

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DEL DERECHO,
MORAL Y POLITICA.

UNIVERSIDAD DE VALENCIA.

GABRIEL MARCEL: UN PENSADOR NO INDIVIDUALISTA
DE LA SOCIEDAD ABIERTA.

TESIS DOCTORAL

DIRIGIDA POR EL PROF. DR. D. JESUS
BALLESTEROS LLOMPART, CATEDRATICO DE
FILOSOFIA DEL DERECHO, MORAL Y POLITICA.

PRESENTADA POR M^a ENCARNACION FERNANDEZ
RUIZ-GALVEZ.

Valencia, julio de 1988.

UMI Number: U607203

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607203

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

Nº Dobry 335019
Nº Libis 335020

R.128577

I N D I C E

INDICE

pág.

INTRODUCCION.....1

SIGLAS.....6

Primera parte: **TRAYECTORIA VITAL Y PERIODOS DE LA OBRA
FILOSOFICA DE GABRIEL MARCEL.**

Capítulo primero: AMBIENTE FAMILIAR Y PERIODO DE FOR-
MACION FILOSOFICA.

I. INFANCIA Y AMBIENTE FAMILIAR.....11

II. JUVENTUD Y PERIODO DE FORMACION FILOSOFICA.....17

II.1. Trayectoria académica.....17

II.2. Preocupación exclusivamente metafísica y me-
todológica.....19

II.3. Influencia del "idealismo alemán postkantia-
no".....24

Notas.....33

Capítulo segundo: PRIMERA GUERRA MUNDIAL, MATRIMONIO Y
CONVERSION.

I. IMPACTO DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL.....43

I.1. Su actividad en la Cruz Roja: La experiencia
de la guerra desde una perspectiva existencial...43

I.2. Su postura ante la guerra en cuanto aconteci-
miento político: Un Juste.....48

II. MATRIMONIO, ESTANCIA EN SENS Y REGRESO A PARIS : actividad como lector y crítico y publicación del <u>Journal méthaphysique</u>	54
III. CONVERSION AL CATOLICISMO.....	57
Notas.....	70

Capítulo tercero: SEGUNDA GUERRA MUNDIAL, EVOLUCION
POSTERIOR Y PERIODOS DE SU OBRA FILOSOFICA.

I. AMENAZAS DE GUERRA.....	81
II. SEGUNDA GUERRA MUNDIAL.....	86
III. EVOLUCION POSTERIOR.....	92
IV. PERIODOS DE SU OBRA FILOSOFICA.....	95
Notas.....	102

Segunda parte: **FUNDAMENTOS METODOLOGICOS, ONTOLOGICOS
Y ANTROPOLOGICOS.**

Capítulo cuarto: METODO FILOSOFICO MARCELIANO.

I. FILOSOFIA CONCRETA VERSUS PENSAMIENTO OBJETIVO.....	112
I.1. La "pensée pensée" o pensamiento objetivo.....	113
I.2. El pensamiento objetivo inadecuado a la esfera filosófica y metafísica. Crítica del <u>cogito</u> . Oposición a la idea de sistema.....	115
I.3. Filosofía concreta o existencial como filoso- fía de la "pensée pensante".....	126
II. EL SER ENCARNADO, PUNTO DE PARTIDA DE LA REFLEXION METAFISICA.....	135

II.1. Mi cuerpo.....	137
II.1.1. Oposición al dualismo.....	138
II.1.2. Mi cuerpo no es un tener.....	138
II.1.3. Mi cuerpo no es mi instrumento.....	142
II.1.4. Yo soy mi cuerpo.....	143
II.2. La sensación y el "ser en el mundo".....	144
Notas.....	148

Capítulo quinto: LA RECUPERACION DE LA ONTOLOGIA.

I. EL CARACTER METAPROBLEMÁTICO Y METATECNICO DEL SER...	160
II. EL PESO ONTOLOGICO DE LA EXPERIENCIA HUMANA.....	170
II.1. La exigencia ontológica y las experiencias ontológicas del hombre.....	170
II.2. La esperanza.....	174
II.2.1. Esperanza y deseo.....	176
II.2.2. La prueba y la desesperación.....	179
II.2.3. Actitud estoica, rebeldía y esperanza.	185
II.2.4. Esperanza y reconocimiento de un or- den trascendente.....	187
II.3. La fidelidad.....	190
II.4. La intersubjetividad.....	195
III. ¿ ES MARCEL UN EXISTENCIALISTA CRISTIANO?.....	207
Notas.....	218

Tercera parte: PENSAMIENTO SOCIO-POLITICO.

Capítulo sexto: EL COMPROMISO POLITICO DEL FILOSOFO EN
PRO DE LA PAZ Y CONTRA LA VIOLENCIA.

I. EL FILOSOFO Y LA POLITICA.....	242
II. EL FILOSOFO Y LA PAZ.....	250
III. LA VIOLENCIA FANATICA. SUS RAICES. SUS FORMAS.....	261
III.1. Espiritu de abstracción, fanatismo y vio-	
lencia.....	263
III.1.1. El espíritu de abstracción, fac-	
tor de guerra.....	263
III.1.2. El fanatismo.....	271
III.1.2.1. Análisis de la concien-	
cia fanatizada.....	272
III.1.2.1.1. El fanáti-	
co no se	
cree tal...272	
III.1.2.1.2. El fanatis-	
mo como	
idolatría..273	
III.1.2.1.3. La concien-	
cia de un	
"nous autres"	
y el líder.273	
III.1.2.1.4. La insegu-	
ridad del	
fanático...277	
III.1.2.1.5. El fanáti-	
co enemigo	
de la ver-	
dad y de la	
justicia...278	
III.1.2.1.6. El fanatis-	
mo enemigo	
de la li-	
bertad.....283	
III.1.2.2. Espiritu de verdad y	
tolerancia contra el	

fanatismo.....	284
III.2. Formas de la violencia fanática.....	289
III.2.1. Las técnicas de envilecimiento en sentido estricto.....	295
III.2.2. La propaganda.....	300
III.2.3. La ausencia de garantías en los procesos políticos.....	303
Notas.....	304

Capítulo séptimo: LA DESHUMANIZACION DEL MUNDO Y EL HUMANISMO DE MARCEL.

I. LA DESHUMANIZACION DEL MUNDO.....	317
I.1. Hundimiento de la <u>pietas</u> y deshumanización.....	317
I.2. Burocratización y deshumanización.....	318
I.3. Primado de la mentalidad tecnocrática y deshumanización.....	319
I.3.1. Definición y caracteres fundamentales de la técnica.....	319
I.3.2. Valor positivo de la técnica.....	321
I.3.3. Riesgos inherentes al progreso técnico...322	
I.3.3.1. Emancipación de la técnica respecto de la sabiduría . <u>Hybris</u> . Mitificación de la técnica.....	322
I.3.3.2. Destrucción de la naturaleza....	326
I.3.3.3. La deshumanización del mundo....	327
I.3.3.3.1. La desvalorización del hombre en cuanto ser vivo.....	329
I.3.3.3.2. El hombre objeto de las técnicas.....	331
I.3.3.3.3. La reducción del	

	hombre a un con-	
	junto de funciones...	333
	I.3.3.3.4. El desarraigo.....	339
	I.3.3.3.5. La masificación.....	342
	I.3.3.3.6. Técnica y guerra.....	343
II.	REMEDIOS A LA DESHUMANIZACION DEL MUNDO.....	345
III.	EL HUMANISMO DE GABRIEL MARCEL Y SU CONCEPCION DE LA JUSTICIA.....	350
III.1.	Humanismo, <u>pietas</u> y fraternidad.....	351
III.2.	La justicia en el pensamiento de Marcel.....	357
III.3.	Aplicaciones concretas de su humanismo y de su concepción de la justicia.....	364
Notas.....		375
CONCLUSIONES.....		391
BIBLIOGRAFIA.....		397

I N T R O D U C C I O N

INTRODUCCION

Nuestro trabajo se presenta como una introducción al pensamiento socio-político de Gabriel Marcel. Este filósofo francés es un pensador existencial en el que, junto a una honda inquietud metafísica y antropológica, hallamos una viva preocupación por las cuestiones socio-políticas.

Ciertamente, la inquietud metafísica fue, desde un punto de vista cronológico, la primera en manifestarse. El interés por las cuestiones antropológico-existenciales aparecerá más tarde, a partir de la Primera Guerra Mundial. Mientras que la preocupación socio-política surge también a raíz de la Gran Guerra y no hará sino acrecentarse con el transcurso de los años, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial y de los años inmediatamente anteriores a ella. Puede decirse, por tanto, que fueron las trágicas experiencias de las dos guerras mundiales con todo lo que trajeron aparejado, las que hicieron de Marcel un pensador político. Esta es la razón principal por la que hemos consagrado una primera parte de nuestro trabajo al análisis de la trayectoria vital de este filósofo profundamente existencial en el que la vida y la obra se hallan en estrecha conexión, prestando además una especial atención al impacto que sobre él ejercieron las dos guerras mundiales y los acontecimientos subsiguientes.

Marcel, como otros muchos filósofos, se acerca a la política desde la filosofía. Por esta razón, aunque nuestro objetivo primordial es el de analizar su pensamiento socio-político, nos ha parecido necesario dedicar una parte de

nuestro trabajo -la segunda- a exponer su método filosófico, su ontología y su antropología, pues creemos que sólo a partir de estas premisas se puede llegar a una cabal comprensión de su doctrina social y política.

La inquietud de nuestro autor en la esfera socio-política se centra principalmente en dos cuestiones:

- El peligro de destrucción bélica universal que hoy pesa sobre la humanidad como consecuencia del enorme poder destructor de las armas actuales.

- Y el problema del fanatismo y de la violencia por él desencadenada.

Vemos pues que la preocupación socio-política de Marcel se refiere primordialmente a la llamada por Galtung violencia directa o violencia activa y a la represión. Nuestro autor condena todas las formas de violencia, en particular la constituida por la explotación económica, pero ciertamente la insistencia en este punto es, cuantitativamente al menos, mucho menor que sobre la violencia colectiva, y, en especial, sobre la violencia totalitaria.

Por lo demás, la raíz de estos males del mundo actual -el fanatismo, la violencia, el peligro de destrucción bélica universal, etc...- se encuentra en lo que él llama la "deshumanización" del mundo, esto es, en el no reconocimiento del carácter sagrado de todo ser humano. Este es el contexto en el que se sitúa la profunda crítica de nuestro autor no contra la técnica misma, pero sí contra el primado de la mentalidad tecnocrática que lleva al hombre a considerarse a sí mismo desde la perspectiva de la técnica y a no reconocer los límites de su técnica.

