

Gabriel Marcel

Aproximación al misterio del Ser

Posición y aproximaciones concretas
al misterio ontológico

Traducción, prólogo y notas:
José Luis Cañas Fernández

Encuentro
Ediciones

POSICION Y APROXIMACIONES
CONCRETAS AL MISTERIO
ONTOLOGICO

El título que he elegido para este ensayo, sé bien que no sólo es capaz de asustar a los profanos, sino también de escandalizar a los mismos filósofos. Los filósofos, en efecto, tienen la costumbre de dejar el *misterio*¹ bien a los teólogos, o bien a los vulgarizadores, ya sean de la mística, ya sean del ocultismo, como por ejemplo Maeterlinck. Es evidente, además, que la palabra *ontológico* está desacreditada a los ojos de los filósofos formados en contacto con el idealismo, y que para los no filósofos apenas significa nada. En cuanto a los pensadores de tradición escolástica, la palabra *ontológico*

¹ Toda la filosofía de G. MARCEL podemos definirla como un esfuerzo metodológico por acceder al *Misterio Ontológico*.

tiene para ellos un sonido familiar, pero en general tales pensadores reservan casi siempre el nombre de misterio para designar los misterios revelados.

Tengo, pues, plena conciencia de las resistencias con que forzosamente me voy a encontrar y de los reproches que voy a recibir. Debo decir, no obstante, que la terminología en cuestión me parece la única adecuada al conjunto de apreciaciones que voy a esbozar y cuya importancia considero central. Los lectores de mi *Journal Métaphysique*², no tendrán ninguna dificultad en comprobar que las tesis fundamentales que voy a proponer son el resultado de toda la evolución filosófica y espiritual que se persigue a través del *Journal*.

² El *Diario Metafísico* (1914-1923), comprende una serie de pensamientos dispersos que surgen casi espontáneos y sin desarrollo sistemático, entre los años 1914 y 1923. Fue publicado en París el año 1927. Después escribe MARCEL un segundo *Diario Metafísico* entre los años 1928 y 1933, y aparece publicado (en 1935) bajo el título de *Etre et Avoir*. Mueve a confusión el título de «Diario Metafísico» publicado por la editorial Guadarrama (1969) cuando, en realidad, esa traducción corresponde a la obra titulada por G. MARCEL *Ser y Tener*. Para evitar errores, sería aconsejable añadir siempre (1914-23) o (1928-33), según el *Diario Metafísico* de que se trate. Por otra parte, la obra *Presence et Immortalité* es el tercer diario metafísico escrito por G. MARCEL entre los años 1938 y 1943 (publicado en 1959).

Más que partir inmediatamente de definiciones abstractas y de argumentaciones dialécticas que desanimarían de entrada a mis lectores*, quisiera comenzar presentando una especie de caracterización global e intuitiva de lo que es un hombre a quien le falta el sentido ontológico, el sentido del ser, o, más exactamente, que ha perdido la conciencia de poseerlo. En general, el hombre moderno es así, y si todavía le inquieta la exigencia ontológica es muy sordamente, como un impulso débil. Me pregunto si un psico-análisis más delicado y más profundo que el desarrollo hasta el momento presente no llegaría a discernir los efectos perniciosos que engendra el rechazo de este sentido, de esta exigencia no reconocida.

La época contemporánea creo que se caracteriza por algo que podría llamarse, sin duda, *desorbitación* de la idea de función; y tomo aquí la palabra función en su acepción más general, la que comprende a la vez las funciones vitales y las funciones sociales.

El individuo tiende a aparecer ante sí mismo y también ante los demás como un simple haz de funciones. Por razones históricas muy pro-

* N. T.: Ya sabemos que este ensayo fue, originalmente, una conferencia. Por eso siempre que Marcel se dirige a los «oyentes», nosotros traduciremos a los «lectores».

fundas, y que nosotros no captamos todavía sino sólo en parte, el individuo ha sido inducido a tratarse a sí mismo, cada vez más, como una suma de funciones cuya jerarquía se le aparece además problemática y, en todo caso, sujeta a las interpretaciones más contradictorias.]

En primer lugar, funciones vitales. Apenas es necesario indicar el papel que han podido desempeñar en esta reducción el materialismo histórico por un lado y el freudismo por otro.

En segundo lugar, funciones sociales: función de consumidor, función de productor, función de ciudadano, etc.

Entre unas y otras hay lugar, teóricamente, para las funciones psicológicas. Pero en seguida se ve que las funciones propiamente psicológicas siempre tenderán a interpretarse, o bien en relación a las funciones vitales, o bien en relación a las funciones sociales, y que su autonomía será precaria, y su especificidad puesta en tela de juicio. En este sentido Comte, ayudado además por su incompreensión total de la realidad psicológica, dio pruebas de una especie de adivinación cuando rehusó asignar un lugar a la psicología en la clasificación de las ciencias.

Hasta aquí, aún estamos en plena abstracción. Pero el paso a la experiencia más concreta se opera con extrema facilidad en este dominio.

Muchas veces me pregunto, con una especie de ansiedad, qué puede ser la vida o la realidad interior, por ejemplo, de cualquier empleado del «metro»: el hombre que abre y cierra las puertas, o el que pica los billetes. Hay que reconocer que, en él y fuera de él a la vez, todo concurre para determinar la identificación entre este hombre y sus funciones. Y no hablo solamente de su función de empleado, o de afiliado a un sindicato, o de elector, sino también de sus funciones vitales. La expresión, bastante horrible en el fondo, de *empleo del tiempo* encuentra aquí su plena utilización. 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 con el descanso. Concebimos perfectamente que un higienista llegue a declarar que un hombre necesita divertirse tantas horas por semana. Se trata aquí de una función orgánico-psíquica que, supongo debe tenerse tan en cuenta como las funciones sexuales, por ejemplo. Inútil insistir; con este esbozo basta. Vemos concretarse aquí la idea de una especie de baremo vital cuyos detalles varían naturalmente según los países, los climas, los empleos, etc. Pero lo importante es que haya un baremo.

Sin duda, pueden manifestarse principios de

desorden, de ruptura; el accidente bajo todas sus formas, la enfermedad. Por eso resulta comprensible, y es lo que sucede con frecuencia en América, y creo que también en Rusia, que se someta al individuo, como a un reloj³, a verificaciones periódicas. La clínica aparece aquí entonces como una casa de control o como un taller de reparaciones. Y así también, desde este punto de vista del funcionamiento, es como son considerados problemas esenciales como el del *Birthcontrol* (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.

Apenas es necesario insistir en la impresión de asfixiante tristeza que se desprende de un mundo cuyo eje central es la función. Me limitaré a recordar aquí la penosa imagen del anciano jubilado, y otra también semejante a la anterior, de esos domingos de ciudad en que los viandantes dan precisamente la impresión de ser jubilados de la vida. En un mundo de este tipo, la tolerancia de que se beneficia el jubilado tiene algo de irrisorio y casi de siniestro.

³ G. MARCEL emplea aquí la misma expresión que pone en boca de Christiane, la protagonista de *Le monde cassé*, cuando siente desmoronarse su vida: «vivimos... en un mundo roto... como un reloj».

Pero no sólo es triste este espectáculo para quien lo mira. Existe también el sordo e intolerable malestar experimentado por quien se ve reducido a vivir como si efectivamente se le confundiera con sus funciones; y este malestar basta para demostrar la existencia de un error o un abuso de interpretación atroz, al que un orden social cada vez más inhumano y una filosofía también inhumana (filosofía que si bien ha preformado ese orden, después ha copiado de él) han tendido igualmente a arraigar en las inteligencias indefensas.

Tuve ocasión de escribir que, a condición de que se la tomara en su acepción metafísica y no física, la distinción de lo lleno y de lo vacío me parecía más acertada que la de lo uno y lo múltiple. Esta observación toma aquí plena significación. En un mundo centrado en la idea de función, la vida está expuesta a la desesperación, desemboca en la desesperación⁴, porque en realidad este mundo está vacío, porque suena a hueco; si la vida resiste a la desesperación, es únicamente en la medida en que actúan, en el seno de esta existencia y en su favor, ciertos poderes secretos que la vida no

⁴ Desesperar es, según G. MARCEL, todo lo contrario a hacer la experiencia de la esperanza. La esperanza, en efecto, será aquel acto por el cual queda superada y vencida la tentación de desesperar.

está en condiciones de pensar, ni de reconocer. Pero esa profunda ceguera tiende inevitablemente a reducir la acción posible de estas potencias y a privarlas, a fin de cuentas, de su punto de apoyo.

Advertiré que ese mundo, por una parte, está lleno de problemas, y por otra parte, está animado por la voluntad de no hacer lugar alguno al misterio. Me reservo para después precisar técnicamente el sentido de esta distinción —a mi juicio fundamental— entre problema y misterio. Por el momento me limitaré a indicar que, eliminar o tratar de eliminar el misterio, es, en el mundo funcionalizado del que hemos hablado, poner en juego, en presencia de acontecimientos que rompen el curso de la existencia, como el nacimiento, el amor, la muerte..., esta categoría psicológica y pseudo-científica de *lo enteramente natural* que merecería un estudio en particular. Se trata, en verdad, del residuo de un racionalismo degradado, para el cual la causa explica el efecto, es decir, da cuenta de él plenamente. Pero un mundo así está lleno de infinidad de problemas, porque no conocemos en detalle las causas y, por tanto, hay lugar para investigaciones indefinidas. Aparte de estos problemas teóricos, existen también infinidad de problemas técnicos ligados a la cuestión de saber como pueden ejercerse, a la vez, y sin perjuicio mutuo, las dife-

rentes funciones vitales y sociales que previamente se han inventariado. Por otra parte, entre problemas teóricos y problemas técnicos la solidaridad es rigurosa, pues los problemas teóricos dependen de técnicas definidas, e, inversamente, los problemas técnicos no pueden resolverse más que allí donde un cierto saber teórico ha sido previamente constituido.

