

## *La hermenéutica marceliana: sobre la distinción entre «problema» y «misterio»*

JOSÉ LUIS CAÑAS

«El conocimiento es el acceso al misterio del ser»

(López Quintás, 1963: 21)

Las primeras reflexiones filosóficas de Gabriel Marcel acerca de la exigencia ontológica le llevaron a la necesidad de enunciar una serie de interrogantes cuya solución previa le pareció esencial: ¿el ser es? ¿qué es el ser? ¿podemos conocer el ser? Sobre estos problemas, en efecto, no podemos llevar nuestra reflexión sin ver que se abre bajo nuestros pies un nuevo abismo de que «yo, que formulo este *problema*, debería poder mantenerme *fuera —más acá o más allá—* de ese mismo problema que formulo. En realidad está claro que no ocurre así... Sólo mediante una ficción el idealismo, en su forma tradicional, intenta mantener al margen del ser una conciencia que lo afirme o que lo niegue» (PA, 33)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Las obras de G. Marcel se citan bajo las siguientes siglas:

EA1: *Être et Avoir I (1928-1933)*, trad. Félix del Hoyo bajo el título de *Diario Metafísico*, Madrid, Guadarrama, 1969, 218 pp.

EA2: *Être et Avoir II*, trad. Fabián García-Prieto bajo el título de *Incredulidad y Fe*, Madrid, Guadarrama, 1971, 179 pp.

EO: «Existence et Objetivité», trad. José Rovira, Apéndice al *Diario Metafísico*, Buenos Aires, Losada, 1957, pp. 309-328.

FP: *Fragments Philosophiques 1904-1914*, Lovaina y París, Nauwelaerts-Vrin, 1964, 117 pp.

HC: *Les Hommes Contra l'Humaine*, París, La Colombe, 1951, 208pp.

JM: *Journal Métaphysique (1914-1923)*, trad. José Rovira bajo el título de *Diario Metafísico*, Buenos Aires, Losada, 1957, 329 pp.

M-B: *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, París, J. M. Place, 1977, 143pp.

No puede uno, pues, dejar de preguntarse a la vez: ¿quién soy yo, que pregunto sobre el ser? (EA1, 137, 212) ¿Qué cualidad tengo yo para realizar estas investigaciones? Aun admitiendo que yo sea ¿cómo puedo estar seguro de que soy?

Por el hecho de afirmar que la filosofía sea un conocimiento del ser ¿excluye el valor de la experiencia? Precisamente aquí radica la originalidad gnoseológica marceliana: en poner de manifiesto el carácter originario de la subjetividad, sin confundir el orden de lo vivido, de la experiencia, con el de la reflexión sobre la experiencia. Resulta hazaña imposible querer conocer estos problemas sin tener en cuenta las experiencias personales más allá de las expresiones intelectuales, teóricas.

El misterio ontológico, el misterio del ser, es uno de los temas más originales y más desarrollados de la filosofía de G. Marcel. Lo esbozó en el Diario Metafísico *Être et Avoir* (EA1), figura como núcleo central de *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (PA), y vuelve sobre el mismo en los escritos siguientes, sobre todo en la magna obra que lleva precisamente ese título: *El misterio del ser* (ME). Tal misterio, como señala al final de *Position et approches*, representa «el reducto central de la metafísica» (PA, 81), y la dimensión de lo misterioso no es otra que la del ser.

Efectivamente, a su investigación iban dirigidas las reflexiones metafísicas anteriores sobre la existencia humana, ya que «existir es participar en el ser», y la afirmación de la existencia plantea de inmediato la cuestión sobre el ser. Las preguntas que de continuo propone Marcel en sus escritos: ¿qué soy yo, si existe el ser, qué es el ser, expresan la implicación del preguntar ontológico en toda analítica existencial, y la pregunta sobre el ser está incluida en el mismo sujeto que cuestiona sobre su existencia. Así, toda su filosofía existencial lleva inexorablemente a una ontología. Además de *posicionamiento* —no en sentido espacial— del misterio ontológico, se accede a él por *approches concrètes*, es decir, que todos los intentos de profundizar en el mismo son simples *aproximaciones* hacia una meta inalcanzable. Y serán *concretas* porque el esfuerzo de ahondar en el ser se hará en base a la experiencia vital de la existencia individual.

ME: *Le Mystère de L'Être*, trad. M.<sup>a</sup> Eugenia Valentí bajo el título de *El Misterio del Ser*, Barcelona, Edhasa, 1971, 311 pp. (Conferencias Univ. de Aberdeen, 1950/1951).

PA: *Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique*, trad. José L. Cañas bajo el título de *Aproximación al misterio del ser*, Madrid, Encuentro, 1987, 90 pp.

PI: *Presence et Immortalité (1938-1943)*, París, Flammarion, 1959, 235 pp. (Tercer diario metafísico. Contiene además *L'Insondable*, pieza inacabada de marzo-1919, pp. 195-234).

RI: *Du Refus à l'Invocation*, trad. Alberto Gil bajo el título de *Filosofía Concreta*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, 283 pp.

Sin forzar mucho las cosas podemos bosquejar ya una expresión que nos defina el quehacer filosófico de la dispersa obra marceliana: la filosofía sólo es verdaderamente tal cuando desemboca en el misterio del ser. Quizá, incluso la filosofía —como ciencia del espíritu— sea el mismo sentido del misterio, y se distinga de las ciencias propiamente dichas —ciencias de la naturaleza— en que estas sólo conocen problemas. Y ahora es preciso insistir en la distinción clave entre *problema* y *misterio*.