Aunque el principal objetivo de nuestro trabajo es el de profundizar en el pensamiento social y político de Marcel, hemos leído la totalidad de su obra filosófica, al objeto de situar en su contexto sus análisis sobre temas socio-políticos.

La dispersión de la obra de nuestro autor, que se ve acrecentada en la esfera del pensamiento socio-político, nos ha obligado a invertir gran parte de nuestro tiempo en la búsqueda de las fuentes. A tal objeto nos ha sido de gran utilidad la bibliografía establecida por Troisfontaines en su obra De l'existence à l'être, consagrada al pensamiento de nuestro autor, si bien sólo abarca hasta 1953. El volumen publicado por la Association "Présence de Gabriel Marcel", en 1983, bajo el título de Gabriel Marcel et les injustices de ce temps. La responsabilité du philosophe, que es una recopilación de muchos de los trabajos de nuestro autor relativos a cuestiones socio-políticas, nos ha facilitado el acceso a muchos de los textos de Marcel que interesan a nuestro objeto. Otros nos han sido facilitados por el servicio de intercambio bibliotecario de la Universidad Literaria de Valencia.

De sus intérpretes, hemos consultado las obras de carácter general, buscando en ellas las referencias a la problemática socio-política. Pero dichas referencias son sumamente escasas. Tampoco existe hasta el presente un estudio monográfico que aborde el pensamiento político de Marcel de forma global.

También hemos consultado, parcialmente al menos, las obras de autores como Heidegger, Jaspers o Sartre, con los que nuestro autor guarda relaciones de coincidencia u

oposición.

Hemos rastreado asimismo en diversas obras de filosofía política actuales para tratar de establecer una conexión-diferencia con el pensamiento de nuestro autor.

S I G L A S

SIGLAS

AFD: Anuario de Filosofía del Derecho.

CS: Coleridge et Schelling.

DH: La dignité humaine et ses assises existentielles.

Dos discursos y ...: Dos discursos y un prólogo autobiográfico.

DS: Le déclin de la sagesse.

EA: Etre et avoir.

ECE: En chemin, vers quel éveil?

En busca de...: En busca de la verdad y de la justicia.

ERM: Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel.

FC: Filosofía concreta.

FP: Fragments philosophiques, 1909-1914.

FTC: Filosofía para un tiempo de crisis.

HCH: Les hommes contre l'humain.

HP: L'homme problématique.

HV: Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance.

JM: Journal métaphysique.

MIB: Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang.

MR: La Métaphysique de Royce.

MS: El misterio del Ser.

PA: Position et approches concrètes du mystère ontologique.

PI: Présence et immortalité.

PM1: Présence de Gabriel Marcel, cahier 1: Gabriel Marcel et la pensée allemande : Nietzsche, Heidegger, Ernest Bloch.

PM4: Présence de Gabriel Marcel, cahier 4: Gabriel Marcel et les injustices de ce temps. La responsabilité du philosophe.

RI: Du refus à l'invocation.

RMM: Revue de Métaphysique et de Morale.

NOTA: Las siglas de las obras de Gabriel Marcel hacen referencia a las ediciones utilizadas por nosotros y que figuran en la Bibliografía.

Cuando se citen en una misma nota varias obras de Gabriel Marcel, lo serán por el orden en que aparecen en la Bibliografía.

PRIMERA PARTE

TRAYECTORIA VITAL Y PERIODOS DE LA OBRA FILOSOFICA DE
GABRIEL MARCEL.

CAPITULO PRIMERO

AMBIENTE FAMILIAR Y PERIODO DE FORMACION FILOSOFICA.

I.- INFANCIA Y AMBIENTE FAMILIAR.

Gabriel Marcel nace en París el 7 de diciembre de 1889 en el seno de una familia perteneciente a la alta burguesía francesa y muere en esta misma ciudad, poco antes de cumplir sus ochenta y cuatro años, el 8 de octubre de 1973.

El primer acontecimiento en la vida de Marcel relevante para la posterior evolución de su pensamiento tuvo lugar cuando nuestro autor no tenía todavía cuatro años. Se trata de la muerte repentina de su madre, judía de origen alemán -sus abuelos maternos eran israelitas originarios de los alrededores de Maguncia-. Quizá se deba, en parte al menos, a esta ascendencia alemana el permanente interés de Marcel por el pensamiento germano (1). En efecto, en los inicios de su itinerario filosófico se muestra hondamente influido, como más adelante veremos, por el idealismo del que él llama "pensamiento alemán postkantiano"(2), si bien en el período de madurez de su filosofía habrá un claro rechazo del idealismo. Por otra parte, el propio Marcel reconoce estar en deuda con Jaspers y con Heidegger como unas de las principales fuentes filosóficas de su pensamiento, así como el lugar destacado que ocupa Rilke entre los poetas que ejercieron influjo sobre él (3).

La temprana muerte de su madre supuso para Marcel -como pone de relieve PARAIN-VIAL (4)- una experiencia precoz del sufrimiento, del mal en su forma más inevitable: la muerte y en particular la de los seres queridos. Puede decirse que esta experiencia constituye el punto de arranque de una de las principales preocupaciones sobre las que ejercerá su reflexión. Se trata del tema de la muerte y de la supervivencia del alma.

"la mort soudaine de ma mère... éveilla en moi -escribe Marcel en La dignité humaine (5)- une interrogation anxieuse... J'ai gardé le souvenir précis d'une promenade -je devais avoir sept ou huit ans- au cours de laquelle ma tante m'ayant dit qu'on ne pouvait savoir si les morts étaient anéantis ou survivaient en quelque manière, je m'écriai: plus tard, moi, je chercherai à savoir. Et je crois qu'on aurait tort de minimiser la signification de cette parole d'enfant: d'une certaine façon, elle fixait mon destin".

"'Que deviennent les morts?'. Cette question obsédante fut le point de départ des réflexions de l'enfant -subraya por su parte TROISFONTAINES (6) refiriéndose a nuestro autor- sur l'au-delà et sur Dieu".

En efecto, desde muy pronto, desde la infancia, como acabamos de ver, Marcel experimentó la imposibilidad de conformarse con la incertidumbre acerca de la cuestión de la inmortalidad. Incertidumbre a la que fatalmente conduce el agnosticismo. Agnosticismo que, por lo demás y como enseguida veremos, caracterizaba el ambiente familiar en el que fue educado. La preocupación por los temas de la muerte -y no solamente por "mi muerte", sino sobre todo por "tu muerte"- y de la inmortalidad ocupa un papel de primer orden en el teatro de Marcel (7). También son numerosas las referencias a estas cuestiones en sus obras de carácter filosófico (8). Por lo demás, frente al agnosticismo, nuestro autor encontrará finalmente la respuesta a la cuestión de la

inmortalidad en la experiencia personal de la fe en el Dios trascendente y absoluto (9).

El ambiente familiar en el que Marcel fue educado se caracteriza por dos notas sobresalientes: por ser lo que el propio autor califica como "un milieu bourgeois cultivé" (10) y por su agnosticismo.

Veámoslas separadamente.

En cuanto a la primera de ellas, merece especial atención la figura de su padre, el cual ocupó diversos cargos públicos relevantes, como diplomático (embajador en Estocolmo), consejero de Estado, director de Bellas Artes, administrador de la Biblioteca Nacional, director de los Museos Nacionales (11). Era un hombre de gran cultura, apasionado por el arte, la historia y la lectura. Así lo pone de relieve nuestro autor cuando escribe:

"Mi padre, uno sin duda de los hombres mejor formados de su tiempo" (12).

" mon père, homme d'une culture universelle et dont j'ai rarement vu l'équivalent... avait l'esprit le plus clair , le plus précis; l'art est sans doute ce qui comptait le plus au monde pour lui, mais il avait en même temps un goût passionné de l'histoire, il avait l'horreur de tout ce qui est vague ou fumeux, et sa probité intellectuelle était exemplaire. Lecteur remarquablement doué..."(13).

Fue él quien le proporcionó a Marcel una vasta cultura, conocimiento de diversos países y contactos con escritores y artistas. Probablemente fue también su padre

quien le transmitió un vivo interés por el arte, en particular por la música (14), y un profundo conocimiento del mismo. Ahora bien, en su obra autobiográfica En chemin, vers quel éveil? (15), nuestro autor pone de manifiesto la radical diferencia existente entre la actitud de su padre ante el arte y la suya propia. La pasión por el arte de su padre no guardaba conexión alguna con lo que Marcel denomina la "intersubjetividad".

"Dans les musées ou les églises d'Europe qu'il explora inlassablement, en présence de l'oeuvre admirée, il se suffisait à lui-même, entre elle et lui se réalisait comme un échange... Cette intersubjectivité qui est devenue pour moi toujours plus manifestement la catégorie essentielle de mon expérience, me semble avoir été comme occultée pour lui par la présence souveraine de l'objet".

En cambio, en Marcel -según él mismo declara- el amor hacia el arte aparece unido a la necesidad de compartir con un ser querido las vivencias de esta índole. Por otra parte, cuando nuestro autor escribe acerca de su padre que

"les êtres ne l'intéressaient pas en eux-mêmes, mais seulement par les idées dont ils étaient comme les véhicules",

parece dar a entender que éste mantenía una concepción transpersonal del mundo y de la vida, en el sentido de otorgar la primacía a los valores de la cultura y de las obras sobre los valores personales (16), a diferencia de Marcel para quien los valores personales prevalecen sobre cualesquiera otros.

Por lo demás, fue su padre quien le inició en la lectura de no pocas obras teatrales contribuyendo quizá con ello -en palabras de nuestro autor- a comunicarle el amor hacia el teatro (17).

De hecho, la afición teatral de Marcel aparece, desde un punto de vista cronológico, antes que su interés por la filosofía - su vocación filosófica no surge hasta el último año de sus estudios medios (18).

"Depuis ma prime enfance, -relata nuestro autor- c'est l'art dramatique qui m'attira en connexion d'ailleurs avec la musique passionnément aimée et à laquelle je songeai même un moment à consacrer ma vie: c'était avant d'avoir abordé la philosophie" (19).

Su producción teatral es casi tan abundante como la de sus trabajos filosóficos. Marcel se autodefine como "philosophe et dramaturge" (20). Además nuestro autor subraya la íntima solidaridad que existe entre ambos aspectos de su obra que no pueden ser considerados separadamente.

"mon oeuvre dramatique, bien loin de constituer une sorte de compartiment étanche de ma vie, complète indissolublement mes écrits philosophiques ... mes pièces ... pourraient être comparées à la nappe d'eau souterraine dont les déversoirs, souvent malaisément perceptibles, viennent comme irriguer ma pensée spéculative"(21).

