Marcel. Paris. Vrin. Col. Essais d'art et de philosophie.
- BERNARD, M. (1952): La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Paris. Les cahiers du Nouvel Humanisme. (Apéndice de Marcel).
- BLAZQUEZ CARMONA, F. (1958): Gabriel Marcel. Madrid. EPESA.
- BLAZQUEZ CARMONA, F. (1988): La filosofía de Gabriel Marcel. Madrid. Encuentro.
- BOUTANG, P. (1958): La terreur en question. Lettre a Gabriel Marcel. Paris. Fasquelle. Col. Libelles.
- CHAIGNE, L. (1954): Vies et Oeuvres d'Ecrivains. Paris. Lamore. Tomo IV.
- CHENU, J. (1948): Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique. Paris. Aubier.
- DAVIGNON, R. (1985): Le mal chez Gabriel Marcel. Comment affronter la souffrance et la mort? Paris. Du Cerf. Montréal, Bellarmin.
- DAVY, M.-M. (1959): Un philosophe itinérant, Gabriel

- Marcel. París. Flammarion. Col. Homo Sapiens. Trad. cast. (1963) Madrid. Gredos.
- DE CORTE, M. (1938): La philosophie de Gabriel Marcel. París. Tequi.
- GALLAGHER, K. (1966): The Philosophy of Gabriel Marcel. New York. Fordham University Press.
- GALLAGHER, K. (1968): La filosofía de Gabriel Marcel. Madrid. Razón y Fe.
- GIGNOU, V. (1950): La philosophie existentielle. (G.M.). París. Lefevre.
- GONZALEZ ALVAREZ, A. (1945): El tema de Dios en la filosofía existencial. (Gabriel Marcel). Madrid. CSIC.
- HOEFELD, F. (1956): Der christliche Existentialismus Gabriel Marcel's. Zurich. Zwingli-Verlag.
- JOLIVET, R. (1948): Les doctrines existentialistes de Kierkegaard a J.P. Sartre. Fontanelle. (Traduc. cast. ed. Gredos).
- MATE RUPEREZ, J.J. (1982): El Dios de Gabriel Marcel. Madrid. Mañana.
- MOELLER, Ch. (1953-1960): Litterature du XXe siècle et Christianisme. Tournay. Casterman.
- MOELLER, Ch. (1960): Literatura del siglo XX y

- Cristianismo. Madrid. Gredos. Amplio estudio dedicado a Marcel, ps. 177-339. t. IV.
- PARAIN-VIAL, J. (1966): Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience. París, Seghers.
Trad. cast. 1960. Barcelona. Fontanella.
- PARAIN-VIAL, J. (1989): Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur. Lausanne. L'Age d'Homme.
- PECORINI LETONA, F. (1959): Gabriel Marcel: La "razón de ser" en la "participación". Barcelona. Juan Flors.
- PLOURDE, S. (1975): Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance. Montréal. Presses de l'Université du Québec.
- PLOURDE, S., DAVIGNON, R. et aa. (1986): Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel. París, Du Cerf.
Col. Recherches.
- PRINI, P. (1968): Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile. 2a ed. aument. Roma. Studium.
Prefacio de Marcel.
Trad. francesa, 1953. París, Desclée de Brower.
Trad. cast. 1963. Barcelona. Luis Miracle.
- PETERS, J. (1949): G. Marcel. Ein Zeuge des Geistes. Regensburg. Habbel.
- REBOLLO PENA, A. (1954): Crítica de la objetividad en

el existencialismo de Gabriel Marcel. Burgos. Seminario.

RICOEUR, P. (1948): Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris. Temps présent.

SOTTIAUX, E. (1956): Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge. Louvain et Paris. Nauwelaerts.

TILLIETTE, X. (1962): Philosophes contemporains. Paris. Desclée de Brouwer.

TROISFONTAINES, R. (1947): A la rencontre de Gabriel Marcel. Liege. La Sixaine.