Parece seguro que esta distinción se encuentra ya en Pascal y en Kierkegaard. Sin embargo, está bastante claro que Marcel la descubre por propia cuenta. Fue precisamente cuando preparó la conferencia «Position et approches...», que pronunció en Marsella en el año 1933. Esta distinción se le presentó en ese momento a su espíritu como una especie de *clave*, que le daba explicación cabal a todo lo que había escrito hasta entonces, y venía a sellar su desarrollo filosófico posterior (M-B, 69). Marcel no dudó en afirmar la fórmula pascaliana según la cual seríamos incomprensibles a nosotros mismos sin el misterio. El misterio nos es inherente y, en cierta manera, tenemos necesidad de él. Esta idea también aparece en uno de los textos dramáticos más interesantes que escribió, *El Iconoclasta*. Pero con el paso del tiempo, tuvo ocasión de constatar que podía ser falseada, degradada en toda su riqueza, y que en el momento en que se la convertía en una especie de eslogan, perdía su sentido.

En realidad esta distinción representa el eje sobre el que gira todo su esfuerzo por ahondar en la metafísica del ser<sup>2</sup>. A simple vista la definición que hace del misterio es un tanto imprecisa: «Un misterio es un problema que avanza sobre sus propios datos, que los invade, y que se rebasa por eso mismo como simple problema» (PA, 38). Y en *Être et avoir* puso en parte esta definición: «Vemos pues, cómo el problema del ser invade *sus* propios datos y penetra en el mismo interior del sujeto que lo plantea» (EA1, 145, 156). Aunque tomada de la teología, la terminología del misterio se adapta a esta metafísica del ser —nos dice al principio Marcel— y por eso no debe sorprender. Sustituye a lo que había llamado «lo inverificable» (JM, 35-40), aplicado a la realidad ontológica y sobre todo «al Inverificable absoluto» o Dios.

Ya antes<sup>3</sup> había dado la explicación de esta definición inicial de la diferencia entre un problema y un misterio: un problema es algo que yo encuentro, que hallo entero ante mí, y que por ello mismo puedo dominar y reducir; mientras que un misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido (engagé) y, por tanto, sólo es pensable *como una esfera en la que la distinción del en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial*. Mientras que un pro-

<sup>2</sup> Misterio y Metaproblemático son dos nociones equivalentes para Marcel: «El misterio es lo metaproblemático» (EA1, 138).

<sup>3</sup> El esbozo sobre la distinción entre problema y misterio puede verse en (EA1, 124-128, 144-149; ME, 164; PA, 28-37-54-55).

blema auténtico está sometido a una cierta técnica en cuya función se define, un misterio trasciende a toda técnica concebible (EA1, 145).

La diferencia nuclear, pues, está marcada en la distinción de lo que es en mí y lo que está delante de mí<sup>4</sup>. Lo que caracteriza esencialmente el problema es que está ante mí, algo que es objetivo y exterior a mí, sometido además a una cierta técnica o un procedimiento razonador mediante nociones conceptuales. La actividad intelectual, por conceptos abstractos, nos coloca indefectiblemente frente al objeto, siguiendo el pobre esquema *sujeto-objeto*. Por eso objetivar es lo mismo que problematizar. Cuando nos tomamos a nosotros mismos como objeto de nuestra reflexión en realidad no es posible que lleguemos a conocernos, porque la inteligencia no penetra a través de los conceptos en nuestra realidad íntima y total. Cuando la inteligencia hace del ser un objeto lo problematiza, lo vacía de contenido y lo coloca frente a sí sin penetrarlo.

El misterio significa, al contrario, lo que es en nosotros, designando el hecho de hallarnos implicados y como *envueltos* en él, forma en nosotros un ámbito envolvente. El sujeto pensante está envuelto en el ser y lo afirma inmediatamente, trascendiendo la oposición de sujeto y objeto. De ahí se sigue que un misterio no pueda ser representado, porque esto equivaldría a objetivarlo. Está situado en una zona profunda de realidad, que Marcel llama lo *metaproblemático* (EA1, 138). Sin embargo, no es lo incognoscible, ni tampoco lo insoluble lo que define el misterio. En el campo de lo científico podemos ver que hay muchos problemas todavía no resueltos (lo incognoscible es «el límite de lo problemático») pero todos ellos admiten solución con el progreso de la ciencia. La zona de lo misterioso es de otro orden cualitativo de conocimiento no objetivamente. La actitud del espíritu frente al misterio es muy distinta; se llega a él no por la vía lógica, sino por continuas aproximaciones hasta el reconocimiento del mismo mediante ciertas experiencias concretas y un esfuerzo reflexivo. La tarea de la metafísica puede definirse como «una reflexión dirigida hacia un misterio» (PA, 37).

La zona del misterio es muy amplia y abarca el ámbito de realidades recónditas que muchas filosofías han considerado, y consiguientemente degradado, como meros problemas. Marcel cita, entre otros ejemplos, el tema del mal, las relaciones del cuerpo y el alma, la libertad, etc. Pero no se puede trazar «una línea demarcatoria entre el problema y el misterio, pues un misterio colocado ante la reflexión tiende a degradarse inevitablemente en problema». Así, el tema del mal es un problema cuando se lo considera como un accidente sobrevenido por causas mecánicas, y el observador lo contempla desde el exterior. Sin embargo, el mal es un misterio y se lo capta existencialmente

<sup>4</sup> El misterio no es un acontecimiento objetivo (ME, 162-164) ni tampoco se identifica con el secreto, que pertenece más bien al orden del tener (EA1, 179). Más bien es conocido por un acto de reflexión segunda, que puede ser disponibilidad, recogimiento, etc. (EA1, 146).

como tal en la medida en que me hace sufrir; estoy implicado en él y no puedo considerarlo objetivamente. La libertad es un misterio, puesto que radica en el fondo del pensamiento que intenta concebirla. Y, de igual modo, la cuestión de la unión del alma con el cuerpo se resiste a todo pensamiento objetivante y sólo se capta por una experiencia inmediata de presencia.