En un mundo así, la exigencia ontológica, la exigencia de ser, se ha extenuado en la medida precisa en que por una parte, la personalidad se fracciona, y por otra, triunfa la categoría de *lo enteramente natural* y donde se atrofian, por consiguiente, lo que habría que llamar quizá las potencias del asombro. Esta palabra, me apresuro a decirlo, no es acertada; nuestro idioma no dispone de palabras que equivalgan a *wunder* y *wonder* que aseguran la posibilidad de una cierta circulación vital entre el asombro y el milagro.

Pero en fin, ¿no podemos ahora abordar directamente y tratar de acotar esta exigencia ontológica? En realidad esto sólo es posible hasta cierto punto. Por razones profundas, y que aparecerán poco a poco, sospecho que esta exigencia presenta el carácter singular de no poder ser íntegramente transparente a sí misma.

Si nos esforzamos en traducirla sin alterarla, llegaremos a decir aproximadamente lo siguiente:

Es necesario que haya —o sería necesario que hubiera— *ser*; que no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e *inconsistentes* —esta última palabra es esencial— o, como diría Shakespeare, a una historia contada por un idiota; en este ser, en esta realidad yo aspiro ávidamente a participar de alguna manera; y quizá esta misma exigencia sea ya, en cierto grado, una participación por rudimentaria que sea.

Observemos que una exigencia semejante está ya en el corazón del pesimismo más radical. El pesimismo sólo adquiere sentido cuando dice: sería necesario que el ser fuera, pero el ser no es, y, por tanto, yo mismo que hago esta comprobación soy nada.

En cuanto a definir más precisamente qué quiere decir la palabra ser, convengamos que es extremadamente difícil. Propondré solamente esta vía de aproximación⁵: el ser es aquello que se resiste —o sería aquello que se resistiría— a 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

⁵ La palabra «aproximación» está cargada de pleno sentido metodológico. El *ser* para G. 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.

(un análisis de este tipo es el que se lleva a cabo en las obras teóricas de Freud, por ejemplo).

Cuando en *la Ville*, el pesimista Besme declara que *nada es*, quiere decir justamente que ninguna experiencia resiste a este análisis, a esta prueba. Y esta especie de apologética al revés, que constituye el pesimismo absoluto, estará siempre gravitando en torno a la muerte considerada precisamente como exposición, como evidencia de esa nada última.

Sin embargo, es posible una filosofía que se niegue a tener en cuenta la exigencia ontológica: y justamente hacia esta abstención es hacia donde ha tendido el pensamiento moderno en su conjunto. Pero aquí es necesario distinguir dos actitudes que a veces uno está tentado de confundir: una, consistirá en mantenerse sistemáticamente en reserva, será la actitud agnóstica bajo todas sus formas; otra, mucho más osada, más valiente, más coherente, tenderá a ver en la exigencia ontológica la expresión de un dogmatismo caduco del que la crítica idealista ha hecho justicia de una vez por todas.

La primera actitud tiene, a mi modo de ver, un sentido exclusivamente negativo; corresponde en realidad a una comodidad de la inteligencia: «*La cuestión no se planteará*».

La segunda actitud, al contrario, pretende apoyarse en una teoría positiva del pensa-

miento. Es imposible criticar en detalle una filosofía de esta índole; observaré tan sólo que me parece tiende hacia un relativismo que rehúsa reconocerse a sí mismo, o también 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 reducirlo a expresiones caricaturescas desconocedoras de sus caracteres esenciales. Observaré también que por el hecho mismo de que esa filosofía hace continuamente hincapié en la actividad verificadora, 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. Esto se esclarecerá en cierta medida con lo que sigue.

En mi opinión, creo que sólo un acto arbitrario, dictatorial, mutilador de la vida espiritual en su raíz misma, puede reducir al silencio la exigencia ontológica. Esto siempre es posible; nuestras condiciones de existencia son tales que podemos afirmar realmente que lo hacemos; y esto no lo debemos olvidar.

Estas primeras reflexiones acerca de la exigencia ontológica, al hacer resaltar su indeterminación, dejan aparecer una paradoja esencial. Enunciar esta exigencia es compromete-

terme, primero, en un laberinto de problemas: ¿el ser es?, ¿qué es el ser? Pero sobre estos problemas yo no puedo llevar mi reflexión sin ver que se abre bajo mis pies un nuevo abismo: yo, que interrogo por el ser, ¿puedo estar seguro de que soy?

Y sin embargo, 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; la reflexión me muestra que este problema invade, de alguna manera, de modo inevitable, ese proscenium teóricamente preservado. 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.

No puedo, pues, dejar de preguntarme a la vez: ¿quién soy yo, que me pregunto sobre el ser? ¿Qué cualidad tengo yo para realizar estas investigaciones? Si yo no soy ¿cómo esperaré verlas concluir? Aun admitiendo que yo sea, ¿cómo puedo estar seguro de que soy?

Contrariamente a la idea que ha de presentarse aquí de modo natural, pienso que en este plano el *cogito* no puede prestarnos ayuda alguna. No obstante lo que Descartes haya podido pensar de ello, si él nos pone en posesión de algo indudable, este algo concierne sólo al sujeto epistemológico como órgano de un conocimiento objetivo. El cogito, he escrito en

otra parte, guarda el umbral de lo universalmente válido, y eso es todo; la prueba de ello está en la indeterminación acerca del *yo*. A mí me parece que el *yo soy* se presenta como un todo indivisible.

Queda prever una objeción. Una de dos, se dirá: o bien el ser aludido en la cuestión ¿qué soy? concierne al sujeto del conocimiento, pero en este caso estamos exactamente en el plano del cogito; o bien lo que llamamos exigencia ontológica no es más que el extremo —si no la falaz transposición— de una exigencia propiamente vital de la que el metafísico no debe preocuparse.

Pero ¿acaso el error no estriba aquí, ante todo, en cortar arbitrariamente la cuestión *yo soy* del «problema» ontológico tomado en su conjunto? En realidad, ambos sólo pueden tomarse y abordarse simultáneamente. Pero además como vamos a ver, se destruyen en cierta manera en *cuanto que problemas*.

Hay que añadir que la posición cartesiana, de hecho, no puede separarse de un dualismo que, por mi parte, rechazaré sin duda alguna. Plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por mí mismo en cuanto totalidad.

Además, de manera correlativa, puede preguntarse si esta disociación entre lo intelectual y lo vital, con el desprecio arbitrario o la exal-

ración arbitraria de lo vital resultantes, no debe justamente rechazarse. Es cierto que es legítimo hacer distinciones jerárquicas en el seno de la unidad de un ser vivo que piensa y se esfuerza por *pensarse*; pero el problema ontológico sólo se plantea más allá de esas distinciones y para ese ser tomado en su unidad total. Si tratamos de dominar la situación a que hemos llegado en este punto de nuestra reflexión, comprobaremos que estamos en presencia de un deseo de afirmación que, en último análisis, parece no poder establecerse, pues yo no puedo juzgarme calificado para enunciarla mas que a partir de esa misma afirmación.

Observemos que esta situación no podría presentarse cuando me encuentro efectivamente frente a un problema por resolver; en tal caso, en efecto, yo trabajo sobre datos, y al mismo tiempo todo ocurre y todo me autoriza a proceder como si no tuviera yo que ocuparme de ese yo en cuestión, como si él no contara para nada. El es un supuesto, y nada más.

Aquí, al contrario, lo que yo llamaría estatuto ontológico de preguntar toma una importancia decisiva. Mientras me sujeto a la reflexión misma, parece que me comprometo en una regresión sin término. Pero, por el hecho mismo que concibo la imposibilidad de asignar un término a esta regresión, la rebaso en cierta manera; reconozco que ese proceso regresivo

se mantiene dentro de una cierta afirmación que *yo soy antes de enunciarla*: al enunciarla la destrozó, la divido, me dispongo a traicionarla.

Podría decirse en un lenguaje inevitablemente aproximativo, que mi interrogación sobre el ser presupone una afirmación en la que yo estaría en cierto modo pasivo, *y de la cual yo sería el objeto antes que el sujeto*. Pero esto no es más que un límite, y un límite que no puedo realizar sin contradicción. Me oriento, pues, hacia la posición o el reconocimiento de una participación que posee una realidad de sujeto; esta participación⁶ no puede, por definición misma, *ser objeto* de pensamiento; no

⁶ Según G. MARCEL el hombre puede unirse a lo real a través de diferentes experiencias de *participación*. Resumiendo mucho su postura, podemos distinguir en su obra hasta tres niveles distintos de participación. En un primer momento el hombre se vincula a lo real a través de los sentidos: es el nivel de la *encarnación* (el hombre es «espíritu encarnado») concretada en la experiencia de «mi cuerpo». Otra manera, superior a la encarnación, de unirse el hombre a la realidad sería lo que él llama «*la comunión*» con los demás seres (la «intersubjetividad»). Pero todavía puede el hombre, en un tercer nivel, acercarse más a la realidad, y es a través de la experiencia de *trascendencia*. Es, en definitiva, la participación en el nivel del *ser*. Es la experiencia metafísica, grado sumo de ensamblaje con lo real. Aquí desaparece la división dualista cartesiana de alma y cuerpo, para confundirse en una única sustancia: el *ser* personal.

podría hacer las veces de una solución, porque se encuentra más allá del mundo de los problemas: es meta-problemática.