Es más, a menudo la creación teatral de Marcel se

anticipa en un "raccourci fulgurant" -en palabras de nuestro autor- a la reflexión filosófica, esbozando el tratamiento de temas que sólo más tarde quedarán articulados filosóficamente. En este sentido, Marcel habla de una "función prospectiva" de su teatro respecto de su filosofía (22).

Además de tratarse de un ambiente de elevado nivel socio-cultural como hemos visto, el medio familiar de Marcel se caracteriza por su agnosticismo. Nuestro autor no fue bautizado, ni recibió formación religiosa. Tanto su padre, católico de origen, pero que pronto dejó de creer, como su tía (23), que fue quien se hizo cargo de su educación tras la muerte de su madre y con la que su padre contrajo posteriormente segundo matrimonio, eran agnósticos, si bien uno y otra tenían muy distintas concepciones de la vida. Reconociendo expresamente su utilización de la terminología kierkegaardiana, Marcel declara que su padre se hallaba en el estadio estético, mientras que su tía se encontraba en el estadio ético.

"Elle avait une vision purement éthique et d'ailleurs profondément pessimiste de l'homme et de la vie -escribe nuestro autor-".

Precisamente el contraste entre estas dos concepciones (estética y ética) del mundo y de la vida iba a contribuir al posterior paso de Marcel al tercer estadio -según la terminología de Kierkegaard- superador de los dos anteriores: el estadio religioso.

"le contraste parfois presque accablant -continúa diciendo nuestro autor- entre ces deux visions du monde, contraste moins constaté

que souffert, fut à l'origine du mouvement mystérieux mais irrésistible qui me portait vers cette troisième sphère qui est celle non plus de l'esthétique pure ou de l'éthique pure, mais de la religion" (24).

Así pues, paradójicamente el agnosticismo de su familia coadyuvó al posterior encuentro de Marcel con la religión.

II.- JUVENTUD Y PERIODO DE FORMACION FILOSOFICA.

II.1. Trayectoria académica.

Marcel cursó sus estudios medios en el liceo Carnot. En el último curso de su estancia allí, concretamente en las clases de filosofía de M. Colonna d'Istria, según narra en En chemin, vers quel éveil? (25), tuvo su primer contacto con la filosofía que constituyó para él "une découverte bouleversante et décisive", surgiendo entonces su vocación filosófica.

Seguidamente llevó a cabo sus estudios universitarios de filosofía en la Sorbona. Asistió asimismo durante dos años a las clases de Bergson en el Colegio de Francia. Por lo demás, vale la pena subrayar la circunstancia de que Marcel nunca fue "normalien" a pesar del enorme prestigio de que gozaba en los ambientes intelectuales franceses L'École Normale y quienes estudiaban o habían estudiado allí (26).

En 1909 obtuvo el "diplôme d'Études Supérieures" con su tesis sobre "Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling" que es cronológicamente el primero de sus escritos (27).

En 1910 consiguió la agregación de filosofía. Ello no obstante, la enseñanza no fue nunca el centro de las actividades de nuestro autor quien ejerció la docencia tan sólo de una forma intermitente: en un liceo de Vendôme durante el curso 1911-1912; en París en el liceo Condorcet entre 1915 y 1918; en Sens desde 1919 hasta 1922 y durante la Segunda Guerra Mundial de nuevo en París (1939-40) y en Montpellier (1941).

El período que Marcel designa como el de su "formación filosófica" (28) y al que ahora nos estamos refiriendo abarca hasta el comienzo de la Primera Guerra Europea y comprende las siguientes obras:

a) Obras de tipo filosófico: su tesis sobre "Las ideas metafísicas de Coleridge en sus relaciones con la filosofía de Schelling" (1909) que -como antes hemos dicho- es el primero de los escritos de nuestro autor; una serie de manuscritos anteriores o simultáneos al Journal métaphysique escritos entre 1909 y 1914, parte de los cuales fueron publicados en 1962 bajo el título de Fragments philosophiques, 1909-1914 (29); un artículo titulado "Les conditions dialectiques de la philosophie de l'Intuition" publicado en 1912 en la Revue de Métaphysique et de Morale; y la primera parte del Journal Métaphysique (30) que Marcel escribió durante los meses que precedieron inmediatamente al inicio de la Primera Guerra Mundial y que puede ser considerada como la obra que cierra el período de su formación filosófica, ya que en la segunda parte del Journal métaphysique, que Marcel empezó a escribir después de comenzada la guerra, se aprecia ya una evolución tanto metodológica como temática hacia lo que será el pensamiento marceliano de madurez.

b) Obras teatrales: La Grâce, escrita en 1910-1911 y Le Palais de Sable, compuesta dos años después, que fueron publicadas conjuntamente bajo el título de Le seuil invisible en 1914.

II.2. Preocupación exclusivamente metafísica y metodológica.

Este primer período del pensamiento de G. Marcel que él mismo califica como el de su "formación filosófica" y que estamos examinando se caracteriza fundamentalmente por dos notas: por la preocupación exclusivamente metafísica -y en última instancia religiosa- y metodológica y por la influencia del que él llama de modo bastante ambiguo "pensamiento alemán postkantiano".

En efecto, los escritos de nuestro autor anteriores a la Primera Guerra Mundial constituyen -según él mismo declara- una búsqueda centrada sobre una realidad metafísica y sobre el problema metodológico de saber cómo, por qué vía es posible si no aprehender, por lo menos aproximarse a esta realidad metafísica (31).

"Les problèmes qui me préoccupent en ce moment sont en somme -escribía Marcel el 7 de enero de 1914 en las primeras páginas de su Journal métaphysique (32)- des problèmes de méthode".

Hemos dicho que la inquietud metafísica de nuestro autor en estos primeros años de su itinerario filosófico era en última instancia una inquietud religiosa. Así nos lo confirma él mismo en su obra autobiográfica En chemin, vers quel éveil? cuando escribe:

"Mon intention de plus en plus clairement reconnue, au cours des années qui précédèrent immédiatement la guerre de 1914, était de poursuivre une certaine recherche dont l'objet essentiel était d'éclairer, c'est-à-dire de rendre intelligible cet ordre de l'affirmation religieuse qui se présentait à moi comme indubitable, bien qu'il m'apparût de plus en plus nettement qu'il ne fallait pas songer à l'intégrer dans un système de type hégélien" (33).

"j'ai été comme irrésistiblement porté -declara Marcel refiriéndose a aquellos años en el curso de una conversación con Paul Ricoeur- à reconnaître qu'il devait y avoir dans le christianisme une réalité extrêmement profonde -si bien en aquel entonces nuestro autor se hallaba muy lejos de una adhesión confesional al cristianismo- et que mon devoir, en tant que philosophe, était de chercher comment cette réalité pouvait être comprise. C'est vraiment un problème d'intelligibilité qui s'est posé alors pour moi"(34).

Es preciso aclarar que esta búsqueda metafísica y metodológica no sólo está presente en el pensamiento marceliano de juventud, sino que es una constante en su trayectoria filosófica que cristalizará, ya en sus obras de madurez, en sus reflexiones sobre la existencia humana y en particular sobre las experiencias ontológicas del hombre que aparecen como el fundamento para la recuperación de la ontología, para la afirmación del "misterio del ser". Ahora

bien, lo que diferencia a este período de formación filosófica de Marcel, respecto a las etapas posteriores de su itinerario filosófico, es, de un lado, el carácter exclusivo de la preocupación metafísica y metodológica. En efecto, esta búsqueda se lleva a cabo al margen de cualesquiera consideraciones antropológicas y existenciales. Hay asimismo una total ausencia de preocupación por el humanismo, por la problemática filosófico-política y en particular por el tema de la justicia. De otro lado, lo que singulariza a las obras marcelianas de juventud es que en ellas, debido a la influencia del que nuestro autor llama "pensamiento alemán postkantiano", el método para la búsqueda metafísica es todavía el método dialéctico, basado en la abstracción (35), mientras que en su etapa de madurez nuestro autor abandonará la dialéctica y formulará un método basado en la existencia como vía para aproximarse a la realidad metafísica.

En La dignité humaine y también en En chemin, vers quel éveil? (36) Marcel describe la situación en que transcurrió su juventud en un intento de explicar el hecho de que su reflexión filosófica en aquella época se centrara exclusivamente en la metafísica.

En efecto, nuestro autor destaca su pertenencia a un medio familiar eminentemente conservador, "attaché avant tout -escribe en La dignité humaine - à la sauvegarde de l'ordre existant et des libertés fondamentales", a una burguesía acomodada que no cuestionaba la legitimidad de las ventajas de que gozaba.

De su padre dice por una parte que era profundamente individualista y liberal, contrario al intervencionismo estatal en dominios en los que, según él, su acción

sólo podía ser nefasta; por otra parte, que sentía horror hacia el desorden, debido quizá a que en su adolescencia había vivido los excesos de la comuna.

Este contexto familiar explica que en la época de la que estamos hablando Marcel no concibiera siquiera la posibilidad de cuestionar el orden social en el que se hallaba integrado.

"l'instauration d'une justice sociale plus stricte -confiesa en la citada obra- m'ap paraissait souvent comme inséparable d'une démagogie suspecte et d'un nivellement au bénéfice des médiocres".

Así pues, quedaba descartado el interés por una reforma social en profundidad. Pero, al mismo tiempo, la vida política que se desarrollaba dentro de los límites del orden establecido, tampoco despertaba su entusiasmo.

"La vie politique française d'alors - je laisse de côté les jeunes gens qui militaient dans le syndicalisme révolutionnaire ou dans l'Action française - présentait pour un esprit comme le mien -escribe en La dignité humaine - un caractère déprimant, il n'y avait rien en elle qui pût me passionner... j'étais rebuté par le spectacle qu' offrait la vie parlementaire avec ses crises ministérielles périodiques".

Ahora bien, lo cierto no es que Marcel no prestara atención a los acontecimientos políticos, que se desentendiera de ellos en estos años de juventud, sino que la vida

política que se desarrollaba dentro de los cauces del sistema le resultaba -según sus propias palabras- incolora, grisácea, mediocre. Esto, unido a su ignorancia de los movimientos políticos que tenían lugar al margen y en contra del orden establecido, encuentra su reflejo en los escritos marcelianos de juventud que se caracterizan por una total ausencia de referencias a la problemática propia de la filosofía social y política.