El conocimiento y el amor son también misterios, porque no es posible hacer abstracción de que yo soy quien conozco y amo (EA1, 162). En realidad estos misterios son sólo aspectos de un único misterio fundamental, el misterio del ser<sup>5</sup>. Es evidente que el ser no es un problema, porque no es un objeto ante mí. Yo mismo soy un ser, participo en el ser, de suerte que estoy incluido en la pregunta que planteo. Es imposible separar la pregunta: ¿qué es el ser? de la pregunta: ¿quién soy yo?, que me pregunto acerca del ser. Esta es incluso la pregunta decisiva, porque solamente en *mi participación* en el ser, que funda mi ser y me constituye en yo, puedo comprender el ser.

Las palabras «presencia», «distancia» y «participación», que de continuo aparecen en el lenguaje marceliano, designan precisamente la naturaleza particular de su *sensualidad* que trascienden, de entrada, la explicación psicológica de la misma. «La prioridad de lo existencial sobre lo ideal se refiere indefectiblemente al ser encarnado, es decir, al ser en el mundo» (RI, 32). Este reconocimiento de lo existencial irreductible, punto de partida concreto hasta el máximo por la «morsure du réel» (RI, 79), nos introduce directamente en el «misterio ontológico» donde la expresión «position» es, sin duda, uno de los resultados más originales e interesantes del pensamiento de Gabriel Marcel. La falsa *posición* que altera profundamente la realidad es para Marcel la exorbitación de la categoría del «haber» —posición espacial—, más allá de sus límites legítimos, en perjuicio de los del «ser»<sup>6</sup>.

Para llegar a la captación de este misterio ontológico, o del «ser como principio de inexhaustividad» (EA1, 126), Marcel se encuentra con la necesidad de tener que elaborar un procedimiento metodológico especial: «quizá la vía más directa para llegar a representarse el misterio consiste en mostrar la diferencia de tono espiritual que separa al objeto de la presencia» (ME, 159).

#### APROXIMACIONES CONCRETAS AL MISTERIO DEL SER

Pero no podemos entender correctamente el método de Gabriel Marcel sin pasar forzosamente por el análisis detallado de una de sus obras más or-

---

<sup>5</sup> «La expresión misterio del ser, misterio ontológico, como opuestas a problema del ser, problema ontológico —escribe el 22-X-1932 en su segundo diario— me ha venido hoy bruscamente. Me ha iluminado» (EA1, 124).

<sup>6</sup> Sobre la idea *posición*, además de PA, véase EO, 315-316; EA1, 144, etc.

gánicamente logradas e interesantes de toda su amplia creación: *Position et approches concrètes du mystère Ontologique* (PA)<sup>7</sup>.

Como primera aproximación existencial-concreta Marcel parte de la descripción de un mundo en el que la idea de *función* está desorbitada, extrapolada más allá de todo límite razonable. Un mundo donde el hombre ha quedado reducido a un conjunto de funciones: trabajador, consumidor, productor,... «funcionario». Esta es la deshumanización que denuncia Christiane, la protagonista de «Le monde cassé». Pero su denuncia no la hace partiendo de una intuición o una idea abstracta, sino de una vivencia concreta, la que supone todo encuentro, toda relación de ser a ser, entre dos personas.

Las filosofías de la abstracción son las causantes de que el individuo aparezca a sus propios ojos y a los de los demás como un «haz de funciones»; funciones vitales (comer, dormir...), psicológicas (ver, oír,...) y sociales (consumidor, empleado,...). ¿Qué otra cosa es, por ejemplo, un empleado o un obrero sino una máquina que «funciona», que es «comprobada» por el médico, «repasada» ocasionalmente en la clínica, «dada de baja» en la muerte y después asentada como «pérdida»? (PA, 25-26). La razón de esta desvalorización humana, que es a la vez causa y razón de su desesperación, está en el hecho de que el hombre actual ha perdido el sentido para el ser y confunde su *ser* con su *vida*, su *ser* con su *tener*.

De cualquier otra forma el título de «Misterio Ontológico» pudiera dar a entender que esta obra trata de una búsqueda solamente especulativa. Nada más lejos de la realidad. En el ánimo de Marcel estuvo siempre el rechazar enérgicamente la división entre lo metafísico y lo humano. Para él lo más metafísico era lo más humano, y lo más humano lo más real. Por eso trató de instalarse en el *ser*, pero no mediante una intuición privilegiada (camino seguido por otros filósofos), sino más bien encaminándose de una forma cada vez más lúcida, por vía de «aproximaciones concretas», haciendo *experiencias concretas*, como amar, ser fiel, ser y hacerse amigo, admirarse,... saber gozar y soñar. Es decir, dar peso ontológico a las realidades más humanas y cotidianas que están al alcance de la mano de todos los hombres. De este modo el *ser* baja del Olimpo de unos pocos privilegiados filósofos, para encarnarse en la vida diaria de cada hombre. Este sería el sentido genuino de la expresión «misterio ontológico» según Marcel.

Metodológicamente hablando aquí entra en juego lo que Marcel llamó «*la reflexión segunda*», nervio de su esfuerzo filosófico, que le permitió ascender una y otra vez de nivel epistemológico resolviendo las dudas y objeciones que

<sup>7</sup> De ella dijo Paul Ricoeur que junto con el ensayo «Existencia y Objetividad», constituyen los dos manifiestos metodológicos de Gabriel Marcel. Y Prini afirma que «con ella se inaugura el segundo y más fecundo período de la filosofía de Marcel» (1984: 90). Véase mi traducción (1987) publicada por Ediciones Encuentro, Madrid, 90 pp.