De modo inverso, podemos ver que, si es posible afirmar algo meta-problemático, es sólo trascendiendo la oposición de un sujeto que afirmara el ser y el ser *en cuanto afirmado por ese sujeto*, y como fundando en cierta manera esta oposición. Suponer un meta-problemático es dar la primacía al ser con respecto al conocimiento (no del ser *afirmado*, sino más bien del ser *que se afirma*); es reconocer que el pensamiento está envuelto por el ser, que le es, en cierta manera, interior, en un sentido quizá análogo al que Paul Claudel buscó precisar en su *Art Poétique*. Desde este punto de vista, contrariamente a lo que la teoría del conocimiento se esfuerza en vano por establecer, hay en realidad un sublime misterio del conocer; el conocimiento se suspende en un modo de participación del cual ninguna epistemología puede esperar dar cuenta porque ella misma lo supone.

En el punto en que estamos podemos precisar ya la distinción entre problema y misterio⁷:

⁷ La distinción que establece G. MARCEL entre problema y misterio es, a nuestro juicio, una de las ideas más geniales y más fecundas de toda la Filosofía del siglo XX.

un misterio es un problema que avanza sobre sus propios datos, que los invade, y que se rebasa por eso mismo como simple problema. Una serie de ejemplos nos permitirá conferir a esta distinción un contenido comprensible.

Es evidente que hay un misterio en la unión del alma con el cuerpo. La unidad indivisible, que expresamos siempre de forma inadecuada mediante fórmulas tales como: *tengo un cuerpo, me sirvo de mi cuerpo, siento mi cuerpo*, etc... es exterior a todo análisis, y en modo alguno se podría reconstruir por vía sintética a partir de elementos que le serían lógicamente anteriores; tal unidad no sólo está dada, sino que yo diría que es *donante* en el sentido de lo que llamaré la presencia de mí mismo a mí mismo, presencia cuyo acto de conciencia de sí no es sino una simbolización inadecuada.

Vemos inmediatamente que no se puede trazar una línea demarcatoria entre problema y misterio. Pues un misterio colocado ante la reflexión tiende inevitablemente a degradarse en problema. Esto es particularmente manifiesto con respecto al problema del mal.

Casi inevitablemente, en efecto, me veo llevado a tratar el mal como un desorden que contemplo y cuyas causas o razón de ser o finalidad secreta trato de discernir. ¿Cómo «esta máquina» funciona de modo tan defectuoso? ¿O es que este carácter defectuoso aparente

deriva de un carácter defectuoso y real de mi visión? En este segundo caso, sería en mí donde residiría el desorden verdadero, pero este desorden seguiría siendo objetivo respecto a mi pensamiento que lo discierne o lo comprueba. Pero el mal puramente comprobado o contemplado deja de ser el mal sufrido: simplemente, deja de ser el mal. En realidad sólo lo capto como mal en la medida en que *me atañe*, es decir, en que *estoy implicado en él* como se puede estar implicado en un negocio; esta implicación es aquí lo fundamental, y sólo puedo hacer abstracción de ella mediante una ficción injustificable, pues al mismo tiempo procedería como si fuera Dios y un Dios contemplador.

Aquí vemos con claridad cómo se derrumba la distinción entre lo que es en mí y aquello que está delante de mí; cae bajo la lógica de una reflexión a la segunda potencia⁸.

Pero evidentemente donde mejor vemos borrarse la frontera entre lo *en mí* y lo *delante de mí*, es en el amor⁹. Incluso quizá sería posi-

⁸ Por la reflexión segunda el hombre descubre el fundamento de los juicios verdaderos. La reflexión segunda es el nervio del esfuerzo filosófico. Ella ha permitido a G. MARCEL revelar el ser implicado en el yo, el amor implicado en la libertad.

⁹ Si deseas estar con alguien que amas ¿no estás ya a su lado? ¿Pueden los kilómetros separar a dos personas

ble mostrar que, en efecto, la esfera de lo meta-problemático coincide con la del amor; que un misterio como el de la unión del alma y el cuerpo sólo es comprensible a partir del amor y que en cierta manera lo expresa.

Por otra parte, es inevitable que una reflexión que no se refleje sobre sí misma, al aplicarse al amor, tienda a disolver este meta-problemático y a interpretarlo en función de elementos abstractos tales como el querer vivir, la voluntad de poder, la libido, etc. Además, dado que el orden de los problemas es el orden de lo válido, sería extremadamente difícil, y quizá imposible, refutar esas interpretaciones sin colocarse en un terreno diferente, en el cual, a decir verdad, pierden su sentido. Al mismo tiempo me es asegurado, me es garantizado —y esta seguridad me envuelve como un manto protector— que, cuando yo amo realmente, no tengo que inquietarme por esas reducciones despreciadoras.

Habrá quien pregunte: ¿cuál es entonces el criterio del amor real? Hay que responder que sólo existe criteriología en el orden del objeto o de lo problematizable, y ya desde lejos advertimos el valor eminente que desde el punto de

que se aman? Estos ejemplos nos muestran, en efecto, que lo *en mí* y lo *delante de mí* pierde sentido al movernos en el ámbito del amor.

vista ontológico hay que asignar a la fidelidad¹⁰.

He aquí otro ejemplo más inmediato, más particular, y que me parece más apropiado para iluminar la diferencia entre un misterio y un problema.

Realizas un encuentro que llegará a tener en tu vida una repercusión profunda, inextinguible. Todo el mundo puede haber hecho la experiencia de lo que significa a veces un encuentro desde el punto de vista espiritual, y sin embargo esto es algo que los filósofos comúnmente han ignorado o desdeñado, sin duda porque el encuentro no afecta más que a la persona en tanto persona, no es universalizable, no concierne al ser pensante en general.

Es evidente que un encuentro de esta índole, si se quiere, plantea en cada ocasión un problema. Pero vemos también con gran nitidez que la solución de este problema queda más acá de la única cuestión que verdaderamente importa. Si se me dice, por ejemplo: «Usted ha encontrado a tal persona en tal lugar porque le gustan los mismos paisajes, o porque su salud le obliga a recibir el mismo tratamiento que usted», se ve de inmediato que no hay res-

¹⁰ Por amor, y entrañado en el seno de la fidelidad, escapa el hombre a la soledad y a la desesperación y penetra en el misterio de la esperanza.

puesta. Hay en Florencia o en Engadina, al mismo tiempo que yo, una multitud de personas que, se supone, comparten mis gustos; hay en el balneario en que me baño, un número considerable de enfermos que sufren la misma afección que yo. Pero la presunta identidad de estos gustos o de esta enfermedad no nos aproxima en el sentido real de la palabra; no tiene relación con la afinidad íntima, única en su género, de que se trata aquí. Además, sería sobrepasar los límites del razonamiento universalmente válido, considerar esta afinidad como la causa y decir: «es precisamente ella la que ha determinado nuestro encuentro».

Me hallo, pues, en presencia de un misterio, es decir, de una realidad cuyas raíces se hunden más allá de lo que, propiamente hablando, es problemático. ¿Eludiremos la dificultad diciendo que no se trata, después de todo, mas que de un feliz azar o una coincidencia? Una protesta asciende súbitamente desde el fondo de mí mismo contra esta fórmula vacía, contra esta negación ineficaz de algo que yo aprehendo con lo más íntimo de mí ser. Una vez más encontramos aquí la definición inicial del misterio como problema que rebasa la jurisdicción de sus propios datos: yo, que me interrogo acerca del sentido y de la posibilidad de este encuentro, no puedo situarme realmente fuera de él ni frente a él; estoy comprometido en este

encuentro, dependo de él, le soy, en cierto modo, interior; me envuelve y me abarca aunque yo no le abarque a él. Por consiguiente, sólo por una especie de deslealtad o traición puedo decir: «Después de todo, podía no haber sucedido esto y seguir yo siendo el mismo que era, el mismo que todavía soy». Ni tampoco se puede decir: he sido modificado por él como por una causa exterior. No; él me ha desarrollado desde dentro, ha actuado sobre mí como principio interior a mí mismo.

Ahora bien, esto es muy difícil de comprender sin deformarlo. Inevitablemente me veré tentado a reaccionar contra este sentimiento de interioridad del encuentro; y tentado por mi propia honradez, tentado, porque en cierta medida debo juzgarlo como lo mejor que tengo de mí, como lo más seguro siempre.

Estas dilucidaciones corren el riesgo, a decir verdad, de reforzar indirectamente en el espíritu de mis lectores una objeción previa que conviene plantear aquí lo más claramente posible.

Este meta-problemático, se dirá, es de cualquier forma un contenido de pensamiento; por tanto ¿cómo no interrogarme sobre el modo de existencia que le pertenece? ¿Qué nos asegura acerca de esta existencia? ¿No es ella misma altamente problemática?