Por otra parte, Marcel destaca hasta qué punto la preocupación exclusivamente metafísica y metodológica que caracteriza sus obras de juventud se debía a la situación de "seguridad existencial" en la que vivía, en el sentido de que el mundo de entonces le parecía estabilizado a largo plazo, no creía que ese mundo estuviera seriamente, vitalmente amenazado. Sin embargo, la experiencia de las dos guerras mundiales y, sobre todo, de la segunda le llevó a cobrar conciencia de la profunda crisis de nuestra civilización y, en particular, de los graves atentados de que en ella es objeto la dignidad de la persona. Frente a lo que él califica como "la deshumanización del mundo", Marcel defenderá a ultranza, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, un humanismo que por el contrario en su época de juventud -según el mismo declara-" n'aurait éveillé en moi aucun écho".

Por lo demás, nuestro autor llama la atención sobre la circunstancia de que su existencia cotidiana en aquellos años de juventud le resultaba tan monótona y carente de interés como la vida socio-política.

**"Le quartier banal de Paris dans lequel
j'habitais -relata en La dignité humaine-
ne- était pour moi comme l'expression**

sensible d'un monde dépersonnalisé et sans relief, d'où tragique et grandeur me semblaient exclus".

En estas circunstancias -concluye Marcel- "mon esprit s'envola à tire -d'aile vers la métaphysique".

Conviene aclarar que si bien los escritos filosóficos marcelianos de juventud se caracterizan por esta inquietud metafísica y metodológica que discurre al margen de todo interés antropológico - existencial, a nivel de obra dramática en sus dos obras teatrales que datan de esta misma época, La Grâce y Le Palais de Sable, y sobre todo en la segunda, se produce ya una irrupción de lo existencial que constituye un anticipo de la filosofía existencial marceliana de madurez (37).

II.3. Influencia del "idealismo alemán postkantiano".

Durante el período de su "formación filosófica" nuestro autor, según él mismo declara , no se sentía en absoluto atraído por la que denomina "filosofía oficial" francesa de entonces, salvo algunas excepciones: Bergson, hacia quien manifiesta en todo momento una profunda admiración y sus profesores de historia de la filosofía en la Sorbona, en particular, Victor Delbos.

En cambio, en los primeros años de su itinerario filosófico aparece hondamente influido por el que él denomina "pensamiento alemán postkantiano" y, en particular, por Schelling (38).

Lo que le cautivaba del pensamiento postkantiano

era, de un lado, su rigor y, de otro lado, su poder de "dépassément" que le permitía trascender el fastidioso curso de la vida cotidiana.

"Je croyais trouver en elle (la pensée postkantienne) un alliage unique de rigueur et en même temps de ce que je désignerai peut - être aujourd'hui - declara Marcel en el prólogo que escribió para la publicación en 1971 de su tesis - **sous le nom d'esprit d'aventure" (39).**

Esta influencia del idealismo alemán postkantiano explica su desprecio en un primer momento hacia el empirismo y hacia la noción misma de experiencia.

Ahora bien, es importante subrayar, y él mismo así lo hace, que en aquella época el empirismo se le aparecía sobre todo bajo la forma del empirismo inglés tradicional, en particular el de Locke, que, como es bien sabido, reduce la experiencia a la experiencia de lo meramente óntico, fáctico o empírico, a la experiencia de lo cuantitativo y singular, desembocando en una concepción atomista y mecanicista de la naturaleza y del espíritu, simplificadora y empobrecedora de la realidad. Pues bien, en un primer momento Marcel verá en la filosofía alemana postkantiana una superación conjunta de este empirismo reduccionista y del racionalismo precrítico que califica de "dogmatismo simplista" y que desemboca en una concepción igualmente empobrecida de la realidad (40). Verá en el idealismo postkantiano el único método capaz de fundamentar el conocimiento metafísico. Sin embargo, desde muy pronto nuestro autor comprenderá que la realidad metafísica no es

un objeto exterior al sujeto que éste pueda conocer desde fuera, sino una realidad a la que el sujeto sólo puede aproximarse experimentándola y reflexionando sobre esta experiencia. Así se verá llevado a una progresiva revalorización de la experiencia, pero no de la experiencia del empirismo tradicional, sino de otro tipo de experiencias: las experiencias ontológicas del hombre que sirven de fundamento para una afirmación del ser, para una recuperación de la ontología superadora del común reduccionismo empirista y racionalista a pesar de la aparente oposición entre ellos(41).

En la elección del tema de su tesis para el "diplôme d'Études Supérieures", que como sabemos dedicó a estudiar el influjo de Schelling en la metafísica de Coleridge, pesó sin duda -según él mismo manifiesta- su predilección en aquel momento por el pensamiento postkantiano y en particular por la figura de Schelling.

Conocedor de los neohegelianos ingleses, especialmente Bradley, e interesado en descubrir cómo la filosofía alemana más especulativa había logrado penetrar en un país como Inglaterra cuyas tradiciones filosóficas eran tan opuestas -Marcel recuerda cómo el pensamiento inglés del XVIII se caracteriza por el empirismo y por su concepción atomista y mecanicista de la naturaleza y del espíritu-, constató que el inglés Coleridge no sólo había sido un gran poeta lírico, sino también un filósofo, siendo uno de los primeros pensadores ingleses en recibir la influencia del idealismo alemán postkantiano -en particular de Schelling- y en introducirlo en su país (42). De ahí que nuestro autor concentrara su atención en estudiar las relaciones entre Coleridge y Schelling.

Ahora bien, ya en este su primer escrito Marcel empieza a apartarse del idealismo. En él acepta la afirmación central de Coleridge según la cual el idealismo debía ser superado y no podía serlo más que en el cristianismo.

En efecto, la influencia del idealismo postkantiano sobre nuestro autor no fue nunca total y absoluta, pues desde un principio coexistió en él, junto a la voluntad de "dépassement" y de trascendencia, "le refus de plus en plus explicite de faire abstraction de tout le détail concret de ma vie, de ce détail qui la faisait mienne dans son originalité irréductible" (43).

En un primer momento, llevó a cabo su búsqueda metafísica sirviéndose de los instrumentos que le proporcionaba el idealismo postkantiano: la abstracción, las argumentaciones dialécticas.

"A partir de la pensée abstraite et rigoureuse dont j'avais trouvé chez les post-kantiens des exemples insignes qui ne pouvaient cependant me satisfaire complètement, il s'agissait de frayer un chemin par lequel il me serait possible de rejoindre avec les ressources de la pensée ce qui m'avait été donné plus ou moins immédiatement dans l'expérience dramatique ou dans l'intuition musicale" (44).

Pero,

"Bien loin que l'abstraction m'apparût comme une fin en soi, je ne pouvais voir en elle qu'un chemin escarpé et sinueux qu'il était

certes indispensable de suivre, mais pour déboucher finalement sur un concret véritable, un concret, si je puis dire plus concret que celui de l'expérience sensible, où ce dernier reparaîtrait sans doute, mais transformé, transfiguré" (45).

Este "concret véritable" es lo que más adelante, ya en la época de madurez de su pensamiento, Marcel denominará "el misterio del ser", la realidad ontológica.

El mismo declara en repetidas ocasiones, que desde el principio aspiró a liberarse de esta influencia formal, metodológica del idealismo postkantiano, pero que inicialmente carecía de los instrumentos filosóficos necesarios para hacer posible esta evasión. Así, refiriéndose con una cierta distancia cronológica a aquellos primeros años de su reflexión filosófica, se define a sí mismo como

"prisonnier de la philosophie allemande postkantienne dans ce qu'elle a de plus abstrait. Prisonnier impatient d'ailleurs et même enclin à la révolte mais qui ne disposait pas encore de l'équipement philosophique susceptible de transformer en réalité ce qui n'était alors qu'une disposition ou comme un sourd malaise de l'esprit" (46).

En estas circunstancias, las primeras obras de nuestro autor representan una esforzada lucha por desembarazarse del aparato dialéctico del idealismo utilizando los recursos de la dialéctica misma. A través de este esfuerzo se irán abriendo paso paulatinamente las bases de lo que llegará a ser su método propio basado en la noción de

existencia opuesta a la de objetividad y en las experiencias ontológicas del hombre. Siguiendo una lógica interna la experiencia -pone de manifiesto Marcel en La dignité humaine (47)- se fue como reafirmando en el interior de un pensamiento que parecía hacer caso omiso de ella. A esto contribuyó sin duda la lectura de los filósofos americanos Josiah Royce, W.E. Hocking - al que junto con Bergson nuestro autor dedicó su Journal métaphysique- y William James en quienes encontró, ya antes de la Primera Guerra Europea, las primicias de la filosofía existencial según él mismo declara (48). Así se ha podido afirmar que en esta primera etapa Marcel llevó a cabo "la partie préliminaire, mais aussi la plus ardue, de sa recherche" (49).

Es a través de su noción de la "participación en el Ser" como la experiencia se va a ir abriendo camino en su pensamiento.

En un manuscrito de 1910-1911 titulado "Réflexions sur l'Idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l'Etre" (50) incluido en los Fragments philosophiques, 1909-1914 nuestro autor lleva a cabo una crítica interna de la idea hegeliana del "Saber Absoluto" y de su identificación del ser con el saber. Esta crítica le lleva a establecer las bases de su teoría de la participación que desarrollará después en otro manuscrito de 1913-1914, incluido también en los Fragments philosophiques, titulado "Théorie de la participation" (51) y en la primera parte del Journal métaphysique (52).

Marcel se esforzaba por encontrar en esta noción de la "participación en el Ser" - concebida como algo que trasciende, que está fuera de la esfera propia del conocimiento, del saber - el principio mismo de la Fe (53). A

pesar de que en esta época nuestro autor estaba muy lejos de una adhesión confesional a religión alguna, experimentaba lo que años después él mismo denomina "una especie de seguridad existencial" (54) que le había sido proporcionada sobre todo por la música (55) y que le llevaba a atribuir a la afirmación religiosa una evidencia irrecusable. Lo que le preocupaba era indagar cuál era el fundamento de esta evidencia.

Influido por el idealista Léon Brunschvicg (56), Marcel identificaba en esta época la verdad con lo verificable, más concretamente con lo "idealmente" verificable, aunque falten las condiciones materiales de la verificación y entendía que todo lo que existe objetivamente en el espacio y en el tiempo es "idealmente" verificable, porque en este caso sólo razones de hecho pueden hacer imposible la verificación, como sucede con "ce qui est pensé dans l'espace, mais échappe aux prises de nos instruments actuels" (57).

La fe, en cambio, pertenece a la esfera de lo absolutamente inverificable, de lo que por definición - y no ya porque falten las condiciones materiales de la verificación - escapa a toda verificación. Y ello es así porque Dios no puede ser tratado como un objeto empírico (58). Marcel reconoce el valor de la fe, de la afirmación religiosa, pero la afirmación del creyente queda fuera del ámbito de la verdad, ya que lo inverificable absoluto no es susceptible de verdad.