él mismo iba planteándose<sup>8</sup>. La solución a estas objeciones le viene siempre de la superación del nivel de conocimiento objetivista, al nivel del conocimiento supraobjetivo (nivel de la presencia, del recogimiento, de la disponibilidad, del misterio ontológico...). Confundir ambos niveles conduce al hombre a la traición de la realidad, a la renegación de los demás, a la desesperación personal. Por eso estas reflexiones se dirigen al hombre concreto, porque a Marcel le preocupa enormemente su envilecimiento. Y para sacarle de esta dialéctica reduccionista, no hay otro camino que identificarle con el ser y con el misterio ontológico.

El mismo enunciado de «misterio ontológico» le parece a Marcel escandalizante incluso para los mismos filósofos. Sin embargo, confiesa que no encontró otro mejor para expresar lo que quería decir. La época de 1933 se caracterizaba para él por algo que podría llamarse desorbitación de la idea de función, donde el individuo tendía a aparecerse ante sí mismo y también ante los demás como un simple haz de funciones. Y nos pone un ejemplo de la existencia cotidiana: la vida o la realidad interior de un empleado del «metro»: el hombre que abre y cierra las puertas, o el que pica los billetes. Hay que reconocer que todo concurre para determinar la identificación entre este hombre y sus funciones. Tantas horas están consagradas a tales funciones. El sueño es también una función más que hay que cumplir para poder llevar a cabo las otras funciones. Y lo mismo ocurre con el ocio y el descanso. Se somete al individuo, como a un reloj, a verificaciones periódicas. La clínica aparece entonces como una casa de control o como un taller de reparaciones. Y así también, desde este punto de vista del funcionamiento, son considerados problemas como el control de natalidad. «Incluso la muerte aparece aquí, desde un punto de vista objetivo y funcional, como la puesta fuera de uso, como lo inutilizable, como el *desecho* puro» (PA, 21-26).

Pero en un mundo centrado en la idea de función la vida está expuesta a la desesperación, desemboca en la desesperación, porque en realidad ese mundo está vacío. En un mundo así la *exigencia ontológica*, la exigencia de ser, se ha extenuado. La capacidad de admiración se ha atrofiado. Sin embargo —apuesta Marcel—, «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—... y quizá esta misma exigencia sea ya, en cierto grado, una participación por rudimentaria que sea» (PA, 30).

<sup>8</sup> La expresión *reflexión segunda* aparece por primera vez a lo largo de la segunda parte del *Diario Metafísico*. A partir de entonces podemos distinguir netamente en su obra un vocabulario específico para diferenciar una reflexión primaria de otra secundaria. Para la *reflexión primaria* emplea también las expresiones de: reflexión crítica y polémica, reflexión analítica, pensamiento reductor. Y para la *reflexión secundaria*, mucho más rica, emplea variadas calificaciones: reflexión de segundo grado, reflexión a la segunda potencia, reflexión reconstructora, reflexión recuperadora, reflexión segunda, reflexión superior, reflexión filosófica, reflexión más profunda, reflexión metafísica, etc. (véase el vocabulario de Plourde, 1985: 436).

Definir precisamente qué quiere decir la palabra ser<sup>9</sup> es algo extremadamente difícil. Solamente procede acercarse por vía de aproximaciones: «El ser es aquello que se resiste —o sería aquello que se resistiría— un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y que tratara de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo» (PA, 30). Siempre es posible que la filosofía se niegue a tomar en cuenta la *exigencia ontológica*: y justamente hacia esa abstención es hacia donde ha tendido el pensamiento moderno en su conjunto. Por un lado, mediante una actitud agnóstica, por otro lado mediante una actitud crítica idealista, que «tiende hacia un relativismo o hacia un monismo de lo universalmente válido que ignora lo personal bajo todas sus formas, que ignora lo trágico, que niega lo trascendente y pretende reducir todo a expresiones caricaturescas». Esa filosofía hace continuamente hincapié en la actividad verificadora y acaba ignorando esta presencia, esta realización interior de la *presencia* en el seno del amor, que trasciende infinitamente toda verificación concebible, ya que se ejerce en el seno de un inmediato situado más allá de toda mediación pensable (PA, 31-32. Adaptado).

Las tendencias de las filosofías abstractas (racionalismos, empirismos, idealismos) se inclinan hacia regiones en donde parece que lo existencial y lo trágico hubiera desaparecido pura y simplemente, se hubiera volatilizado al contacto con el pensamiento abstracto, sobre todo en los idealismos. Porque ignoran la persona, y la sacrifican a un principio anónimo de interioridad pura, y se revelan incapaces de abrazar estos datos trágicos de la vida humana. Es decir, una actitud íntimamente solidaria con el rechazo de la exigencia ontológica, que conduce al hombre a la *desesperación*.

La desesperación, la traición, el suicidio, serían efectivamente consecuencias manifiestas de una voluntad de negación del ser. A ellas dedica Marcel su atención a lo largo de interesantes análisis, poniendo claramente de manifiesto que no son meros estados psicológicos de la persona, sino verdaderas actitudes negadoras de la metafísica y las experiencias trascendentes.

«Cuanto más tienda a desaparecer el sentido de lo ontológico en una persona —escribe—, más limitadas le resultarán sus pretensiones técnicas, hasta alcanzar una especie de poder cósmico, porque cada vez será menos capaz de interrogarse sobre los títulos que pueda tener para ejercer ese poder» (PA, 58). Es decir, cuanto más aumenta la desproporción entre las reivindicaciones de la inteligencia técnica, tanto más irán exacerbándose las posibilidades permanentes de desesperación en el fondo de esa inteligencia. En este sentido, realmente hay una correlación dialéctica íntima entre un optimismo del progreso técnico y una filosofía de la desesperación que dimana de él casi inevitablemente.