Mi respuesta será aquí lo más categórica posible: Pensar, o más exactamente, afirmar lo

meta-problemático es afirmarlo como indudablemente real, como algo de lo cual no puedo dudar sin contradicción. Estamos aquí en una zona en la que ya no es posible disociar la idea misma y la certeza o el índice de certeza que la afecta. Pues esta idea *es* certeza, *es* garantía de sí; en esta medida es otra cosa y más que una idea. Pero las palabras *contenido de pensamiento* que figuraban en la objeción son extremadamente engañosas. Pues un contenido es, a pesar de todo, algo extraído de la experiencia; y, por el contrario, no podemos elevarnos a lo meta-problemático o al misterio sino por una operación que nos desprenda o nos separe de la experiencia. Desprendimiento *real*; separación *real*, y no abstracción, es decir, ficción reconocida como tal.

Y aquí nos hallamos frente al recogimiento, pues es en el recogimiento y sólo en él donde tal desprendimiento se cumple. Estoy convencido por mi parte que no hay ontología posible, es decir, aprehensión del misterio ontológico, de ningún grado, sino para un ser capaz de recogerse y de testimoniar que no es un puro y simple ser vivo, una criatura entregada a su vida y sin dominio sobre ella.

Es preciso señalar que el tema del recogimiento¹¹, que ha preocupado muy poco a los

¹¹ Hay que trascender el esquema tradicional po-

filósofos, es muy difícil de definir, aunque sólo sea porque trasciende el dualismo potencia y acto, o más exactamente porque concilia en sí esos dos aspectos antinómicos. El recogimiento es esencialmente el acto por el cual yo me recobro como unidad: la palabra misma lo indica. Pero esta recuperación, esta nueva apropiación, reviste el aspecto de una distensión, de un abandono. *Abandono a —distensión en presencia de—* sin que, en ningún caso, me sea posible hacer posteriores estas proposiciones a un sujeto que ellas regirían. El camino se detiene en el umbral...

Por lo demás, la problematización se verificará aquí como en todas partes, y es el psicólogo quien se esforzará por hacerlo. Es menester señalar que el psicólogo no está en mejor situación para esclarecernos la cuestión acerca del alcance metafísico del recogimiento que acerca del valor noético del conocer.

En el seno del recogimiento tomo posición —o, con mayor exactitud, me pongo en estado de tomar posición— ante mi vida; me distancio¹² de ella en cierta manera, pero no como el

tencia-acto, para poder comprender este estado de ánimo que llamamos recogimiento. G. MARCEL habla en otro momento de su obra, que uno de los males mayores que aquejan a la humanidad contemporánea es que ha perdido el sentido del recogimiento.

¹² Se trata aquí de una distancia en clave metodoló-

sujeto puro del conocimiento: *en esta distanciaci3n me llevo conmigo lo que soy y lo que quiz3 mi vida no es*. Aqu3 aparece el intervalo entre mi ser y mi vida. Yo no soy mi vida; y si me hallo en estado de juzgarla —y no puedo negar esto sin inclinarme hacia un escepticismo radical que no es sino desesperaci3n— es a condici3n de poder primero reunirme en el recogimiento m3s all3 de todo juicio posible, y m3s all3 de toda representaci3n. El recogimiento es sin duda lo menos espectacular que hay en el alma; no consiste en mirar algo; es una recuperaci3n, un restablecimiento interior, y cabr3 preguntarse, lo anoto s3lo de paso, si no ser3 necesario ver en 3l el fundamento ontol3gico de la memoria, el principio de unidad efectiva e irrepresentable sobre el cual des-cansa la posibilidad misma del recuerdo. La expresi3n inglesa «to recollect one self» (reunirse consigo mismo) es reveladora.

Podr3a uno preguntar ¿el recogimiento no se confunde, despu3s de todo, con ese momento dial3ctico de vuelta sobre s3 o m3s bien del *F3r-sich-sein* (ser-para-s3-mismo) que est3 en el centro del idealismo alem3n?

Verdaderamente, no lo creo. Entrar en s3 no

gica: me alejo para despu3s poder ganar la presencia. En el recogimiento tomo distancia de mi vida, para despu3s encontrarme a m3 mismo.

significa ser para s3 y mirarse en cierto modo en la unidad inteligible del sujeto y del objeto. Por el contrario, yo dir3a que estamos aqu3 en presencia de esa pardoja que es el misterio mismo en virtud del cual el yo en el cual entro, cesa, por ello mismo, de ser para s3 mismo. «No sois vuestros». Estas grandes palabras de San Pablo cobran aqu3 su significaci3n a la vez ontol3gica y esencialmente concreta; son las que mejor traducen la realidad en torno a la cual nos movemos ahora. ¿Esta realidad, podr3a preguntarse, no es objeto de intuici3n? ¿Lo que llama usted recogimiento no es lo que otros llaman intuici3n?

Tambi3n ahora me parece necesario ser extremadamente prudente. Si es posible hablar aqu3 de una intuici3n, es de una intuici3n que no se da ni puede darse como tal.

Cuanto m3s central es una intuici3n, cuanto m3s ocupa el fondo mismo del ser que ilumina, tanto menos es susceptible, precisamente, de volver sobre s3 y aprehenderse.

Si reflexionamos tambi3n en lo que podr3a ser una intuici3n del ser, vemos que tal intuici3n no es —ni debe ser— susceptible de figurar en una colecci3n, de inventariarse como una experiencia o un *Erlebnis* (suceso) cualquiera, que, por el contrario, presenta siempre ese car3cter de poder ser unas veces integrada, y otras veces aislada y como puesta al descu-

bierto. Desde luego, todo esfuerzo por evocar esta intuición, para representársela diría yo, tiene que ser infructuoso. En este sentido, hablarnos de la intuición del ser es invitarnos a tocar en un piano mudo. Esta intuición, no se puede producir a plena luz por la sencilla razón de que, en verdad, no se la posee.

Estamos tocando aquí el punto más difícil de toda mi exposición. En lugar de usar el término intuición, más valdría decir que tenemos que habérnoslas con una seguridad que sostiene todo el desarrollo del pensamiento, incluso el discursivo; por ende, sólo podemos aproximarnos a él mediante un movimiento de conversión, es decir, por una reflexión segunda: la reflexión en virtud de la cual me pregunto cómo, a partir de qué origen, fueron posibles los pasos de una reflexión inicial que postulaba lo ontológico sin saberlo. Esta reflexión segunda¹³, en la medida que es capaz de pensarse a sí misma, es el recogimiento.

Me resulta muy penoso, en verdad, tener que usar un lenguaje tan abstracto cuando se trata, en el fondo, no de una dialéctica ad usum philosophorum, sino de lo que puede haber de más vital, y, diría de más dramático en el ritmo de una conciencia que se pone a prueba con el fin de recobrase.

¹³ Véase nota número 8.

Este aspecto dramático es lo que debemos aclarar ahora.

Volvamos a lo que señalé casi al comienzo: la exigencia ontológica, la exigencia de ser, puede negarse a sí misma. En otro nivel, el ser y la vida no coinciden; mi vida, y por refracción toda vida, puede parecer definitivamente inadecuada a algo que llevo en mí, que en rigor yo soy, pero que sin embargo la realidad rechaza y excluye. La desesperación¹⁴ es posible en todas sus formas, en todo instante, en todos los grados. Puede parecer que la estructura misma de nuestro mundo nos recomienda, si es que no nos la impone, esta traición. El espectáculo de muerte que nos ofrece este mundo puede verse, desde cierto ángulo, como una incitación perpetua a la negación, a la deserción absoluta. Incluso, podría decirse que la posibilidad permanente del suicidio es, en este sentido, el punto quizá esencial de todo pensamiento metafísico verdaderamente auténtico.

Tal vez algunos se sorprendan al ver aparecer en medio de este desarrollo abstracto y reposado, palabras tan extremadamente carga-

¹⁴ La desesperación está siempre a nuestra puerta. Puede surgir de golpe. G. MARCEL alude, en otro momento de su obra, las «posibilidades de desesperación» que nos rodean por todas partes y «brotan a nuestro paso», comparándolas a «una vegetación lujuriosa y maléfica».

das de potencial afectivo, palabras vedette como suicidio o traición. No se trata de una concesión al sensacionalismo. Sigo persuadido que es en el drama y a través del drama¹⁵, donde el pensamiento metafísico se entiende a sí mismo y se define en concreto. Jacques Maritain, en una conferencia pronunciada hace uno o dos años en Lovaina sobre el Problema de la Filosofía Cristiana, dijo: «Nada más fácil para una filosofía que ser trágica; no tiene más que abandonarse a su peso humano», alusión sin duda a las especulaciones de Heidegger. Yo creo, al contrario, que la tendencia natural de la filosofía la inclina hacia regiones en que parece que lo trágico hubiera desaparecido pura y simplemente, se hubiera volatizado al contacto con el pensamiento abstracto. Y eso es lo que observamos en muchos idealismos contemporáneos. Porque ignoran la persona, y la sacrifican a no sé qué verdad ideal, a no sé qué principio anónimo de interioridad pura, y se revelan incapaces de abrazar estos datos trágicos de la vida humana a los que hice alusión; los expulsan junto con la enfermedad y todo cuanto ésta implica, hacia no sé qué arrabales

¹⁵ No pueden ser más tajantes estas palabras. Cuando G. MARCEL quiere clarificar un tema «echa a andar a unos personajes en el drama de la vida». Filosofía *in concreto*.

de mala fama en que el filósofo digno de este nombre desdeña aventurarse. Pero esta actitud es íntimamente solidaria, ya lo he dicho, del rechazo de la exigencia ontológica; en realidad es lo mismo.

Si he hecho hincapié en la desesperación, en la traición, en el suicidio, es porque, en ellos encontramos las expresiones más manifiestas de una voluntad de negación que alcanza efectivamente al ser.