En consecuencia, el problema de la fundamentación, de "la justificación metafísica de la fe", por emplear los términos de nuestro autor, residía en superar a la vez el objetivismo y el subjetivismo, en descubrir una esfera que siendo irreductible a la de la objetividad, esto es, a la de la verificabilidad, escapara al mismo tiempo a la arbitra-

riedad que para una mirada superficial parece prevalecer en el ámbito de la subjetividad.

"l'affirmation qui porte sur Dieu... rentre essentiellement dans ce que j'ai précédemment appelé l'absolument invérifiable. Seulement si nous sommes dans l'invérifiable ne sommes-nous pas dans l'arbitraire?" (59).

Su respuesta a esta última pregunta es, por supuesto, negativa. La fe no es un estado de ánimo subjetivo, sino que es indisociable de la realidad en la que participa, sin que esta realidad (Dios) pueda ser considerada como su objeto (de la fe), porque en este caso la fe se convierte en pensamiento teórico y se suprime como tal fe (60). De este modo, la idea de la participación permite superar conjuntamente el subjetivismo y el objetivismo y fundamentar en ella la fe.

Ahora bien, la importancia de toda esta búsqueda en la línea de la participación, en sí misma difícil, confusa y cargada todavía de residuos idealistas, radica en que este concepto de alguna forma representa un anticipo de la noción de existencia definida como no reductible a la objetividad (61) que es capital dentro del pensamiento marceliano a partir de la segunda parte del Journal métaphysique y del trabajo titulado "Existence et objectivité".

Por lo demás, según él mismo reconoce en su conferencia "Kierkegaard en ma pensée" (62), todos estos esfuerzos de nuestro autor en los inicios de su itinerario filosófico por salvar la fe en su irreductibilidad respecto del saber y por afirmar al mismo tiempo la trascendencia divina, negando que la fe pueda ser reducida a una actitud o a una

disposición psicológica, le aproximan respecto de Kierkegaard, si bien en esta época Marcel no había leído al pensador danés y no había de leerlo, y no en su conjunto, sino sólo escritos sueltos suyos, hasta muchos años después.

Notas del capítulo primero.

- 1) El propio Marcel escribe en La dignité humaine: " Pour des raisons que je ne suis pas sûr aujourd'hui même de discerner avec une parfaite clarté et qui tiennent peut-être en partie à mes ascendants germaniques... c'est la philosophie allemande et la plus abstruse qui s'imposa d'abord à moi" (Vide DH, p. 37).
- 2) Sobre la influencia inicial en Marcel del que él llama, no sin cierta ambigüedad, "pensamiento alemán postkantiano", ver infra apartado II.3 de este mismo capítulo.
- 3) Cfr. **Dos discursos y ...**, p. 10, en lo que respecta a Jaspers; p. 11, en lo que se refiere a Heidegger y p.12, en lo que atañe a Rilke. Sobre la relación de Marcel con Jaspers y Heidegger, ver infra capítulo quinto, apartado III. A Rilke consagra Marcel dos conferencias pronunciadas en enero-febrero de 1944 en el Centre de Recherches Philosophiques et Religieuses bajo el título de "Rilke, témoin du spirituel" (Cfr. MARCEL, Gabriel, "Rilke, témoin du spirituel" en HV, pp. 295-358).
- 4) Cfr. PARAIN-VIAL, Jeanne, **Tendances nouvelles de la philosophie**, Paris, Le Centurion, 1978, p. 176 y PARAIN-VIAL, J., "MARCEL Gabriel, 1889-1973" en AA.VV., **Dictionnaire des philosophes**, Paris, PUF, 1984, p.1744.
- 5) Vide DH, p.43.
- 6) Vide TROISFONTAINES, Roger, **De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel**, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1953, T. I, p. 21.

- 7) Así lo pone de manifiesto el propio Marcel en una conversación con Paul Ricoeur publicada en un pequeño volumen de conversaciones entre ambos filósofos (Cfr. ERM, pp. 61-62). En particular, el tema de la muerte y de la inmortalidad constituye el centro de una de las primeras obras teatrales de nuestro autor: L'Iconoclaste que fue escrita durante la Primera Guerra Mundial, si bien fue publicada más tarde y cuya significación comenta Marcel en DH, pp. 74-77.
- 8) Cfr. MARCEL, Gabriel, "Notes sur le problème de l'immortalité" en FP , pp. 78-90; JM, pp. 132-133, 199, 231, 234-237, 247 y 251 in fine-252; MR, pp. 131-136; PA, pp. 79-80; RI, pp. 183-188 y 224-225; PI, pp. 10-13, 46-53, 63 in fine-64, 76-98, 114-115 y 130; MS, pp. 249-251, 323-333 y 351-353; DH, pp. 176-188; ECE, pp. 159-160 y MARCEL, Gabriel, "Réflexion et mystère", en Cahiers du monde nouveau, V - 1949, pp. 68-70.
- 9) Cfr. ECE, pp. 286-287.
- 10) Vide DH, p. 36.
- 11) Cfr. Dos discursos y ..., p. 7 y ECE, pp. 31-34.
- 12) Vide Dos discursos y ..., p.7.
- 13) Vide DH, pp. 37-38.
- 14) Sobre la afición musical de su padre ver ECE, pp. 41, 47-49 y 276 y MIB, p. 13.
- 15) Vide ECE, pp. 275-276.

- 16) Sobre la concepción transpersonal ver la exposición de RADBRUCH, Gustav, **Filosofía del Derecho**, trad. de José Medina Echavarría a la 3ª ed. alemana (1932), Madrid, Ed. Revista de Derecho Privado, 1933, capítulo sobre "El fin del Derecho", pp. 70-80.
- 17) Cfr. DH, p.38.
- 18) Ver infra principio del apartado II.1 de este mismo capítulo.
- 19) Vide DH, p. 38 in fine.
- 20) Vide HCH, p. 173.
- 21) Sobre la conexión entre la vertiente dramática y la vertiente filosófica de su obra, cfr. DH, pp. 8-10, 18 y 89. La cita está tomada de la p. 18. Cfr. también MARCEL, Gabriel, "Kierkegaard en mi pensamiento", en AA.VV. **Kierkegaard vivo**, trad. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 60-62, donde además nuestro autor subraya que el modo en que el pensamiento se dramatiza, lo cual no quiere decir que utilice la forma dramática, sino que se estructura dramáticamente, establece una estrecha relación -señalada por Julián Marías- entre Miguel de Unamuno y él.
- 22) Cfr. DH, pp. 71-77 y 79-87; ECE, pp. 82-88 passim y MARCEL, G., "Réflexion et mystère", cit., pp.64-67.
- 23) Sobre el papel fundamental desempeñado por su tía en la vida de Marcel, ver ECE, pp. 25-31.
- 24) Vide DH, pp. 41-42. Sobre el agnosticismo de su padre y

de su tía, así como sobre el rechazo del anticlericalismo por parte de su padre, a pesar de su agnosticismo, ver también ECE, pp. 42-43 y 55.

- 25) Cfr. **Dos discursos y ...**, p.7; ECE, pp. 60-62 y MIB, p. 12.
- 26) Marcel explica en En chemin, vers quel éveil? y en una entrevista mantenida con Pierre Boutang las razones que le llevaron a no presentarse al concurso de ingreso en L'École Normale: fundamentalmente el rechazo del espíritu de competencia y la idea de que la plaza que eventualmente él pudiera obtener sería más provechosa para una persona de provincias o que se hallara en una posición económica menos desahogada (Cfr. ECE, p. 65 y MIB, pp. 12-13.
- 27) Marcel no publicó su tesis hasta muchos años después, en 1971. Ver MARCEL, Gabriel, **Coleridge et Schelling**, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- 28) Cfr. DH, p. 37.
- 29) Ver MARCEL, Gabriel, **Fragments philosophiques, 1909-1914**, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1962.
- 30) Ver MARCEL, Gabriel, **Journal métaphysique**, Paris, Gallimard, 1935 (13^a), première partie, du 1-janvier-1914 au 8-mai-1914, pp. 1-126.
- 31) Cfr. DH, pp. 55-56.
- 32) Vide JM, p. 4.

33) Vide ECE, p. 71.

34) Vide ERM, p. 77.

35) Una identificación sin más entre dialéctica y abstracción sería altamente discutible pues ¿qué duda cabe de que un método tan representativo de la dialéctica como es el hegeliano constituye un claro esfuerzo por alcanzar lo concreto? y así lo reconoce el propio Marcel a propósito de Hegel (Cfr. HCH, pp. 7-8). Ello no obstante, al hablar de la dialéctica como método basado en la abstracción nuestro autor intenta marcar la profunda diferencia existente entre el método dialéctico que, aun cuando en algunos casos como el de Hegel, el de Bradley y el del propio Marcel en sus escritos de juventud, culmine en lo concreto, parte de abstracciones y el método existencial que parte de lo concreto, de la experiencia, de la existencia humana concreta.

36) Cfr. DH, pp. 36 y 55-56 y ECE, pp. 31-34, 40-41, 52-57, 80, 148-150 y 200-201.

37) Cfr. DH, pp. 46-54; ECE, pp. 82-88 y ERM, pp. 63-64.

38) Cfr. DH, pp. 36-37 y ERM, pp. 14-16. En particular, sobre la influencia de Schelling, cfr. CS, pp. 9-10 y 17-19.

La expresión "pensamiento alemán postkantiano" utilizada por nuestro autor no pertenece a la terminología consagrada por el uso habitual y generalizado en filosofía. Bajo esta denominación Marcel parece incluir a Fichte, Schelling y Hegel, autores, como es bien sabido, muy dispares entre sí y el pensamiento de cada uno de los cuales presenta muy diferentes etapas. Ello no obstan-

te, el idealismo constituye el denominador común a la filosofía de estos tres autores y ello a través de las distintas etapas de sus respectivas obras.

39) Vide CS, p. 8. Cfr. también DH, p. 37.

40) Ver su crítica del empirismo inglés tradicional y del racionalismo precrítico y su visión del idealismo alemán postkantiano como superación conjunta de ambos en CS, pp. 13-16.

41) Sobre su progresiva revalorización de la experiencia frente a su desprecio inicial hacia ella, cfr. ERM, pp. 41-47 y 121-124.

42) Cfr, CS, "Préface", pp. 8-12 e "Introduction", pp. 13-19 y MIB, pp. 13-14.

Marcel se anticipó a su tiempo al intuir en fecha muy temprana -1909- la importancia de un autor como Coleridge poco conocido entonces y cuyo pensamiento moral y político es, en cambio, reivindicado en nuestros días, si bien es cierto que Marcel no centró su atención en los aspectos morales y políticos de la obra de Coleridge, sino tan sólo en su vertiente metafísica como lo revela el propio título del trabajo de nuestro autor: "Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling".