<sup>9</sup> El ser para Marcel no es un mero concepto o una mera idea. Es, por el contrario, lo más concreto y lo más lleno de vida que existe.

Sin embargo, la esperanza aparece como la prolongación en lo desconocido de una actitud arraigada en el ser. Por donde sus afinidades no son con el deseo sino con la voluntad. ¿No podría, entonces, definirse la esperanza como una voluntad libre que se aplica a lo que no depende de ella?

Es aquí donde intervendría la noción de *fidelidad creadora* (PA, 63), noción tanto más difícil de ceñir y sobre todo de precisar conceptualmente cuanto que encubre una paradoja insondable, cuanto que está en el centro mismo de lo meta-problemático<sup>10</sup>. Es importante observar que hay metafísicas donde parece difícil salvar la fidelidad porque se corre el riesgo de interpretarla como una rutina, como una observancia en el sentido peyorativo de la palabra, como una salvaguardia mantenida arbitrariamente *contra* el poder de renovación que es el espíritu mismo. Sin embargo, «la fidelidad es en realidad lo contrario de un conformismo inerte; es el reconocimiento activo de una cierta permanencia ontológica» (PA, 64). Se refiere siempre a una presencia<sup>11</sup> o a algo que puede y debe mantenerse en nosotros y ante nosotros como presencia, pero que *ipso facto* puede también perfectamente ser olvidada, desconocida, obstruida, y aquí vemos reaparecer de nuevo la sombra de la traición y de la desesperación.

Esta original fórmula (*fidelidad creadora*) marceliana encierra en sí misma una paradoja igual que la fórmula bergsoniana de «evolución creadora». Si uno piensa en la evolución, no piensa en la creación, e inversamente, cuando pensamos en la fidelidad, pensamos en la persistencia, en la conservación, no en la creación. Sin embargo, esta fórmula es central en todo el pensamiento marceliano. Tal y como él la concibió hacia los años 30 a propósito de unas reflexiones que hizo sobre la noción de «promesa-obligada», esta fórmula le dio la clave para interpretar muchos fenómenos interpersonales, e incluso, en el orden práctico, de ayudar a otros seres a vivir.

La fidelidad no consiste en una simple constatación. Un ejemplo: suponemos que alguien sale para un largo viaje y tiene que confiar su hijo a un amigo... Para este amigo la fidelidad no consistiría en devolver al niño, cuando su padre vuelva, exactamente igual que se lo entregó. Deberá tomar iniciativas en orden a su educación. Lo contrario sería tomar al niño como a un objeto que hay que devolver... Es decir, esta noción de *iniciativa creadora* como expresión de la fidelidad es el misterio de la persona humana. Hablamos de iniciativa, no de productividad. En el niño del ejemplo no se trata so-

<sup>10</sup> Por primera vez en la obra de Marcel aparece este matiz tan aclarativo de la fidelidad: «creadora».

<sup>11</sup> Para hacer ver la diferencia que separa el objeto y la presencia, Marcel cita ejemplos de la experiencia cotidiana. He aquí un texto de *El Misterio del ser* sumamente clarificador: «Suponemos que hay alguien en el cuarto donde estamos. Puedo mirarle, hablarle, tocarle y, sin embargo, no está presente. Este hombre que tenemos tan cerca nos resulta infinitamente más lejano que un ser querido que se halle a mil leguas de distancia o que ni siquiera pertenezca ya a este mundo. Es que el hombre que tenemos al lado carece de presencia» (ME, 159-160).

lamente de respetar en él su crecimiento evolutivo, sino de ayudarle y contribuir a ese crecimiento (M-B, 84. Adaptado).

Cuando decimos que un ser nos es dado como presencia o como ser, (equivale a lo mismo, pues no hay un ser para mí si no es una presencia), ello significa que no podemos tratarlo como si estuviera simplemente puesto ante nosotros; se da una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que uno pudiera tener de él; tal ser no está solamente ante mí, está también en mí; o, más exactamente, estas categorías quedan superadas, pierden su sentido. Grande será la tentación de pensar que esta presencia efectiva no puede ser más que la presencia de un objeto; pero con ello volvemos a caer más acá del misterio, en el plano de lo problemático (PA, 67-69. Adaptado).

En fin, concluye Marcel, no se pueden disimular ni por un instante las dificultades de todo orden con que tropieza una filosofía de este tipo. Tal filosofía se halla inevitablemente ante una alternativa inquietante: o bien tratará de resolver esas dificultades, de darles solución, y caerá entonces en los excesos del «objetivismo»; o bien, simplemente dejará subsistir tales dificultades colocándoles la etiqueta de «misterios».

Entre estos dos escollos pensamos que existe una *vía media*, un camino estrecho, difícil y peligroso que es el que Marcel ha tratado de encontrar. En este ámbito sólo se puede proceder por llamadas y si algunas conciencias responden, no la conciencia en general, sino este ser, aquel ser concreto, entonces es que existe verdaderamente un método, un camino. Pero ese camino sólo puede descubrirse por el amor que, como ya dijo Platón, sólo para él se hace visible. Y aquí aparece un carácter, más profundo quizá que todos los otros, de esa realidad meta-problemática que intentamos encontrar.

## DOS NIVELES DE REALIDAD

Con la perspectiva ganada al hilo del análisis de estas aproximaciones al misterio del ser, gracias a la distinción entre «problema» y «misterio», metodológicamente nos hallaríamos ante la necesidad de distinguir en la obra marceliana dos niveles de realidad ampliamente distintos: el nivel de los objetos, de las cosas objetivables, y el nivel del espíritu, de las personas, de las realidades trascendentes.