Tomemos por ejemplo la desesperación. Se trata aquí del acto por el cual uno desespera de la realidad en su conjunto, en el sentido de que uno desespera de alguien. La desesperación se presenta como la consecuencia o la traducción inmediata de cierto *balance*: por mucho que yo pueda apreciar lo real —y lo que excede mis facultades de apreciación es para mí como si no existiera— yo no descubro allí nada que resista a un proceso de disolución que se prosigue en el fondo de las cosas y que mi reflexión me permite reconocer y señalar. En la raíz de la desesperación creo encontrar esta afirmación: nada hay en la realidad que me permita prestarle crédito; ninguna garantía. Es un caso de insolvencia absoluta.

La esperanza, por el contrario, implica justamente este crédito. Contrariamente a lo que señaló Spinoza, quien me parece haber confundido aquí nociones totalmente distintas, el

temor es correlativo no de la esperanza sino del deseo, mientras que el correlato negativo de la esperanza es el acto que consiste en pensar lo peor de las cosas, un acto del cual constituye una ilustración sorprendente el llamado derrotismo, y que siempre corre el riesgo de degradarse en deseo de lo peor. La esperanza consiste en afirmar que hay en el ser, más allá de todo lo que es dado, de todo lo que puede ser materia de un inventario o servir de base para un cómputo cualquiera, un principio misterioso que está en complicidad conmigo mismo, que no puede dejar de querer lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece efectivamente ser querido, y lo quiero realmente con todo mi ser.

Evidentemente estamos aquí en el centro de lo que llamé el misterio ontológico, y los ejemplos más sencillos son también los mejores. Esperar contra toda esperanza que el ser amado triunfará de la enfermedad incurable que lo consume es como decir: no es posible que yo sea el único en querer su curación, es imposible que la realidad en su entraña sea hostil o indiferente a lo que yo afirmo que es en sí un bien. Será inútil citarme *ejemplos, casos* propios para descorazonarme: más allá de toda experiencia, de toda probabilidad, de toda estadística, afirmo que cierto orden *será* restablecido, que la realidad *está* conmigo para

querer que ello sea así. Yo no deseo: afirmo. Esto es lo que llamaría la resonancia profética de la verdadera esperanza.

Se me objetará: «con todo, en la inmensa mayoría de los casos sólo se trata de una ilusión». Pero, dejando a un lado el hecho de que es propio de la esencia del acto de esperar excluir la consideración de casos, sería necesario mostrar aquí que existe una dialéctica ascendente de la esperanza, por la cual ésta es llevada a transferirse sobre un plano trascendente respecto a todos los desmentidos empíricos posible, al plano de la salvación por oposición al plano del éxito cualquiera que sea la forma en que éste se presente.

No es menos cierto que la correlación entre la esperanza y la desesperación absoluta subsiste hasta el final. No me parecen separables. Quiero decir, que la estructura del mundo en que vivimos permite y en cierta manera parece aconsejar una desesperación absoluta: pero sólo en un mundo semejante puede surgir una esperanza invencible. He aquí por qué, finalmente, no se puede estar demasiado agradecido a los grandes pesimistas de la historia del pensamiento; ellos han llevado hasta el límite cierta experiencia interior que debía ser vivida plenamente y cuya posibilidad radical no debe enmascarar apologética alguna. Ellos nos han preparado para comprender que la desespera-

ción puede ser lo que fue para Nietzsche (aunque en un registro infra-ontológico, en una zona sembrada de saltos mortales): el trampolín de la más alta afirmación.

Por otra parte, sigue siendo cierto que, en la misma medida en que la esperanza es un misterio, como lo ha visto Péguy, es posible desconocer tal misterio y convertirlo en problema¹⁶. Entonces se trata a la esperanza como un deseo revestido de juicios ilusorios que disfrazan una realidad objetiva de la que uno tiene interés en desconocer su verdadero carácter. Sucede aquí lo que ya hemos anotado a propósito del encuentro o del amor; precisamente porque el misterio puede, y en cierto sentido debe, lógicamente, degradarse en problema, es por lo que una interpretación como la de Spinoza, con la confusión que implica, pueda ser propuesta en un momento dado. Mientras uno se coloque más acá de lo ontológico, una actitud semejante no puede dar pie a ninguna crítica. Esto es muy importante y necesario insistir en ello. Mientras yo conserve ante la realidad la actitud de quien no está allí implicado¹⁷, pero que se con-

¹⁶ El hombre siempre tiene a su alcance la tentación de degradar el misterio en problema. Se trata de un reduccionismo fácil, pero de consecuencias catastróficas.

¹⁷ «Yo no asisto al espectáculo» apunta en el segundo *Diario Metafísico* (1928-33), dando a entender que hay que comprometerse con la realidad.

sidera obligado a levantar de ella un acta, lo más exacta posible (y ésta es por definición la actitud del científico), tengo fundamentos para observar frente a esta realidad una especie de desconfianza de principio que no implica ningún límite de aplicación; tal es la actitud del hombre de laboratorio, quien en ningún grado podría prejuzgar los resultados del análisis que realiza, y que puede más fácilmente examinar *lo peor*, pues en ese plano la noción misma de lo peor se vacía de sentido. Pero justamente una investigación de este orden, rigurosamente comparable a la de un censor de cuentas, se lleva a cabo más acá del orden del misterio, del orden en que el problema rebasa sus propios datos.

En realidad, cuando me interrogo, por ejemplo, sobre el valor de la vida, estoy en una profunda fantasía si me imagino que puedo conservar todavía esa actitud: es un verdadero paralogismo pensar que puedo proseguir esa investigación como si yo mismo no estuviera en juego.

Desde luego, entre la esperanza, la realidad de la esperanza en el corazón de aquel en que ella habita, y los juicios que tiene acerca de ella un espíritu que sigue prisionero de la objetividad, hay el mismo tabique que separa al problema del misterio.

Nos hallamos aquí en un nudo vital de nues-

tro tema en el que aparecen algunas conexiones particularmente íntimas.

El mundo de lo problemático es al mismo tiempo el mundo del deseo y del temor, que no pueden ser separados; es también, sin duda alguna, el mundo funcionalizado o funcionalizable que he definido al comienzo de esta meditación; es, en fin, aquel mundo en el que reinan las técnicas cualesquiera que sean. No hay técnica que no esté directamente, o que no pueda estar, puesta al servicio de tal deseo, de tal temor; e, inversamente, todo deseo o todo temor tenderá a inventar técnicas que le sean apropiadas. Desde este punto de vista, la desesperación consiste en reconocer la ineficacia última de las técnicas, sin consentir o sin llegar a colocarse en un terreno en que toda técnica se reconocería incompatible con los caracteres fundamentales del ser, que por esencia escapa a nuestro dominio (esto en tanto nuestro dominio se ejerce en el mundo de los objetos y en él exclusivamente). Esta es la razón por la cual puede parecer que hoy día hayamos entrado en la era de la desesperación: no hemos dejado de creer en la técnica, es decir, de considerar la realidad como un conjunto de problemas, y, al mismo tiempo, el fracaso *global* de la técnica es tan claramente discernible como lo son sus triunfos *parciales*. A la pregunta ¿qué puede el hombre? aún respondemos: el hombre puede

lo que puede su técnica¹⁸; pero, al mismo tiempo, tenemos que reconocer que esta técnica se revela incapaz de *salvarle a sí mismo*, e incluso se muestra capaz de pactar con el enemigo que el hombre lleva dentro de sí, las más temibles alianzas.

Entregado a la técnica. Lo cual significa cada vez más incapaz de dominarla, o, mejor, de *dominar su propio dominio*. Pues el dominio de su propio dominio, que es la expresión en el plano de la vida activa de lo que he llamado la reflexión segunda, sólo puede encontrar su centro o su punto de apoyo en el recogimiento.

Se me objetará que el hombre más imbuido de creencia en la técnica está obligado a reconocer que existen campos inmensos sobre los cuales él no tiene ningún poder. Pero lo que importa aquí no es esta constatación, sino la manera como el espíritu la juzga. Estamos obligados a reconocer que carecemos completamente de poder sobre las condiciones meteorológicas, pero se trata de saber si estimamos

¹⁸ SAINT-EXUPERY decía que no hay más que un problema en el mundo: «dar a los hombres un sentido espiritual, una inquietud espiritual. No se puede vivir de técnicas. No se puede vivir sin poesía, sin color, sin amor. Trabajando *únicamente* para los logros materiales de la técnica, estamos construyendo nuestra propia prisión».

sería deseable y justo que se nos concediera este poder. Cuanto más tienda a desaparecer el sentido de lo ontológico en una persona, más ilimitadas le resultarán sus pretensiones, incluso hasta de alcanzar una especie de poder cósmico, porque cada vez será menos capaz de interrogarse sobre los títulos que pueda tener para ejercer ese poder.

Debemos añadir que cuanto más aumente la desproporción entre las reivindicaciones de la inteligencia técnica y la fragilidad, —es decir, la precariedad persistente del sustrato material que sigue siendo, después de todo, su asiento al menos aparente—, 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, y no es necesario insistir sobre las ilustraciones que a este propósito nos proporciona el mundo de 1933.

Se podrá decir: pero, después de todo, este optimismo del progreso técnico está animado por una gran esperanza. ¿Cómo puede conciliarse esto con una interpretación ontológica de la esperanza?