TROISFONTAINES, R. (1948): Existentialisme et pensée chrétienne. 2a ed. Louvain. Nauwelaerts.

TROISFONTAINES, R. (1968): De l'existence a l'être. 2 vols. Louvain-Paris. Nauwelaerts. (Bibliografía exhaustiva). 2a ed.

VASALLO, A. (1945): Itinerario de la realidad en el "Diario metafísico" de Gabriel Marcel. 2a ed. Buenos Aires. Losada.

WAHL, J. (1932): Vers le concret. Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine. Paris. Vrin. Las págs. 223-260 están dedicadas a Marcel.

WIDMER, Ch. (1971): Gabriel Marcel et le théisme

existentiel. París. Cerf.

ZOCIOLETTI, A. (1942): La filosofía dell'esistenza secondo G. Marcel. Padova. Cedam.

2.2 Artículos

ADURIZ, J. "Filosofía y sistema en el pensamiento de G. Marcel". C.y F. 20 (1949), ps. 7-30.

ALCORTA, J.I. "Ética de la subjetividad. Entorno a la filosofía de Gabriel Marcel y K. Jaspers". Sapiencia, 8 (1952), 117-125.

BETANCURT, C. "Gabriel Marcel y Julián Marías" Ideas y Valores, 2 (1951) 143-149.

CABALLERO GARCIA, F. "La antropología mistagógica de Gabriel Marcel". Comunicación. Filosofía de la educación hoy. Actas del Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Madrid. 23-26 de noviembre 1988. (1990) Madrid. U.N.E.D. 2.130-36.

COLIN, P. "Existentialisme chrétien". en vol. col. Existentialisme chrétien. (1951) París. Plon.

COLLINS, J. "G. Marcel and the Mystery of Being". Thought, XVIII (1949) 665-693.

DE CORTE, M. Introducción a Positions et Approches du Mystère Ontologique. París. Vrin.

DELHOMME, J. "Témoignage et dialectique". En vol. col. Existentialisme chrétien. (1951) Paris. Vrin.

DERISI, O. "El existencialismo de G. Marcel". Sapiencia 5 (1950) 41 ss.

DUBOIS-DUME, J.P. "Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel". En vol. col. Existentialisme chrétien", vid. sup.

FESSARD, G. "Théâtre et mystère". Ensayo publicado como introducción a La soif. (1938) Paris. Desclée de Brouwer.

FLOREZ, R. "'El hombre problemático' de Gabriel Marcel". Religión y cultura 2 (1957) ps.83-97.

GARAUDY, R. "Le neo-socratisme chrétien: Gabriel Marcel". En su libro Perspectives de l'homme. (1961) Paris. PUF.
Traduc. cast., (1970) Barcelona. Fontanella.
Ps.150-168.

GEORGES BLIN. "Gabriel Marcel, metaphysicien de la foi". Fontaine, 45. dic. (1945).

GILSON, E. "Un exemple". En el vol. Existentialisme chrétien. Vid. sup.

HANLEY, K.R. "Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de G. M.". Revue de philosophie de Louvain. LXXIV (1976).

- HOCKING, W.E. "Marcel and Ground Issues of Metaphysics". Philosophy and Phenomenological Research, XIV, 439-469.
- HUISMAN, D. "Gabriel Marcel lecteur et juge de J.P.Sartre". Presentación de L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre. Paris. J. Vrin. (1981) pp. 1-30.
- ISAGE, G. "La philosophie de G. Marcel". Nouv. Rev. Theol. 76 (1954), 71.
- JALBERT, G. "L'humanisme chrétien. Gabriel Marcel". En su libro Problématique de l'humanisme contemporain. (1971) Paris-Tournai, Desclée. Montréal, Bellarmin. Ps. 96-118.
- JIMY JAFELLA, S. "Las líneas fundamentales de la filosofía de Gabriel Marcel a través de la obra de P. Prini". Revista Filosófica (Argentina).7. (1954).
- JOLIVET, R. "El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel". Sapiencia, 2, (1947), 68-77.
- LAVELLE, L. "Un journal métaphysique". En Le Moi et son Destin. (1936) Paris, Aubier.
- LELEU, M. "Le 'musicien submergé', Gabriel Marcel". Cahiers Charles Du Bos, 18, (mayo 1974), p. 17-24.
- MANERO MANERO, S. "El acceso a las presencias