Stuart Mill alude en su Autobiografía al significado moral y político del pensamiento de Coleridge como contrapunto del utilitarismo, destacando cómo Maurice, fundador del movimiento socialista cristiano, debe ser considerado como discípulo de Coleridge y reconociendo cómo la influencia de los escritos de Coleridge y de sus discípulos Maurice y Sterling contribuyeron a atemperar

el benthamismo en el pensamiento político del propio Stuart Mill (Cfr. MILL, John Stuart, **Autobiografía**, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 140-181 *passim*, en particular pp. 157-165 y pp. 209-210).

- 43) Cfr. DH, pp. 37-38. La cita está tomada de la p. 38.
- 44) Vide DH, p. 39.
- 45) Vide DH, p. 38.
- 46) Vide DH, p. 14. Cfr. también MS, p. 202.
- 47) Cfr. DH, p. 29.
- 48) Cfr. DH, pp. 13-15 y ECE, p. 258.
- 49) Vide TROISFONTAINES, R., **De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel**, cit., T. I, p. 22.
- 50) Cfr. FP, pp 24-67.
- 51) Cfr. FP, pp. 93-114.
- 52) Cfr. JM, pp. 5-7 y 67-68.
- 53) Cfr. DH, p. 41.
- 54) Cfr. FP, "Postface", p. 115 in fine y DH, p. 43.
- 55) Marcel declara en repetidas ocasiones que, incluso con anterioridad a su acceso a la fe, la música representó siempre para él una especie de testimonio irrecusable

de lo invisible, de la trascendencia. Sobre ello ver FP, "Postface", pp. 115-116; DH, pp. 38-39 y 44-45 y ECE, pp. 12, 46-51, 80-81 y 293-294.

- 56) Léon Brunschvicg puede ser considerado como representante del idealismo. Pero su idealismo es de signo positivista. El idealismo de Brunschvicg no es una metafísica, sino que implica el rechazo de toda metafísica. Su filosofía es, en cambio, afirmación de la ciencia, en cuanto que ésta es la obra por excelencia del pensamiento analítico que implica descomposición hipotética y verificación. La filosofía no puede por sí misma buscar otro tipo de verdad distinta de esta verdad de la ciencia que es verificación, porque la filosofía no es sino la conciencia de la ciencia, de lo que ésta supone y autoriza. La filosofía no puede volar por encima de la ciencia y afirmar más que ésta, sino que se limitará a desprender, en función de la verdad científica de la naturaleza, la verdad crítica del espíritu (Cfr. DESCHOUX, Marcel, "BRUNSCHVICG Léon, 1869-1944" en AA.VV., Dictionnaire des philosophes, cit., pp. 409-414).
- 57) Sobre la identificación de la verdad con lo verificable, cfr. JM, pp. 27-32. La cita está tomada de las pp. 28 in fine-29.
- 58) Cfr. JM, pp. 32-36.
- 59) Vide JM, p. 36.
- 60) Cfr. JM, pp. 36-49 y 85-86.
- 61) Cfr. DH, pp. 39-46, en particular p. 44.

- 62) Cfr. MARCEL, G., "Kierkegaard en mi pensamiento", en AA. VV., **Kierkegaard vivo**, cit., pp. 51-60.

CAPITULO SEGUNDO

PRIMERA GUERRA MUNDIAL, MATRIMONIO Y CONVERSION.

I.-IMPACTO DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL.

La Primera Guerra Mundial tuvo un gran impacto vital sobre nuestro autor que no podía dejar de reflejarse en su pensamiento, dada la íntima conexión existente entre la vida y la obra de este pensador profundamente existencial.

La Primera Guerra Europea, al igual que la segunda, aunque esta última en mayor medida, constituyó para Marcel un acontecimiento traumatizante(1).

**"La date du 2 août 1914 -declara en
La dignité humaine- marque vraiment
le passage d'un monde à un autre" (2).**

En efecto, la guerra representó un duro golpe dado a la creencia del joven Marcel en los años anteriores al conflicto de que su mundo no estaba seriamente amenazado a corto plazo. Este convencimiento influyó en que en sus escritos de juventud no se le concediera lugar alguno a la preocupación por los sucesos políticos. La guerra del 14 fue el primer acontecimiento político que le marcó vivamente (3). En ella hay que situar el inicio de su interés por la problemática filosófico-política y filosófico-jurídica que no hará sino acrecentarse en los años posteriores, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial.

I. 1. Su actividad en la Cruz Roja: La experiencia de la guerra desde una perspectiva existencial.

Debido a su salud deficiente, Gabriel Marcel no fue movilizadado. Ello no obstante, vivió intensamente la experiencia de la guerra. Deseando contribuir de algún modo al esfuerzo colectivo, asumió la dirección de un servicio de-

pendiente de la Cruz Roja que tenía por objeto proporcionar información, en la medida de lo posible, a las familias de los combatientes tenidos por desaparecidos, esto es, que no figuraban ni entre los muertos, ni entre los heridos, ni en las listas de prisioneros. Se trataba, ante cada caso particular, de conseguir testimonios tanto de los heridos, como de los prisioneros que pudieran aportar alguna luz sobre la suerte del desaparecido.

En el desempeño de esta actividad recibía diariamente numerosas visitas de familias angustiadas por la falta de noticias de los suyos que pedían desesperadamente alguna información tranquilizadora. Este contacto directo con el sufrimiento humano concreto y personal, le conmovía una y otra vez, recuerda años después, haciéndole experimentar toda la angustia que la guerra lleva aparejada y llevándole a considerar ésta no tanto desde una perspectiva política, cuanto desde una perspectiva existencial, esto es, en sus efectos sobre los seres humanos concretos(4). Esta experiencia despertó en él un sentido de la compasión por el sufrimiento humano que, años después cuando tuvo conocimiento de los horrores que habían tenido lugar en los campos de exterminio nazis, habría de resurgir acrecentado originando su preocupación por el tema del humanismo a partir de ese momento (5).

Marcel recuerda cómo se esforzaba por no adoptar en su trato con las personas que acudían a él una actitud burocrática. Intentaba tratarlos con simpatía -en el sentido etimológico y más profundo de esta palabra "padecer con"-, de una forma personal y humana, esforzándose por ponerse en su lugar. En este sentido, subraya que esta experiencia constituyó para él como un primer aprendizaje de la "intersubjetividad" tal como él mismo iba a definirla años después

(6).

Su actividad en la Cruz Roja que consistía en preguntar, en investigar y en contestar iba a dar lugar a una reflexión filosófica sobre la actividad interrogativa contenida en la segunda parte del Journal métaphysique (7).

Preguntar -decía- es tratar de corregir un estado de indeterminación relativa. Toda pregunta implica: un juicio disyuntivo, la afirmación de que una sola de las alternativas es verdadera o válida y el reconocimiento por parte del sujeto de su incapacidad de determinar por sí solo cuál de ellas es verdadera.

Para que la respuesta sea válida -continuaba diciendo- es preciso que recaiga exactamente sobre la pregunta planteada, por lo tanto que ésta haya sido entendida; que aporte la especificación deseada y que esta especificación aparezca como fundada y no como arbitraria.

Ahora bien, comprender una pregunta es, ante todo, planteársela uno mismo, ponerse en la situación mental del que pregunta. La conciencia del que contesta es el terreno de encuentro de la pregunta y de la respuesta.

Este análisis sobre la actividad interrogativa en cuanto intercambio de preguntas y de respuestas que proporcionan una información, le condujo a una reflexión sobre el "tú", sobre la segunda persona.

Esta reflexión tiene un considerable alcance porque constituye el origen de la noción marceliana de la "intersubjetividad", si bien en la fecha de la que estamos hablando nuestro autor no hacía uso todavía del término "in-

tersubjetividad" que no empezó a utilizar hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

Las meditaciones sobre el "tú" contenidas en la segunda parte del Journal métaphysique pueden resumirse del siguiente modo:

Las reflexiones sobre la segunda persona se inician con la afirmación según la cual

"Je ne m'adresse à la deuxième personne qu'à ce qui est regardé par moi comme susceptible de me répondre... Là où aucune réponse n'est possible, il n'y a place que pour le 'lui'"(8).

Ahora bien, mientras el otro es visto tan sólo como una fuente de información, como un anuario, como un repertorio del que se pueden obtener ciertos datos, ese otro no es tratado como un auténtico sujeto, como un toi, sino como un lui.

"c'est pour autant que je mets l'accent, non sur l'idée de renseignements, mais sur celle de réponse avec ce que ce mot implique de communauté (us-ness) que le toi apparaît" (9).

Por otra parte, se pone de manifiesto en el Journal métaphysique que hablar de alguien en tercera persona implica tratarlo como ausente, definirlo implícitamente como "tercero" exterior a un círculo, el círculo del diálogo que puede ser incluso un diálogo conmigo mismo y cuyo objeto es ese lui, ese "tercero" que no es visto más que como un con-

junto de predicados que pueden serle atribuidos, como un conjunto de datos, de informaciones referidas a él (su nombre, fecha y lugar de nacimiento, cualidades, etc...). En este caso la persona queda reducida a un questionnaire rempli según la gráfica expresión utilizada por nuestro autor. En cambio, el toi aparece cuando el otro es sentido como presente, cuando entre "nosotros" existe una unidad, una comunidad en el seno de la cual el toi aparece como refractario a la predicación, porque es captado como una totalidad que trasciende a todas las cualidades, a todos los predicados que puedan atribuírsele(10).

Esta comunidad intersubjetiva que no es mera proximidad espacial, sino también y, sobre todo, proximidad psíquica es lo que se expresa propiamente a través de la preposición "con" (avec).

"Je ne suis pas en réalité avec le voyageur qui est assis à côté de moi dans un compartiment de chemin de fer et ne m' adresse pas la parole. Ce mot avec n' a de sens que là où il y a une unité sentie; il pourra suffire d' un minuscule incident de route pour modifier notre relation, pour que le mot avec prenne un sens. Il suffira pour cela qu' une consonance, si faible soit-elle, se manifeste entre nous. On peut arriver par là à définir une proximité psychique dissociable en droit, et sans doute aussi en fait, de la proximité spatiale" (11).

En suma, la actividad de Marcel al servicio de la

Cruz Roja durante la guerra motivó sus análisis sobre la actividad interrogativa, a partir de los cuales e indirectamente se fue abriendo paso en la segunda parte del Journal métaphysique la reflexión sobre la intersubjetividad.