Metafísicamente hablando, creo que es preciso responder que *la única esperanza auténtica*

es aquella que se dirige a lo que no depende de nosotros, aquella cuyo resorte es la humildad, no el orgullo. Y aquí nos vemos inducidos a considerar otro aspecto del misterio, siempre único, sobre el cual trato de hacer algunas observaciones.

El problema metafísico del orgullo, de la *hybris*, que ya los griegos advirtieron y que fue uno de los temas esenciales de la teología cristiana, me parece que ha sido casi íntegramente desconocido por los filósofos no teólogos de los tiempos modernos. Era éste un terreno reservado a los moralistas. Pero desde el punto de vista en que yo me sitúo es, al contrario, una cuestión esencial, y hasta quizá la cuestión vital. Basta ver la definición que Spinoza da de la *superbia* en la *Ética* (III, def. XXVIII) para comprobar hasta qué punto desconoció el problema: «El orgullo, dice, es una opinión demasiado buena que el amor propio nos da de nosotros mismos». En realidad esta es una definición de la vanidad. El orgullo consiste en encontrar la fuerza sólo en sí mismo; separa a aquel que lo experimenta de una cierta comunión con los seres, y al mismo tiempo, tiende a destruirla; actúa como un principio de destrucción.

Esta destrucción, por otra parte, puede dirigirse contra él mismo; en modo alguno el orgullo es incompatible con el odio a sí mismo,

incluso puede llevar al suicidio¹⁹; y esto, me parece, es lo que no advirtió Spinoza.

En este punto a que hemos llegado amenaza surgir una objeción general muy grave.

En el fondo, se me dirá, quizá, lo que usted se ve llevado a justificar ontológicamente ¿no es una especie de quietismo moral que se satisface con la aceptación pasiva, la resignación, la esperanza inerte? ¿Qué tiene que ver en todo esto el hombre, en cuanto hombre, en cuanto ser que actúa? ¿No es la misma acción la que está condenada, en la medida en que la acción implica una confianza en sí, si se la emparenta con el orgullo? ¿La misma acción no es, a fin de cuentas, una degradación?

Señalaré que esta objeción implica una serie de equívocos.

De entrada, la idea de una esperanza inerte es, a mi modo de ver, contradictoria. La esperanza no es una especie de espera adormecida. Es algo que subyace en la acción o que planea sobre ella, pero que ciertamente se degrada o desaparece cuando la acción misma se extenua. La esperanza aparece como la prolongación en

¹⁹ Una forma solapada de suicidio es la de «matar el tiempo», como hacen por ejemplo Vladimir y Estragón, protagonistas de la obra *Esperando a Godot* de SAMUEL BECKETT; sin duda, precursores del fenómeno actual «pasotismo».

lo desconocido de una actividad central, es decir, arraigada en el ser. Por donde sus afinidades no son con el deseo sino con la voluntad. La voluntad, en efecto, implica también un rechazo a hacer un cómputo de los casos posibles, o, al menos, una parada en tal computar. ¿No podría, entonces, definirse la esperanza como una voluntad que se aplica a lo que no depende de ella?

Tenemos la prueba experimental de esta conexión en el hecho de que en los hombres más santos es donde la esperanza ha alcanzado su más alto grado; esto sería inconcebible si la esperanza fuera un simple estado veleidoso del alma. Lo que aquí ha falseado todo, como también en las partes más altas de la ética, es una cierta representación estoica de la voluntad concebida como rigidez, mientras que, por el contrario, es abierta entrega y creatividad.

Esta palabra *creatividad*²⁰ se nos presenta aquí por primera vez, y sin embargo, es la palabra decisiva. Donde hay creatividad no hay, ni puede haber, degradación. Y en la medida en que la técnica es o implica creativi-

²⁰ Traducimos aquí la palabra «création» por *creatividad*, porque, a nuestro entender, es más apropiada que la palabra castellana «creación», por lo que ésta implica de necesidad. «Desde el momento en que hay creación (creatividad), sea del grado que sea, estamos en el Ser». El subrayado es mío.

dad en modo alguno es degradación. La degradación comienza en el momento en que la creatividad se repliega o se hipnotiza sobre sí, se crispa sobre ella misma. Y en esto podemos advertir la fuente de ciertos equívocos que denuncié a propósito del recogimiento.

Grande es la tentación de confundir dos movimientos que nuestras metáforas espaciales nos impiden oponer claramente entre sí: esa crispación, esa contracción, ese repliegue sobre sí que son inseparables del orgullo, que hasta lo simbolizan, no debieran ser confundidas con la retirada humilde que conviene al recogimiento y mediante el cual yo recobro el contacto con mis bases ontológicas.

Cabe pensar que la misma creatividad estética supone esa retirada, ese recogimiento. La creatividad estética²¹ lo mismo que la investigación científica, excluyen en realidad el acto por el cual el yo se centra, se enfoca a sí mismo, y este acto es ontológicamente pura negación.

Puede parecer que me aproximo aquí a la tesis bergsoniana hasta el punto de coincidir con ella. Sin embargo, no creo que sea así

²¹ G. MARCEL es un pensador experiencial, pero no empirista. Su filosofía no se basa en meros hechos, sino en acontecimientos creadores. Por eso se refiere aquí a las más altas cotas de la creatividad artística y estética.

realmente. Los términos con que casi siempre se ha servido Bergson hacen pensar que para él lo esencial en la creación es la inventiva, la innovación vital. Pero me pregunto si, al concentrar la atención con demasiada exclusividad sobre este aspecto de la creación no se tiende a perder de vista su significación última, su arraigo en el ser. Es aquí donde intervendría la noción de *fidelidad creadora*²², 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.

Es importante observar que, en una metafísica bergsoniana, parece difícil salvar la fidelidad porque corre siempre el riesgo de ser interpretada 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.

Me inclino a creer que en este desconocimiento de los valores de la fidelidad hay algo que vicia profundamente la noción de religión

²² Por primera vez aparece este matiz de «creadora» aplicado a la fidelidad. En rigor, no hay fidelidad sino a una persona. No a una idea o a un ideal. La fidelidad creadora consiste en mantenerse activamente en estado de permeabilidad para esa persona.

estática tal y como aparece en la obra *Las dos fuentes*²³. Y aquí una meditación sobre la fidelidad creadora, de la cual sólo puedo indicar algunos trazos, podría permitir una puntualización indispensable.

La fidelidad es en realidad lo contrario de un conformismo inerte; es el reconocimiento activo de una cierta permanencia no formal, a la manera de una ley, sino ontológica. En este sentido se refiere siempre a una presencia²⁴ o a algo que puede y debe mantenerse en nosotros y ante nosotros como presencia, pero que *ipso facto* puede perfectamente ser olvidada, desconocida, obstruida; y aquí vemos reaparecer de nuevo la sombra de la traición que, en mi opinión, envuelve todo nuestro mundo humano como una niebla siniestra.

¿Se dirá que hablamos de lo que común-

²³ BERGSON: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

²⁴ Para hacer ver la diferencia que separa el objeto y la presencia, G. MARCEL cita ejemplos de la experiencia cotidiana. He aquí un texto de su obra *El Misterio del ser* que nos parece sumamente clarificador a este respecto: «Supongamos 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.»

mente se entiende por fidelidad a un principio? Queda por saber si no hay aquí una transposición ilegítima de una fidelidad de otro orden. Un principio, mientras se reduzca a una afirmación abstracta, no puede exigir nada de mí, pues debe toda su realidad al acto por el cual yo lo sanciono o lo proclamo. La fideidad a un principio en cuanto principio es una idolatría en el sentido etimológico de la palabra; puede ser para mí una obligación sagrada renegar de un principio del cual se ha retirado la vida, y al cual siento que ya no me adhiero: si continuo conformando según él mi conducta, es a mí mismo —a mí mismo en tanto presencia— a quien traiciono.

La fidelidad no tiene nada de conformismo inerte ya que implica una lucha activa y continua contra las fuerzas que tienden en nosotros hacia la dispersión interior y hacia la esclerosis de la rutina. Se me dirá: después de todo, no es sino una especie de conservación activa; es lo contrario de una creación. Aquí es necesario, creo, penetrar mucho más hondo en la naturaleza de la fidelidad y de la presencia.

Si la presencia no fuera más que una *idea* en nosotros, cuya característica fuera ser sólo ella misma, todo cuanto podríamos esperar, en efecto, sería mantener en nosotros o ante nosotros esta idea como se guarda una fotografía en el cajón o sobre la chimenea. Pero lo

propio de una presencia en cuanto presencia es ser incircunscrita; y aquí, una vez más, encontramos lo meta-problemático. La presencia es misterio en la medida misma en que es presencia. Pues bien, la fidelidad es la presencia activamente perpetuada, es la renovación del bienestar de la presencia, de su virtud, que consiste en ser una misteriosa incitación a crear. Todavía aquí la consideración de la creatividad artística puede sernos de gran ayuda, pues ésta sólo es concebible a partir de una cierta presencia del mundo para el artista; presencia en el corazón y en la inteligencia, presencia en el ser mismo.

Por tanto, si es posible una fidelidad creadora es porque la fidelidad es ontológica en su principio, porque prolonga una presencia que corresponde a un cierto poder del ser sobre nosotros; por eso mismo multiplica y profundiza de una manera casi insondable el eco de esta presencia en el seno de nuestra duración. Me parece que esto tiene consecuencias en cierto modo inagotables, aunque sólo sea respecto a las relaciones entre los vivos y los muertos.