Sin duda, piensa Marcel que el mayor obstáculo interpuesto en nuestro camino para poder llegar a este nivel de realidades personales trascendentes es el que proviene «de la disposición que nos lleva a transferir determinaciones y categorías válidas para el mundo de los objetos a un dominio que nos las admite» (ME, 169), es decir, confundir ambos niveles es dar un paso en falso. Y ello es así, en gran medida, por la inercia del pensamiento<sup>12</sup>, por la

<sup>12</sup> Véase Bagot (1958: 29-31).

seguridad que ofrece el mundo de los objetos frente al mundo superobjetivo. Pero aquí está el error metodológico más grande: confundir estos dos niveles de realidad, ampliamente distintos uno del otro, y, como consecuencia, reducir las personas a cosas, a objetos. De ahí la necesidad de una crítica al concepto de objetividad, según vimos ya en la introducción.

Sin embargo, la actividad filosófica ha de estar continuamente en suave tensión para librarse de este error metodológico reduccionista. Necesita, dice Marcel, una conversión. «Lo que se nos pide es liberarnos de cierto esquematismo temporal que en realidad sólo es aplicable a las cosas y a nosotros mismos en la medida en que somos asimilables a cosas... Debemos reconocer que, en tanto no somos, en tanto rehusamos dejarnos reducir a la condición de cosas, pertenecemos a una dimensión enteramente distinta del mundo, a una dimensión que puede y debe llamarse supratemporal [...] Debemos reconocer que por encima de nosotros existe literalmente una realidad viva, sin duda incomparablemente más viva que la nuestra, y a la que pertenecemos ya en la medida en que nos liberamos de los esquematismos de que hablé [se refiere a las cosas]. El inmenso servicio que debiera podernos ofrecer la Filosofía sería despertarnos cada vez más, desde este lado de la muerte, a esa realidad que nos envuelve seguramente por todas partes» (ME, 306-307).

La evidencia de esa otra realidad será entonces más patente aún que el mundo de los objetos. A pesar de todo, no podemos dejar de reconocer que permanecemos en un camino difícil y sembrado de obstáculos, al cual sólo podemos acceder por vía de aproximaciones concretas y de paciente espera, pero, al fin, espera que se convierte en esperanza: en este camino «tenemos la esperanza de ver brillar un día esa luz eterna que no ha dejado de alumbrarnos desde que estamos en el mundo, esa luz sin la cual, podemos estar seguros, jamás nos hubiéramos puesto en camino» (ME, 308). Realidad superior que nos envuelve por todas partes, «ante la cual, por nuestra condición de seres libres, tenemos el tremendo poder de rehusarnos sistemáticamente» (ME, 307).

Sin salirse, por tanto, del dominio de la experiencia íntima del nivel supra-objetivo y supra-temporal, Marcel va perfilando su *método* que consiste en plantear una cuestión, desbrozarla y asediarla poco a poco, por aproximaciones concretas, cada vez más estrechamente. Y ya en el centro del asunto, elevarla del nivel «objetivista» al nivel «personal». Este método «en una filosofía concreta como esta implica el *ejemplo*, no como un simple recurso auxiliar sino como procedimiento esencial» (ME, 100). Marcel lo emplea siempre que quiere aclarar alguna idea abstracta, y a propósito del ejemplo en filosofía, pone el siguiente ejemplo: «Espontáneamente nos inclinamos a tratar la existencia como el hecho de que una cosa esté aquí, pero que al mismo tiempo puede no estar aquí ni en ninguna parte, y por tanto, en ese orden son posibles todas las vicisitudes, todos los desplazamientos, todas las destrucciones. Pero si mi atención se concentra sobre este simple hecho: yo existo, o este

otro: tal ser que amo existe, la perspectiva cambia; existir ya no quiere decir sencillamente estar aquí o estar en otra parte, y probablemente quiere decir *transcender* en forma esencial la oposición del aquí y del otra parte» (ME, 191-192).

El objeto, la cosa, es lo que no cuenta con nosotros y aquello para lo que nosotros no contamos. Por el contrario, sólo nos dirigimos en segunda persona a quien está considerado como susceptible de respondernos de alguna manera, aunque esta respuesta puede no traducirse en palabras; la forma más pura de la comunicación puede encontrar acogida en algo que no se deja asimilar más que muy imperfectamente a una palabra pronunciada, es un aflujo misterioso, una inefable pacificación. «Cuando yo hablo de algo (y de alguien) en tercera persona, lo trato como independiente, como ausente, como separado... tenemos la tendencia a tratar a la realidad, el universo, como un tercero con respecto al diálogo que sostenemos con nosotros mismos» (JM, 141-142).

Cuando determinamos a otro como un *él*, en tercera persona, le tratamos como esencialmente ausente; es su ausencia lo que nos permite objetivarle, razonar sobre él como sobre una naturaleza cosificable o una esencia dada. Pero hay una presencia que es también un modo de ausencia. Podemos comportarnos frente a alguien como si estuviese ausente. Y esto podría ser ilustrado con ejemplos tomados de la vida cotidiana. «Encuentro en el tren a un desconocido; hablamos del tiempo... Pero puede ocurrir que entre el otro y yo se anude un cierto 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 "tu también" cobran aquí un valor completamente esencial. Literalmente, comunicamos; el otro deja de ser para mí alguien de quien yo discurro conmigo mismo; cesa de estar insertado entre yo y mí mismo» (RI, 45). En suma, hablando con rigor, no se puede entrar en comunicación con el objeto, se entra en comunicación sólo con la persona: aquí no vale el esquema sujeto-objeto, vale el esquema *persona-persona*.