Junto a ello, la experiencia diaria del sufrimiento humano en aquel servicio de información sobre los desaparecidos, le llevó a un definitivo rechazo del idealismo y de la vía de la abstracción.

"Mille douleurs poignantes -escribe TROIS FONTAINES- ont révélé à Marcel le drame de l'existence humaine. Jamais plus, désormais, ne lui suffiront les simplifications arbitraires ni les arrangements superficiels d' un intellectualisme facile" (12).

"c' est la guerre -declara el propio Marcel- qui a fait de moi un penseur existentiel, ... c' est elle qui m' a complètement débarrassé des résidus idéalistes qu' on trouve encore dans la première partie du Journal métaphysique" (13).

I. 2. Su postura ante la guerra en cuanto acontecimiento político: Un Juste.

El estallido de la Primera Guerra Mundial determinó para Marcel una toma de conciencia de su patriotismo. Hasta ese momento este sentimiento no se había hecho patente. Por el contrario, desde su infancia había prevalecido en él la tendencia hacia el cosmopolitismo y, en particular, hacia el europeísmo. Esta inclinación se debía en parte quizá a su ascendencia alemana por vía materna, pero, sobre

todo, a la experiencia de su estancia en Suecia de niño durante el año en que su padre fue embajador en Estocolmo. El conocimiento de un país como Suecia, del que conservaría siempre un recuerdo entrañable y el trato con los hijos de otros miembros del Cuerpo Diplomático le permitieron entrar en contacto con mentalidades diversas. De ahí que nunca experimentara -según él mismo manifiesta- nada semejante al chauvinismo. En concreto, la literatura neonacionalista que floreció en Francia en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial no le había inspirado simpatía alguna. Ello no obstante, en el momento de la declaración de la guerra tuvo la profunda satisfacción -según sus propias palabras- de sentirse al unísono con sus conciudadanos, de participar de la misma esperanza y también del mismo temor (14).

Ahora bien, esta repentina toma de conciencia de su patriotismo -normal por lo demás en aquel momento- no implicó menoscabo alguno del cosmopolitismo que había de ser una de las constantes en su vida y en su obra y que no haría sino acrecentarse con el transcurso de los años, en particular durante el largo período posterior a la Segunda Guerra Mundial en el que con motivo de sus conferencias viajaría a casi todos los países de Europa, a América, al Japón, etc... Conviene recordar que el amor a lo propio y el amor a lo universal, la "pietas" y la "humanitas" de los clásicos recíprocamente entendidas no se excluyen recíprocamente.

No obstante su reacción inicial ante la declaración de guerra a la que acabamos de referirnos, Marcel experimentó enseguida una profunda preocupación por saber si Francia y sus aliados tenían realmente la razón de su parte, si podían en puridad sostener que la guerra que estaban haciendo era una guerra justa. De ahí su vivo interés por conocer los documentos diplomáticos al respecto publicados

en aquel momento y a los que era posible tener acceso.

En La dignité humaine nuestro autor declara que en la época de la guerra nunca puso en duda la legitimidad de la posición de Francia y de sus aliados en el conflicto (15). Sin embargo, en En chemin, vers quel éveil? da a entender que al final de la guerra presintió ya que las responsabilidades sobre todo por parte de Rusia, pero también francesas en el desencadenamiento de la guerra habían sido mayores de lo que inicialmente se creía (16).

Su obra teatral Un Juste que data de abril-mayo de 1918, aunque no fue publicada hasta 1965, y concretamente las escenas X y XI de su único acto (17), constituyen una clara muestra de este presentimiento según él mismo señala en una entrevista mantenida con Pierre Boutang (18).

Aunque nuestro autor se niega a admitir que sus personajes y singularmente Bernard en Un Juste se limiten a manifestar las ideas de su autor, no cabe duda de que la discusión entablada en escena entre Bernard, Raymond y François, en especial entre los dos primeros, en torno a la posible o no posible justificación de la guerra del lado aliado y en particular francés refleja las dudas de Marcel en aquel momento sobre esta cuestión. Al hilo de esta preocupación referida al momento histórico concreto, en las mencionadas escenas se contienen una serie de reflexiones sobre la llamada en el pensamiento filosófico-político y filosófico-jurídico tradicional "guerra justa".

La guerra justa aparece, de acuerdo con la concepción clásica de la misma que arranca de San Agustín, como la guerra por el derecho, esto es, para restablecer el derecho que ha sido quebrantado, concretamente en el supuesto de

violación de los tratados. Es la idea de la guerra justa como "legítima defensa" frente a una agresión injusta.

Partiendo de esta concepción de la guerra justa, Bernard pone en tela de juicio que Francia y en general los aliados en la Primera Guerra Europea tuvieran la razón de su parte. ¿Hasta qué punto puede afirmarse que Alemania fuera la agresora y los países aliados las víctimas?. Esta es la cuestión capital planteada por Bernard. Desde su punto de vista la actitud de Francia y en general la de Europa fue una actitud hipócrita.

"Trop sages, trop scrupuleux, ou trop lâches
... pour vouloir la guerre directement

...

Bien des gens souhaitaient que l' Allemag
ne nous mît dans l' obligation de le faire".

Aunque las responsabilidades inmediatas de la guerra fueran imputables a Alemania, en realidad Europa entera fue responsable, porque, si bien es cierto que Alemania con su agresión obligó a Europa a defenderse, Europa antes había obligado a Alemania a atacar. Esta idea la ilustra Bernard con un símil muy expresivo.

"Voilà une explosion, par exemple: qui en est responsable? celui qui a entassé les explosifs ou celui qui a mis le feu à la mèche?".

Nadie deseaba realmente la paz. Todo estaba preparado para que la guerra estallase. Lo de menos es quien prendió la me-

cha.

De estas reflexiones parece desprenderse que, para que realmente pueda hablarse de legítima defensa frente a una agresión injusta, es preciso que la presunta víctima no haya provocado la provación, que haya puesto todo de su parte para facilitar la reconciliación, esto es, para preservar la paz y evitar la guerra.

Ahora bien, esta inquietud de nuestro autor durante la guerra del 14 por el problema de la justificación de la misma se encontraba mediatizada en alto grado por su situación de no combatiente en un sentido que él mismo recuerda en repetidas ocasiones (19) y que pasamos a exponer.

Cierto es que no envidiaba en modo alguno a los que luchaban, porque desde una perspectiva moral la idea de tener que matar le horrorizaba y porque, de otro lado, se consideraba, desde todos los puntos de vista, inapto para el combate, tanto a causa de su salud deficiente, como por sus dudas acerca de su capacidad para resistir moralmente semejante prueba.

Ello no obstante, le dolía no compartir con ellos los sufrimientos de la guerra y se sentía en cierto modo avergonzado, humillado por su condición de no mobilizado.

"C' était quelque chose dont j' éprouvais en quelque sorte -declara en En chemin, vers quel éveil?- le besoin de m' excuser".

Al propio tiempo la postura del civil, del no combatiente se le aparecía, y así lo experimentó él mismo, como

moralmente difícil. Tratar de animar, de alentar a los combatientes estando uno mismo a cubierto, como proponía el personaje de M. Verlot de Un Juste (20), le parecía deshonesto en grado sumo. Pero optanto por la actitud inversa: la de expresar ante ellos las propias dudas, las propias angustias, se corría el riesgo de desmoralizarlos. Marcel creía que su obligación, y en general la de los civiles, consistía en no hacer manifestaciones susceptibles de desalentar a los que luchaban, si bien tenía clara conciencia de lo que esta actitud entrañaba de artificialidad, de falsedad, de falta de sinceridad. Le parecía que el no combatiente estaba condenado a callar. Por ello en Un Juste (21) las dudas sobre la justificación y el sentido de la guerra son puestas en boca de Bernard, un oficial recién llegado de un sector especialmente peligroso del frente con un permiso de cuarenta y ocho horas, tras el cual tenía que reincorporarse a su puesto. Sólo él aparece legitimado para hacer estas afirmaciones. En cambio, Raymond, exento como Marcel del servicio militar por motivos de salud, se siente obligado al silencio a pesar de su profunda preocupación por la cuestión del sentido de la guerra. La tensión entre esas dos exigencias antagónicas (la sinceridad, por un lado y la obligación de no desmoralizar a los que luchaban, por otro) le hizo a Marcel sentirse irremediabilmente dividido durante los años de la guerra.

A esta tensión interiormente experimentada se unió una circunstancia concreta que le impresionó profundamente (22). Uno de sus compañeros de la Sorbona, Michel Alexandre, pacifista convencido y que también había sido eximido del servicio militar por razones de salud, participó en la redacción de unos panfletos derrotistas que fueron enviados al frente y que contribuyeron a desencadenar los motines que tuvieron lugar tras el fracaso de la ofensiva de 16 de abril

de 1917 y como consecuencia de los cuales muchos de los amotinados fueron fusilados. Nuestro autor no dudaba de que Michel Alexandre había actuado impulsado por motivos idealistas. Pero los resultados de su conducta habían sido trágicos. Este suceso llevó a Marcel a plantearse por primera vez el problema de la responsabilidad del filósofo que más adelante había de ocupar un lugar central dentro de su doctrina filosófico-política. La preocupación por este tema se encuentra precisamente en la raíz de su obra teatral Un Juste a la que antes hemos hecho referencia.

De todo lo dicho se desprende que la preocupación de Marcel por los problemas filosófico-políticos de la guerra y de la paz y las condiciones que permiten salvaguardarla, por la cuestión de la justicia y por el tema del compromiso del filósofo en asuntos políticos se remonta a los años de la Primera Guerra Europea y encuentra una primera formulación en la obra dramática Un Juste que data de esta época.

II.-MATRIMONIO, ESTANCIA EN SENS Y REGRESO A PARIS: ACTIVIDAD COMO LECTOR Y CRITICO Y PUBLICACION DEL JOURNAL METAPHYSIQUE.

Terminada la guerra, Gabriel Marcel contrajo matrimonio el 24 de abril de 1919 con Jacqueline Boegner, a la que estuvo siempre profundamente unido, viéndose favorecida la compenetración entre ellos por su común afición a la música.

Los Boegner eran evangelistas. Incluso varios miembros de la familia: Alfred Boegner, padre de Jacqueline, su primo Marc Boegner, su cuñado Louis Dallièrè, eran pastores. La propia Jacqueline pertenecía a la Iglesia

reformada, si bien esta pertenencia no excluía ciertas dudas por su parte y, por lo demás, en la época en que Marcel y su mujer se conocieron el sentido religioso no era en ella intensamente vivido.