Conviene insistir todavía más en esto: una presencia a la cual nos mantenemos fieles no es la imagen celosamente preservada de un objeto desaparecido; la imagen, a pesar de todo, no es más que un simulacro, metafísica-

mente es *menos* que el objeto, es una reducción de él. La presencia al contrario, es *más* que el objeto, lo desborda en todos los sentidos. Nos encontramos en el umbral de un camino a cuyo término la muerte²⁵ aparece como la *prueba de la presencia*. Punto esencial sobre el cual conviene concentrar ahora nuestra atención.

Se dirá: ¡Qué extraña manera de definir la muerte! La muerte *es* cierto fenómeno definible en términos biológicos. *No es* una prueba.

Hay que responder: ella es lo que significa, y lo que significa para un ser situado en el nivel espiritual más elevado al que podamos llegar. Es evidente que cuando me informa el periódico de la muerte de Fulano, de un Fulano que sólo es para mí un nombre, *no es* más que un objeto de notificación; significa que puedo tacharle del número de personas a quienes puedo dirigirme para preguntarles algo o para informarles de algo. Ocurre algo totalmente distinto con un ser que se me ha dado como presencia. Aquí depende de mí, de mi actitud interior, mantener esta presencia que podría degradarse en imagen.

Se replicará que se trata sólo de una traducción en lenguaje insólito e inútilmente metafí-

²⁵ El problema de la muerte se esfuma ante el misterio. La meditación sobre la muerte puede llegar a ser una meditación sobre la vida.

sico de un hecho psicológico muy trivial. Es evidente que depende de nosotros, en cierta medida, que los muertos vivan o no en nuestro recuerdo. Pero esa es una existencia totalmente subjetiva.

Yo creo que, en realidad, se trata de algo muy distinto, de una realidad infinitamente más misteriosa. Cuando se dice: «depende de nosotros que nuestros muertos vivan en nosotros», se alude una vez más a la idea como reducción o como imagen. Se admite que el objeto ha desaparecido, pero que subsiste en él un simulacro que está en nuestro poder conservar, en el sentido más familiar del término, igual que una asistenta conserva limpio un apartamento o un mobiliario. Está muy claro que este cuidado no presenta ningún valor ontológico. Pero si la fidelidad es creadora, en el sentido que traté de definirla, ocurre algo totalmente distinto. Una presencia es una realidad, un cierto influjo; depende de nosotros permanecer o no permeables a este influjo, pero no, a decir verdad, suscitarlo. La fidelidad creadora consiste en mantenerse activamente en estado de permeabilidad; y aquí vemos operarse una especie de intercambio misterioso entre el acto libre y el don por el cual es correspondido.

Hay que prever una objeción inversa y simétrica con respecto a la precedente. Se me

dirá: está bien, acaba usted de decorar con vocablos metafísicos un lugar común de la psicología, pero sólo es para afirmar gratuitamente una tesis indemostrada y que excede toda experiencia posible; y esto es así desde el momento en que usted sustituye el término neutro y ambiguo de presencia por el de influjo, que es infinitamente más comprometedor.

Para responder a esta objeción creo necesario referirnos una vez más a lo dicho sobre el misterio y el recogimiento. En efecto, sólo en el terreno meta-problemático puede acogerse la noción de influjo. Si se la tomara en su acepción objetiva, la de una aportación de fuerza, nos encontraríamos frente a una tesis no metafísica sino física, que sería propia, efectivamente, para despertar todas las impugnaciones. Cuando digo que un ser me 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 puedo tratarlo como si estuviera simplemente puesto ante mí; entre él y yo se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que yo pudiera tener de él; tal ser no está solamente ante mí, está también en mí; o, más exactamente, estas categorías quedan superadas, pierden su sentido. La palabra influjo traduce, aunque de una manera excesivamente espacial,

demasiado física, la especie de aportación interior, de aportación desde dentro, que se realiza desde el momento en que la presencia es efectiva. Grande por cierto, casi invencible, 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; y entonces se hace oír esta protesta de la fidelidad absoluta: «Aun cuando yo no pueda ni tocarte ni verte, yo siento que tú estás conmigo; sería negarte el no estar seguro de ello». *Con-migo*. Notemos aquí el valor metafísico de esta palabra «con», tan raramente reconocido por los filósofos, y que no corresponde ni a una relación de inmanencia o de inherencia, ni a una relación de exterioridad. Será esencial —estoy obligando a adoptar aquí la palabra latina— que un *coesse* auténtico, es decir, que una intimidad real, se preste al análisis de una reflexión crítica; pero sabemos ya que hay otra reflexión, una reflexión sobre esa misma reflexión, y que se refiere a una intuición subyacente, confusa pero eficaz, cuyo secreto magnetismo ella experimenta.

Es preciso añadir —y con ello nos disponemos a pasar a otra esfera— que el valor de tal intimidad, en particular lo concerniente a las relaciones entre los vivos y los muertos, será tanto más alta e irrecusable cuanto más clara-

mente se sitúe esta relación en un mundo de disponibilidad espiritual total, es decir, de pura caridad; y anotó de paso que una dialéctica ascendente de la fidelidad creadora corresponde a la dialéctica de la esperanza a la cual acabo de hacer alusión.

La noción de disponibilidad no es menos importante para nuestro tema que la de presencia; añado que entre una y otra existe un vínculo evidente.

Es un hecho de experiencia irrecusable, pero del cual es difícil dar una traducción inteligible, que hay ciertos seres que se nos revelan como presentes, es decir, como disponibles cuando sufrimos, cuando tenemos necesidad de confiarnos a ellos, y que hay otros que no nos causan este sentimiento no obstante su posible buena voluntad. Se debe señalar inmediatamente que la distinción entre presencia y no presencia en ninguna forma se reduce a la oposición entre estar atento y estar distraído. El oyente más atento, el más concienzudo, puede darme la impresión de no estar disponible; no me aporta nada, no puede realmente hacerme un lugar en sí mismo, cualesquiera sean los servicios materiales con que pueda colmarme. En realidad hay una manera de escuchar que es una manera de dar; hay otra manera de escuchar que es una manera de rehusar, de *rehu-sarse*: el don material, la acción visible, no es

necesariamente un testimonio de presencia. No hablamos de prueba; aquí la palabra prueba desentonaría. La presencia es algo que se revela inmediata e irrecusablemente en una mirada, en una sonrisa, en un acento, en un apretón de manos²⁶.

Diría, para aclarar todo esto, que el ser disponible es aquel ser capaz de estar todo íntegro conmigo cuando yo lo necesito; el ser indisponible, por el contrario, es aquel que parece operar en mi favor una especie de atribución momentánea en el conjunto de los recursos de los que pueda disponer. Para el primero yo soy una presencia, para el segundo un objeto. La presencia implica una reciprocidad que sin duda excluye toda relación de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto. Y aquí un análisis concreto de la indisponibilidad no es menos necesario que el de la traición, la renegación o la desesperación.

En realidad, en el corazón de la indisponibilidad encontraremos siempre una cierta alienación. Alguien solicita mi simpatía por un cierto infortunio que me expone; comprendo lo que me dice, reconozco de una manera abstracta que las gentes de que me habla merecen mi compasión; discernio allí un caso al que sería

²⁶ La presencia, en definitiva, se patentiza de manera luminosa en el ser disponible.

lógico y justo responder con simpatía, y la concedo, si se quiere, pero sólo en idea, pues en fin me veo forzado a confesarme que no siento nada. Por otra parte lo lamento; esta contradicción entre lo que experimento de hecho —es decir, mi indiferencia— y lo que reconozco que debería experimentar, me es penosa y me irrita, incluso me disminuye a mis propios ojos. Pero es en vano. Lo que queda en mí es el sentimiento bastante inconfesable de que, después de todo, se trata de gentes que no conozco; que si fuera necesario conmoverse por todos los infortunios humanos entonces la vida no sería posible, y que además no daría abasto. Desde el momento en que pienso, después de todo no es más que el caso 75-627, todo ha terminado, ya no puedo experimentar nada.

Pero la característica del alma presente o disponible es, justamente, no pensar en *casos*; para ella no hay *casos*.

Y sin embargo, está claro que en el crecimiento normal de una persona, se da una especie de asignación cada vez más precisa y como automática entre aquello que le concierne y aquello que no le concierne, entre aquello de lo que es responsable y aquello de lo que no es; cada uno de nosotros se convierte así en el centro de un espacio mental que se dispone según zonas concéntricas de adherencia y de interés decrecientes. En el fondo es como si

cada uno de nosotros segregara un caparazón cada vez más duro que lo aprisionara; y esta esclerosis está ligada al endurecimiento de las categorías según las cuales nos representamos el mundo y lo valoramos.

Felizmente, a cada uno de nosotros puede ocurrirle tener un encuentro tal²⁷, que rompa los esquemas de toda esta topografía egocéntrica. Personalmente, puedo comprender por experiencia, que de un desconocido hallado al azar surja súbitamente una llamada irresistible hasta el punto de trastocar todas las perspectivas habituales, exactamente como una corriente de viento trastocaría todos los planos escalonados de un decorado: lo que parecía cercano se torna infinitamente lejano, e inversamente. Son brechas que se cierran casi de inmediato. Estas experiencias nos dejan frecuentemente, un gusto amargo, una impresión de tristeza y casi de angustia. No obstante las creo beneficiosas, pues nos muestran, como en un relámpago, lo que hay de contingente y de accidental en las cristalizaciones mentales que fundamentan nuestro sistema personal.