Visto desde esta perspectiva, el método marceliano no es sino una invitación a sustituir el método objetivista de pensamiento por un método de compromiso personal, que sepa captar el ser como algo «in-objetivo» y no haga filosofía de *objetos*, sino de *presencias*. Es en este sentido donde el pensamiento de Gabriel Marcel, más que un sistema, se patentiza como un movimiento hacia el logro del ente superobjetivo, hasta el punto de poder hablar de «verdadera *objetividad metafísica*» (Prini, 1984: 93).

El método, por tanto, se convierte quizá en el aspecto más característico de la filosofía de Gabriel Marcel. Su Filosofía se construye por una especie de espeleología mental que nos hace descubrir lo más profundo de nuestro ser: los valores de la persona humana, nuestra participación en el ser, nuestra unión al mundo, nuestra «comunidad» con los demás... Ya no se trata de cons-

truir un sistema de verdades lógicamente concatenadas entre sí, que se deduzcan a partir de ciertos principios indemostrables, como las filosofías racionalistas. Tampoco se trata de un sistema idealista, principalmente el sistema hegeliano que absorbe a la persona humana concreta en el abstracto Absoluto. Sabemos que esta reacción de Marcel fue provocada por las duras experiencias de su vida, en especial la guerra del 14. ¿Qué sentido tiene una filosofía ajena al destino del hombre, a sus valores, inquietudes y aspiraciones? ¿Qué función tiene una filosofía ajena al drama de la existencia humana?

Si bien el hombre no es objeto, puede tratar al otro como tal, y puede tratarse a sí mismo como tal y creerse tal: «Vamos en línea recta —escribe Marcel— hacia la puesta al desnudo de la condición humana y de sus implicaciones. Pero lo propio de esta condición humana consiste en que no es asimilable a una estructura enteramente objetiva y preexistente que hubiera que descubrir. La condición humana, cualesquiera que sean los fundamentos en que se apoye, aparece dependiente del modo mismo como ella se comprende» (HC, 74). El hombre depende en muy amplia medida de la idea que él se hace de sí mismo, y esta idea no puede ser degradada sin ser al mismo tiempo degradante. Ya entrevemos al hilo de estas reflexiones que la esencia del hombre es la *libertad*, que tiene la doble posibilidad de transformar el ser en haber y de convertirlo o transmutar el haber en ser.

El ser y el haber no se yuxtaponen. Todo lo que es del orden del ser puede ser objetivado y caer en el haber. El mundo ya no es, entonces, más que un aglomerado de objetos útiles o nocivos. Este proceso de objetivación no tiene unos límites precisos: el hombre es necesariamente llevado a considerar su cuerpo como uno más de los objetos del mundo, a objetivizar sus deseos y sus sentimientos en relaciones interobjetivas, ellas mismas concebidas como cosas. Sin embargo, vivir en el haber es vivir en lo abstracto, puesto que no nos preocupamos más que del único aspecto del ser que nos es útil. Pero este objeto abstracto parece arrancado al ser. En este caso el ser se objetiva —es decir, rehúsa una actividad superior— por un acto, y es un acto lo que paradójicamente tiende a transformar en cosas los seres sobre los que se ejerce (JM, 273-275).

La libertad que caracteriza al hombre implica la posibilidad de perderse en el haber, es decir, en un mundo que tiende hacia la objetividad total sin llegar nunca a alcanzar aquello que más le interesa por entero. El mundo de los objetos se nos presenta como previamente descontado de una riqueza creadora que pertenece al terreno de lo imprevisible y de lo inverificable.

Resumiendo, el *método racionalista* de la *duda* cartesiana no es válido porque la duda es un dato primordial de nuestra conciencia: surge sólo en un segundo momento como una reacción provocada por la desconfianza absoluta. La duda no es real ni posible, y además traiciona la conciencia que tenemos de nuestra contingencia y de nuestra gravitación en torno a un centro absoluto del ser.

Tampoco sirven ni el *método idealista*, con su universal abstracto, ni el *método empirista*, por su negación de lo universal y porque quita de la experiencia lo que en ella hay de invención y de iniciativa creadora. Su gran error estriba en considerar la experiencia como una serie de datos caóticos y no como la aspiración que hay que conquistar continuamente. Tanto idealismo como empirismo, pues, también traicionan la realidad humana.

Estos escollos quedan salvados, de una vez, en el método marceliano que, según una clásica interpretación de Mme. Parain-Vial, podemos reunir en tres actividades graduales y complementarias: la admiración, la reflexión y la exploración<sup>13</sup>. Nos viene a decir lo siguiente Parain-Vial:

En primer lugar, surge en el filósofo una admiración natural ante las cosas. La *admiración* es una especie de tensión entre el todo del ser que se contempla y el todo del ser contemplado. Es una fuerza, un salto del espíritu para elevarse a lo más íntimo de una persona o de una obra. Es, en suma, el origen y principio de la indagación filosófica como ya vieron los griegos.

Pero el espíritu no se contenta con la sola admiración. Para la filosofía es necesaria la *reflexión*. Por ello el yo se pone en comunión consigo mismo y con los demás. Hay dos clases de reflexión: una objetivante, propia de la ciencia, y otra metafísica que, ejerciéndose sobre la primera, descubre su carácter parcial y restablece la comunión con el ser rota por aquélla. Es la *reflexión segunda*, auténtico método de todo el quehacer filosófico marceliano, según hemos visto.

El último paso sería la *exploración* que, a la luz de la reflexión segunda, procede por sondeo de situaciones concretas, por aproximacionse, nos descubre el sentido de nuestra vida y los valores absolutos: nos abre a la trascendencia. Reflexionar «a la segunda» es entrar en diálogo con realidades profundas. Mientras se mantenga la oposición entre reflexión y espontaneidad vital no se podrá llevar a cabo una auténtica Filosofía existencial, fruto de una reflexión segunda, recuperadora de la inmediatez de vivencia con lo real.