- metaempíricas según el método de Gabriel Marcel".
Augustinus, VI (1961), 5-30.
- MESNARD, P. "Gabriel Marcel, dialecticien de l'espérance". Vie intel. juin, (1946).
- MERLEAU-PONTY. "'Etre et avoir". Vie intell. oct. (1936).
- MORANDO. "L'esistenzialismo cattolico di G. Marcel".
Rivista rosminiana di filosofia e di cultura, 506 (1936).
- OLIVERI, G. "La filosofia di G. Marcel". En Saggi filosofici, (1940) Milano.
- OSTERMANN, R. "Gabriel Marcel: the discovery of Being". En Modern Schoolman, Jan. (1954), XXXI.
- PARAIN-VIAL, J. "La méthode phénoménologique et Gabriel Marcel". En su libro Tendances nouvelles de la philosophie, (1978) Paris, Le Centurion.
- PECCORINI-LETONA, F. "Objetividad y problema en G. Marcel" Pensamiento, 14, (1958) ps. 45-63.
- "La intelección en G. Marcel". Pensamiento, 14, (1958) ps. 411-452.
- "G. Marcel y la ética de la situación". Crisis, 5, (1958).
- QUARRACINO, A. "La familia en el pensamiento de G. Marcel". Sapiencia, 12, (1957).

REBOLLO PENA. A. "El conocimiento en la filosofía de G. Marcel". Burgense, 3. Seminario de Burgos.

STEFANINI. L. "Critica costruttiva..." En Giornale di Metafisica, (1950).

THEVANEZ, P. "La philosophie de G. Marcel, une 'métaphysique de la Presence et de la fidelite'". Rev. phil. et theol. (1938), 26.

THIBON, G. "L'existentialisme de G. Marcel". Rev. de phil. (1947).

TILLIETTE. X. "Gabriel Marcel et l'autre royaume". En Jean Wahl et Gabriel Marcel. (1976) Paris. Beauchesne.

VALENTIE, M.E. "Ser y misterio en el pensamiento de Marcel". Norte (Tucumán), 2 (1952), 49-54.

VILLORO, L. "La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel". Fil. y Letras, (México), 15 (1948), 279-294.

WAHL. J. "Le Journal Métaphysique de G. Marcel". Revue de Métaph. et Mor. janviers-mars (1930), 77-90.
Reimpreso en Vers le concret, vid. sup.

2.3. Tesis

CANAS FERNANDEZ, J.L. Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel. Tesis doctoral. Universidad

Complutense. Madrid. (1988).

GINGRAS. T. Le mystère de la foi dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel. Tesis doctoral. Universidad de Montreal. Facultad de Filosofía. (1966) 352 ps.

MICELI, V. The Life of Community in the Philosophy of Gabriel Marcel. Tesis doctoral inédita. (1961) Fordham University, Bronx, N.Y.

ROJAS CORTÉS, J.J. Pedagogía existencialista. La antropología pedagógica de Marcel y Sartre. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona. (1982). Centre de Publicacions. Intercamvi Científic i Extensió Universitària.

SLATER, C.P. The question of evil in Marcel, some philosophical analysts and Saint Augustine. Tesis doctoral de filosofía. (1964) Cambridge (Massachusetts), Harvard University. 579 pgs.

Para una más completa bibliografía sobre la obra de Marcel:

LAPOINTE, F. H. y C. Gabriel Marcel and His Critics: An International Bibliography (1928-1976). New York-London. Garland Publishing Inc. Reference Library of the Humanities. vol. 57, 1977.

BLAZQUEZ CARMONA, F. "Ensayo bibliográfico de y sobre

Gabriel Marcel". Crisis, XXII, 1975, pp. 29-76.