Pero, sobre todo, el hecho de la santidad de

²⁷ «Nada está perdido para un hombre que vive un gran amor o una verdadera amistad; pero todo está perdido para el que está solo». Carta de G. MARCEL a ROGER TROISFONTAINES.

algunas personas está ahí para demostrarnos que lo que llamamos orden normal no es, después de todo y desde un punto de vista superior, desde el punto de vista de un alma arraigada en el misterio ontológico, sino la subversión de un orden establecido. En este sentido, la reflexión sobre la santidad con todos sus atributos concretos me parece presentar un valor especulativo inmenso: no haría falta presionarme demasiado para hacerme decir que la santidad es la verdadera introducción a la ontología.

Aquí, una vez más, la confrontación con el alma indisponible arroja sobre nuestro tema claridades decisivas.

Estar indisponible es, en cierta manera, estar no sólo ocupado de sí mismo, sino aprisionado por uno mismo. Digo en cierta manera, pues el objeto inmediato puede variar indefinidamente: estar ocupado de uno mismo, de la propia fortuna, de los amores, e incluso *del propio perfeccionamiento interior*. De aquí se podría extraer la conclusión que estar ocupado de sí, es mucho menos que estar ocupado de *cierto objeto* —aquí casi inespecificable— que estarlo de *cierta manera* que queda por definir²⁸. Debemos reparar en que lo contrario

²⁸ Estar disponible, pues, es más una actitud interior que una acción objetivable.

de estar ocupado de sí no es el estar vacío o indiferente. Lo que se opone aquí es más bien el ser opaco al ser transparente. Pero igualmente es necesario llegar a pensar esta misma opacidad interior. Se trata, creo, de una especie de obturación o de fijación; y me pregunto si, generalizando mucho y flexibilizando ciertos datos psicoanalíticos, no debería reconocerse que esta fijación, en una zona o en un registro determinado, es la fijación de una falsa inquietud. Pero lo notable es que tal inquietud persiste en el seno de esta fijación, y además le da ese carácter de crispación del que ya dije algunas palabras a propósito de la voluntad degradada. Todo permite pensar que esta inquietud indeterminada se confunde en realidad con la angustia de la temporalidad, con la aspiración del hombre no *hacia*, sino *por* la muerte, que está en el corazón del pesimismo.

Las raíces del pesimismo son las mismas que las de la indisponibilidad; si ésta aumenta a medida que envejecemos, es porque muy a menudo la angustia crece en nosotros, hasta asfixiarnos; a medida que nos acercamos a lo que consideramos un término, para protegerse de ella misma, esta angustia debe poner en acción un aparato de defensa cada vez más pesado, cada vez más minucioso, y también, añadiría, cada vez más vulnerable. La incapacidad para la esperanza se hace cada día más

completa a medida que el ser está más cautivado en su experiencia y en la prisión de las categorías en la cual esta experiencia lo amuralla, a medida que él se entrega más íntegramente, más desesperadamente, al mundo de lo problemático.

Y aquí se reúnen como en un haz los principales motivos o elementos temáticos que me he visto forzado a presentar en forma sucesiva. La persona más disponible es la más consagrada, la más interiormente dedicada: está protegida contra la desesperación y contra el suicidio, que se asemejan y se comunican, porque sabe que su existencia no la debe a sí misma, y que el único uso totalmente legítimo que puede hacer de su libertad consiste precisamente en reconocer que no se pertenece. Sólo a partir de este reconocimiento puede actuar, puede crear...

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 de una dogmática desconocedora de sus principios vitales y, añadiría, de una teodicea sacrílega; o bien, simplemente dejará subsistir tales dificultades colocándoles la etiqueta de misterios.

Entre estos dos escollos creo que existe una

vía media, un camino estrecho, difícil, peligroso. Es el que he tratado no de trazar, sino de encontrar. Pero aquí sólo se puede proceder por llamadas, como Karl Jaspers en su Filosofía de la Existencia: si, como tuve ocasión de comprobar, algunas conciencias responden, no la conciencia en general, sino este ser, aquel ser, entonces es que existe verdaderamente un camino. Pero —creo que Platón lo vio con una nitidez incomparable— ese camino sólo puede descubrirse por el amor, sólo para él se hace visible; y aquí aparece un carácter, más profundo quizá que todos los otros, de esa realidad meta-problemática de la que intenté explorar ciertas regiones.

Otra gravísima objeción hay que mencionar finalmente. Se me dirá: «En realidad, todo cuanto usted dice implica una referencia —inconfesada, informada además—, a los datos cristianos, y sólo a su luz se aclara positivamente. Así, comprendemos lo que usted entiende por presencia cuando evocamos la Eucaristía, por fidelidad creadora cuando pensamos en la Iglesia. Pero entonces ¿cuál será el valor de tal filosofía para conciencias no cristianas, es decir, que ignoran el cristianismo, o, en todo caso, se declaran incapaces de adherirse a él?».

Mi respuesta será la siguiente: es muy posible que la existencia de los datos cristianos fundamentales sea necesaria *de hecho* para

permitir al espíritu concebir algunas de las nociones cuyo análisis he esbozado: pero no se puede decir que estas nociones estén bajo la dependencia de la revelación cristiana. *No la suponen.*

Por otra parte, si se llega a declarar que la razón debe proceder haciendo entera abstracción de todo lo que no se da universalmente a un ser pensante cualquiera que sea, yo diré que en eso hay una pretensión abusiva y en último extremo una fantasía. El filósofo, hoy como en cualquier época, se encuentra en una cierta situación histórica de la que es muy poco verosímil que pueda abstraerse realmente: sólo siendo víctima de una ficción se imagina que puede hacer el vacío en sí y en torno suyo. Pues bien, esta situación conlleva, como uno de sus datos esenciales, la existencia del hecho cristiano con todo lo que éste implica, y esto ya sea que uno se adhiera o no a la religión cristiana, o que considere como verdaderas o como falsas las afirmaciones cristianas centrales. Lo que está claro para mí es que no podemos pensar como si antes de nosotros no hubiera habido siglos de cristianismo, lo mismo que, en el orden de la teoría del conocimiento, no podemos pensar como si antes no hubiera habido siglos de ciencia positiva. Sólo que la existencia del dato cristiano, como la existencia de la ciencia positiva, no juegan aquí más que el papel

de un principio fecundante. Favorece en nosotros la eclosión de ciertos pensamientos a los cuales de hecho no habríamos llegado quizá sin ella. Esta fecundación puede efectuarse en lo que yo llamaría zonas peri-cristianas, y, personalmente, encuentro la prueba de ello en el hecho de que se produjo en mí mismo casi veinte años antes de que yo tuviera la más lejana idea de convertirme al catolicismo²⁹.

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

²⁹ Aduce aquí G. MARCEL su propia experiencia de conversión al catolicismo cuando contaba ya con 40 años de edad. El 5 de marzo de 1929 escribe en su Diario: «Se acabaron las dudas. Por primera vez he experimentado claramente lo que es la gracia (...). Segundo *Diario Metafísico* (1928-33).

Se me objetará: en ese caso ¿por qué usar la misma palabra en dos acepciones tan distintas? Pero observaré aquí que una revelación, cualquiera que sea, tampoco es pensable sino en tanto que se dirige a un ser *comprometido* en el sentido que he tratado de definir, es decir, que participa en una realidad no problematizable y que lo eleva en tanto que sujeto. La vida sobrenatural debe encontrar asidero, puntos de inserción, en la vida natural. En modo alguno esto significa que sea el resultado de la vida natural. Todo lo contrario. Me parece que si se profundiza en la noción de *naturaleza creada*, fundamental para un cristiano, nos vemos llevados a reconocer en el fondo de la naturaleza, una razón que le está ordenada, un principio de radical inadecuación a sí misma que es como la ansiosa anticipación de un orden diferente.

Para resumir mi posición sobre este punto particularmente importante y difícil, diré que el reconocimiento del misterio ontológico, donde yo veo el reducto central de la metafísica, sin duda sólo es posible de hecho gracias a una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede producirse perfectamente en el seno de almas ajenas a cualquier religión positiva; que este reconocimiento que se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no implica en modo alguno la adhesión

a una religión determinada, pero permite sin embargo, a quien se ha elevado hasta él, entrever la posibilidad de una revelación de un modo muy diferente a como podría hacerlo quien, no habiendo rebasado los límites de lo problematizable, se queda más acá del punto en que el misterio del ser puede ser advertido y proclamado. Tal filosofía se lanza así, con un movimiento irresistible, al encuentro de una luz que presiente y de la cual experimenta en el fondo de sí misma como un secreto estímulo y un ardiente presagio.

Bibliografía

A) EDICIONES DE P.A.C.:

1. *Le Monde Cassé. Position et approches concrètes du mystère ontologique.* París: Desclée de Brouwer, 1933.
2. Segunda edición en 1949. Introducción de Marcel de Corte. Louvain: Nauwelaerts y París: Vrin. 91 pág.
3. Segunda reedición revisada en 1967. Coll. Philosophes contemporains. Série, Textes et études, 3. Louvain: Nauwelaerts y París: Béatrice Nauwelaerts.
4. Apéndice a la obra de BOUTANG, P.: *Gabriel Marcel.* París. J. M. Place editeur. 1977.
5. *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico.* Luis Villoro. Univ. Nal. Autónoma. México, 1956, 86 págs.
6. *El misterio ontológico: posición y aproximaciones concretas.* Lucia Piossak Prebisch. Tucuman (Argentina). Cuadernos de Humanitas nº 1. Universidad Nacional. 1959. 51 págs.