Naturalmente, se dan grados diversos en la reflexión, pero lo importante es precisar de dónde arranca ese poder de dominio sobre amplios campos de visión que es quien posibilita la capacidad reflexiva. No hay otro punto de partida que la percepción de las realidades profundas, que al desbordar el espacio y el tiempo fundan una lejanía y una proximidad, a la vez, con lo trascendente. La «reflexión segunda» marceliana no aleja, sino ahonda; se separa de lo superficial, para ganar el ser en el plano decisivo de las realidades profundas.

Lejos de estar definido por un conjunto de cualidades, el ser del hombre trasciende la oposición «del yo y el ante mí». Lo cual no puede comprenderse más que si la esencia del ser es capacidad de enriquecimiento, es decir, con-

<sup>13</sup> Parain-Vial, 1969: 43 y ss.

ciencia, apertura. Existir es estar en relación con otros seres distintos de uno mismo. «El para sí no puede ser entendido sino como participación: existir es coexistir» (PI, 162). El ser no es una yuxtaposición de objetos, el yo no existe sino secundariamente para la representación.

El célebre análisis del *encuentro* (JM, 273-280; PA, 41-43), que además puede servir de modelo de análisis fenomenológico, muestra que es imposible pensar la acción de dos seres humanos, uno sobre otro, como la de dos cosas determinadas a las que se pone en contacto: el oxígeno y el hierro, por ejemplo. El encuentro, en cambio, forma parte de los seres personales, preexiste a ellos, les hace ser lo que son. Privados de la intersubjetividad los hombres ya no son más que miembros muertos.

El ser, al término de un esfuerzo hermenéutico siempre renovado, es aprehendido esencialmente como intercambio, como «nexo intersubjetivo». El ser es, por tanto, indisolublemente conocimiento y amor. Ya se medite sobre el conocimiento, sobre la verdad, sobre el amor, sobre la libertad, siempre volvemos a encontrar el mismo «inmediato» que da un sentido genuino a estas nociones y las identifica en su fundamento. La verdad no tendría ningún significado para un ser solitario. Como el amor, está fundada en el intercambio, puesto que no se puede amar sino en la verdad y, recíprocamente, «el pensamiento es amor en tanto en cuanto es interpretación creadora» (FP, 99).

## BIBLIOGRAFÍA

- AISENSON, A., *Cuerpo y Persona*, México, F.C.E., 1981, 312 pp.
- \*BAGOT, J. P., *Connaisance et amour*, París, Beauchesne, 1958, 248 pp.
- BLÁZQUEZ, F.: *Gabriel Marcel: del existente concreto al Tú Absoluto*, Madrid, Encuentro, 1988, 352 pp.
- BOUTANG, P., *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, París, J. M. Place editor, 1977, 143 pp.
- CHENU, J., *Le Théâtre de Gabriel Marcel et sa signification Métaphysique*, París, Aubier, 1948, 227 pp.
- CIORAN, E. M., *The Philosophy of Gabriel Marcel*, La Salle, Illinois, ed. Paul A. Schilpp and Lewis E. Hahn, 1983, 624 pp.
- DAVY, M. M., *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*, Madrid, Gredos, 1963, 331 pp., trad. José A. Pérez Rioja.
- DE CORTE, M., «Introduction» à *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*, Lovaina y París, Nauwelaerts, 1949, pp. 9 a 43.
- GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, Madrid, Razón y Fe, 1968, 269 pp., trad. Acacio Gutiérrez.
- GILSON, E., *Existentialisme chrétien; Gabriel Marcel*, París, Plon, 1947, 324 pp. (incluye «Regard en arriere» de Gabriel Marcel).
- HUISMAN, D., *Gabriel Marcel lecteur et juge de J. P. Sartre*, París, J.Vrin, 1981, pp. 1-30.
- JASPERS, K., *Filosofía de la existencia*, Barcelona, Planeta, 1984, trad. Luis Rodríguez-Aranda.

- JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, Madrid, Gredos, 1976 (4a). pp. 332 a 344, trad. Arsenio Pacios.
- LAPOINTE, F., *Gabriel Marcel and his Critics: An International Bibliography (1928-1977)*, New York/London: Garland Publishing, Inc. Reference Library of the Humanities, vol. 57. 287 pp.
- \*LÓPEZ QUINTAS, A., *Metodología de lo Suprasensible I*, Madrid, Editora Nacional, 1963, 603 pp.
- MOELLER, Ch., «Gabriel Marcel y el misterio de la esperanza», en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, vol. IV, Madrid, Gredos, 1964 (3a). pp. 179 a 341, trad. Valentín García Yebra.
- \*PARAIN-VIAL, J., *Gabriel Marcel y los niveles de la experiencia*, Barcelona, Fontanela, 1969, 213 pp., trad. Enrique Molina.
- PECCORINI LETONA, F., *Gabriel Marcel: La razón de ser en la participación*, Barcelona, Juan Flors, 1959, 354 pp.
- \*PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, París, ed. Du Cerf, 1985, 583 pp.
- \*PRINI, P., *Gabriel Marcel*, París, Económica, 1984, 125 pp. (nueva edición de «La méthodologie de l'inverifiable»).
- RICŒUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, París, ed. du Temps Présent, 1947, 456 pp.
- TROISFONTAINES, R., *De l'Existence à l'Être. (La philosophie de G. Marcel)*, Lovaina y París, Nauwelaerts, 1968 (2a), vol. I: 415 pp.; vol. II, 505 pp.

*Nota: Las obras con el signo asterisco (\*) se refieren a la Bibliografía «estudios» citada en este trabajo, además de las «fuentes» marcelianas citadas bajo las siglas que se enumeran en la Nota n.º 1.*