Véase también la bibliografía incluida en:

BLAZQUEZ CARMONA, F. (1988): La filosofía de Gabriel Marcel. Madrid. Encuentro.

CANAS FERNANDEZ, J.L. (1988) Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel. Tesis doctoral. Universidad Complutense. Madrid.

3. Bibliografía complementaria

Algunas obras que se citan explícita o implícitamente en el presente estudio o que pueden iluminar su perspectiva.

ALEJANDRO, J.M. (1969): Gnoseología. Madrid. BAC.

ARATA, C. (1954): Lineamenti di un ontologismo personalistico. Milano. Comunità.

BAUDRILLARD, J. (1981): 8a ed. El sistema de los objetos México. Siglo XXI.

BEAUVOIR, S. de (1982) La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre. Barcelona. EDHASA.

BELANGER, G. (1965): L'amour chemin de la liberté. París. Ed. Ouvrières.

BLOCH, E. (1984): Entremundos de la historia de la

filosofía. Madrid. Taurus.

BOUTANG, P. (1973): Ontologie du secret. PUF. París.
ps. 524.

BOYTENDIJK, J. (1952): Phénoménologie de la rencontre.
Bruges.

BUBER, M. (1950): La vie en dialogue. París. Aubier.

BUBER, M. (1967): Yo y tú. Buenos Aires. Nueva visión.

CABA, P. (1950): Misterio del hombre. Madrid. Colenda.

CENCILLO, L. (1959): Experiencia profunda del ser
Madrid. Gredos.

CHASTAING. (1951): L'existence d'autrui. París. PUF.

CUETO, J. (1982): Mitologías de la modernidad.
Barcelona. Salvat.

DIAZ, C. (1980): Contra Prometeo. Madrid. Encuentros.

DIAZ, C. (1981): El puesto del hombre en la filosofía
contemporánea. Madrid. Narcea.

DIAZ, C. (1983): El sujeto ético. Madrid. Narcea.

DIAZ-MACEIRAS. (1975): Introducción al personalismo
actual. Madrid. Gredos.

DOMENACH, J. M. (1983): Las ideas contemporáneas.
Barcelona. Kairós.

- DUCCI, E. (1947): Essere e comunicare. Bari. Adriatica.
- DUFRENNE, M. (1968): Pour l'homme. Paris. Du Seuil.
- EBNER, F. (1935): Das Wort und die geistigen Realitäten.
- EBNER, F. (1963): Fragmente, aufsätze, aphorismes zu einer pneumatologie des wortes. Munich. Kösel.
- FINANCE, J. de (1973): L'affrontement de l'autrui. Roma. Università Gregoriana.
- FONTAN JUBERO, P. (1985): Los existencialismos, claves para su interpretación. Madrid. Cincel.
- FRMM, E. (1982): La revolución de la esperanza. 6a reimpr. Madrid. FCE.
- FROM, E. (1985): ¿Tener o ser?. 11a ed. Madrid. B.A.FCE.
- GAOS, J. (1947) Filosofía de la Filosofía e historia de la Filosofía. México.
- GAOS, J. (1962): De la filosofía. México.
- GILSON, E. (1973): La unidad de la experiencia filosófica. 3a ed. Madrid. Rialp.
- GOMEZ CAFFARENA. (1969): Metafísica fundamental. Madrid. Rev. de Occidenta.
- LACROIX, J. (1963): Historia y misterio. Barcelona. Fontanella.

- LACROIX, J. (1966): Psicología del hombre de hoy. Barcelona. Fontanella.
- LACROIX, J. (1973): El personalismo como anti-ideología. Madrid. Guadiana.
Prólogo de Carlos Díaz: "El personalismo en España".
- LAIN ENTRALGO, P. (1961): Teoría y realidad del otro. Madrid. Rev. de Occidente.
- LAIN ENTRALGO, P. (1978): Antropología de la esperanza. Madrid. Guadarrama.
- LAIN ENTRALGO, P. (1984): La espera y la esperanza. 2a.ed. Madrid. Alianza.
- LAVELLE, L. (1950): De l'intimité spirituelle. París. Aubier.
- LAVELLE, L. (1951): De l'ame humaine. París. Aubier.
- LAVELLE, L. (1961): La presencia total. Buenos Aires. Troquel.
- LEPP, I. (1963): Filosofía cristiana de la existencia. Buenos Aires. C.Lohlé.
- MACEIRAS, M. (1985): ¿Qué es filosofía? El hombre y su mundo. Madrid. Cincel.
- MARC, A. (1962): El ser y el espíritu. Madrid. Gredos.
- MARC, A. (1964): Dialéctica de la afirmación. Madrid.

Gredos.

- MARECHAL, J. (1926): Le point de départ de la métaphysique. París. Alcan.
- MARIAS, J. (1970): Antropología metafísica. Madrid. Rev. de Occidente.
- MOSCHETTI, A. M. (1964): L'irrazionale nella storia. Bologna.
- NEDONCELLE, M. (1942): La reciprocité des consciences. París. Aubier.
- NEDONCELLE, M. (1957): Vers une philophie de l'amour et de la personne. París. Aubier.
- NEDONCELLE, M. (1974): Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste. Louvain. Nauwerlaerts.
- PIAGET, J. (1970): Sabiduría e ilusiones de la filosofía. México. FCE.
- PIEPER, J. (1974): El descubrimiento de la realidad. Madrid. Rialp.
- PRINI, P. (1975): Historia del existencialismo. Buenos Aires. El Ateneo.
- RABADE, S. (1969): Estructura del conocer humano. Madrid. C. del Toro.
- RABADE, S. (1974): Verdad, conocimiento y ser. Madrid.

Gredos.

- RABADE, S. (1981): Método y pensamiento en la modernidad. Madrid. Narcea.
- RUIZ DE LA PENA, J. L. (1983): Las nuevas antropologías. Santander. Sal Terrae.
- SABADA, J. (1989): Lecciones de filosofía de la religión. Madrid. Mondadori.
- SAVATER, F. (1989): Ética como amor propio. Madrid. Mondadori.
- SARTRE, J. P. (1943): L'être et le néant. Paris. Gallimard.
- SARTRE, J. P. (1970): L'existentialisme est un humanisme. Paris. Nagel.
- SCHERER, R. (1972): Philosophies de la communication. Paris.
- SCHUTZ, CH. (1969): "El hombre como persona". Vveterium Salutis. II (I) 716. Madrid. Cristiandad.
- SCIACCA, M. F. (1947): La filosofía hoy. Barcelona. Luis Miracle.
- SCIACCA, M. F. (1958): El hombre, este desequilibrado. Barcelona. Luis Miracle.
- SOLER PUIGORIOL, P. (1966): El hombre ser indigente.

- Madrid. Guadarrama.
- THIELICK, H. (1985) Esencia del hombre. Barcelona. Herder.
- ULRICH, F. (1969): "El hombre y la palabra". Mysterium Salutis. II (I) 737. Madrid. Cristiandad.
- VATTIMO, G. (1986): Las aventuras de la diferencia. Pensar despues de Nietzsche y Heidegger. Barcelona. Península.
- VERGES, S. (1978): Dimensión trascendente de la persona. Barcelona. Herder.
- WAHL, J. (1956): Las filosofías de la existencia. Barcelona. Vergara.
- WAHL, J. (1966): La experiencia metafísica. Alcoy. Marfil.
- WILHWEMSEN, F. D. (1967): Métaphysique de l'amour. París. S. Paul.
- ZUBIRI, X. (1944): Naturaleza, Historia, Dios. Madrid. Ed. Nacional.
- ZUBIRI, X. (1980): Inteligencia sentiente. Madrid. Soc. de Estudios y Publicaciones.
- ZUBIRI, X. (1985): El hombre y Dios. Madrid. Alianza.