Marcel se integró plenamente en la familia de su mujer. Según sus propias palabras, el carácter extraordinariamente libre y espontáneo del protestantismo de los Boegner le conquistó y le llevó a reconocer todos los valores espirituales que puede haber en los Reformistas. Esta circunstancia explica sin duda que, si bien en el momento de su conversión, a la que más adelante nos referiremos, Marcel se decidió finalmente a ingresar en la Iglesia Católica, se mostrara en todo momento partidario del ecumenismo y del acercamiento entre los cristianos (23).

Jacqueline y Gabriel Marcel no tuvieron hijos de su matrimonio. Ello les llevó a tomar la decisión de adoptar uno. En 1922 prohicieron a un niño de seis años: Jean-Marie, de quien Marcel dice que:

**"il a été plus essentiellement notre enfant
que s' il y avait eu entre nous un simple
lien de nature" (24).**

Asimismo en En chemin, vers quel éveil? declara que esta adopción fue uno de los actos más significativos de su vida y uno de los que jamás se arrepintió.

Esta experiencia constituye el origen de su tesis según la cual la esencia de la paternidad es perfectamente dissociable de la procreación en cuanto hecho biológico. Tesis esta recogida en su trabajo sobre "Le voeu créateur comme essence de la paternité" (25).

El papel central que el tema de la paternidad ocupa en su teatro (26) conecta probablemente con esta doble vivencia del deseo no satisfecho de tener un hijo y de la posterior adopción de Jean-Marie.

Durante los primeros años de su matrimonio, entre 1919 y 1922, Marcel ejerció la enseñanza en Sens. Su actividad docente en este período le resultó bastante decepcionante, porque sus clases eran reducidas y sus alumnos mediocres. Sin embargo, estos años, según él mismo declara, fueron especialmente fecundos, porque la enseñanza le dejaba mucho tiempo libre que él dedicó fundamentalmente a la creación de obras teatrales. Gran parte de su producción dramática procede de esta época: Un homme de Dieu, Le Coeur des autres, Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente. En este momento de su vida el teatro ocupaba el primer plano, lo cual no quiere decir que abandonara la filosofía: una buena parte del Jornal métaphysique fue redactada en Sens(27).

En 1922 pidió la excedencia y regresó a París (28). Allí trabajó como lector en dos editoriales: Plon y Grasset. En 1927 asumió la dirección de la colección "Auteurs étrangers" de Plon que hasta entonces había dirigido Charles Du Bos. De acuerdo con los editores decidió darle a esa colección el nuevo y significativo título de "Feux croisés - Terres et âmes étrangères". Marcel se dedicó con entusiasmo a esta tarea de dar a conocer al público francés obras lo más representativas posible de mentalidades diferentes a la suya. Esta actividad respondía perfectamente a esa tendencia hacia el cosmopolitismo que como ya antes hemos señalado (29), es una de las constantes en la vida y el pensamiento de nuestro autor. Durante estos años cultivó

también la crítica teatral y literaria en L' Europe nouvelle y en la Nouvelle Revue française. Continuó, asimismo, su producción dramática. Sin embargo, su trabajo propiamente filosófico se vio casi interrumpido desde 1925, en que apareció en la Revue de Métaphysique et de Morale su fundamental artículo titulado "Existence et objectivité", hasta 1927-1928 de cuyos años datan las primeras notas del segundo "Journal métaphysique" incluido en el volumen titulado Etre et avoir.

En 1927, a instancias de Jean Paulhan, Marcel consintió en publicar su primer Journal métaphysique (1er janvier 1914 - 24 mai 1923). Esta fue una decisión de suma importancia (30). Hasta entonces había considerado el Journal métaphysique como un conjunto de notas, no destinadas a ser directamente publicadas, que habían de servir como preparación de una gran obra filosófica de carácter sistemático, o cuando menos que revistiera la forma de un tratado y que sería su "thèse de doctorat" (la cual, por lo demás, jamás fue concluida). Aceptando que el Journal se publicara tal cual, le confería un nuevo sentido, admitía que de alguna forma se bastaba a sí mismo. Esta decisión respondía a la toma de conciencia por su parte de que su estilo de pensamiento excluía la elaboración dogmática, sistemática a la que inicialmente había aspirado. En estas circunstancias, la publicación del Journal métaphysique cobraba el carácter de una toma de posición: el rechazo del dogmatismo en filosofía y la oposición a la idea de "sistema", rechazo que constituye una de las características esenciales de su pensamiento. Por lo demás, la publicación del Journal métaphysique le alentó para reanudar con mayor intensidad su actividad filosófica.

III.- CONVERSION AL CATOLICISMO.

En el marco de nuestra reconstrucción de la trayectoria vital de Gabriel Marcel no podemos dejar de prestar especial atención a su conversión al catolicismo que tuvo lugar en febrero - marzo de 1929.

Como pone de relieve M.M. Davy

"Estamos en la época de las grandes conversiones. Primero, Claudel, a fines del siglo XIX; luego Maritain, Ghéon, Du Bos, Marcel, Julien Green y tantos otros" (31).

A algunas de ellas se refiere el propio Marcel en una nota recogida en Etre et avoir y fechada el 11 de marzo de 1929.

"la crédibilité est absolument démontrée par un fait comme la conversion d' un Claudel, d'un Maritain, etc ... Il est absolument incontestable qu' on peut croire à ces événements. Or, personne ne peut admettre que c'est faute d' information suffisante qu' ils ont cru "(32).

Ahora bien, la conversión de G. Marcel no fue mera consecuencia del "clima" de la época, sino algo que respondía a una profunda aspiración personal (33). Este acontecimiento no constituyó en modo alguno una ruptura en su vida ni en su pensamiento, sino que supuso la conclusión existencial, la plasmación vital de sus reflexiones anteriores en torno a la fe. Esto es lo que ha permitido afirmar a M.M. Davy que no hay razón para sorprenderse de esta conversión, porque antes de ella Marcel era ya

cristiano en espíritu, aunque no de hecho (34).

Ya en sus escritos de juventud, pero, sobre todo, en el Journal métaphysique (35) Marcel había proclamado el valor eminente de la fe y denunciado como escandalosa la pretensión de quienes, desde fuera, intentan negarla o atacarla. Durante años se encontró en la paradójica situación " de un hombre que cree profundamente en la fe de los demás, que está perfectamente convencido de que esta fe no es ilusoria" (36), pero sin reconocerse a sí mismo la posibilidad o el derecho de declararse creyente.

"Entreprise passionnante mais ardue -en palabras de R. Troisfontaines- de réfléchir sur la foi sans savoir si soi-même on est croyant" (37).

El terreno se hallaba pues abonado. Sobre esta base la influencia de su amigo, el crítico Charles Du Bos fue decisiva. Marcel lo conoció en 1923 en casa de Jacques Rivière, director de La Nouvelle Revue française. Entre ellos surgieron una amistad y una intimidad crecientes. Charles du Bos era católico de origen, pero en la época a la que nos estamos refiriendo reencontró su propia religión a un mayor nivel de profundidad. Charles du Bos tomó a Marcel como confidente durante su proceso de retorno al catolicismo y no cabe duda de la importancia considerable que tuvo el ejemplo de Du Bos para la conversión de Marcel(38).

Finalmente, la ocasión inmediata para su conversión le fue proporcionada por François Mauriac quien en febrero de 1929 le escribió una carta en la que le invitaba a ser "de los nuestros". Esta invitación de Mauriac le llevó a cobrar conciencia de lo insostenible de su situación que

implicaba una dualidad de lo racional y de lo existencial. Sintió la necesidad de conformar sus actos a sus pensamientos, de dar una "adhesión explícita", de comprometerse (39).

Una vez adoptada la decisión, durante las semanas siguientes Marcel fue preparado para el bautismo y la primera comunión por el padre Alterman, director espiritual de Charles Du Bos. La enseñanza catequística fue costosa para Marcel. Concretamente, en una anotación de 12 de marzo del 29 habla de lo difícil que le resultaba la lectura y aceptación del catecismo de Trento (40). Tras estos preliminares, que más tarde Marcel iba a juzgar demasiado breves (41), el 23 de marzo del 29 recibió el bautismo (42).

Ahora bien, cabe preguntarse por qué esta "adhesión explícita" al cristianismo a la que Marcel se decidió en un momento dado tuvo lugar en favor del catolicismo y no del protestantismo.

Hasta entonces, el protestantismo, sobre todo tal como lo había conocido a través de la familia de su mujer, le había parecido mucho más accesible, mucho más cercano que el catolicismo. Su mujer, con la que estaba extraordinariamente compenetrado, pertenecía a la Iglesia reformada, aunque con las reservas a las que en su momento hicimos alusión (43). En general, sentía un gran cariño hacia los Boegner y un profundo respeto hacia su protestantismo (44). Y, en particular, mantenía una intensa relación espiritual con su cuñado, el pastor Louis Dallièrè. Por otra parte, su tía, que tenía un enorme ascendiente sobre él y que mantenía grandes prejuicios contra la Iglesia Romana, hubiera visto con buenos ojos su conversión al protestantismo, mientras que su ingreso en la Iglesia Católica le resultó, en cambio,

incomprensible (45).

Por otro lado, la Iglesia de Roma le había inspirado siempre -según sus propias palabras- una cierta desconfianza por su dogmatismo y por su pretensión de detentar en exclusiva la verdad cristiana en su integridad. En una ocasión en el curso de sus conversaciones con el padre Alterman dejó traslucir esta actitud al declarar -según se relata en En chemin, vers quel éveil? (46)- que: "En el fondo, no sabemos en absoluto lo que Dios piensa de la Reforma". A lo cual Alterman exclamó: "Yo sí que lo sé". Esta respuesta determinó que Marcel adoptara la decisión de interrumpir sus conversaciones con Alterman.

Por lo demás, nuestro autor llegó incluso a manifestar años después en una entrevista que "J'avais le sentiment qu' un catholique n' est pas libre" (47).

A pesar de todo ello, optó por el catolicismo. El ejemplo de Du Bos fue decisivo en este sentido.

"J' avais ici la preuve irréfutable qu' un esprit libre et qui en particulier avait recueilli et assimilé les sucs les plus précieux de la pensée nietzschéenne, pouvait trouver dans le catholicisme de quoi satisfaire ses plus hautes aspirations"(48).

Le parecía que optar por el cristianismo implicaba adherirse al cristianismo en su plenitud y que esta plenitud del mensaje cristiano residía en el catolicismo más que en el protestantismo. Este abarca manifestaciones dispares, y aun opuestas entre sí, entre las que era difícil elegir. Por ello entendía que optar por el protestantismo suponía man-

tenerse en la misma situación de ambigüedad de la que precisamente quería salir. A sus ojos el protestantismo liberal reducía el cristianismo a una ética, desconociendo lo fundamental de la afirmación cristiana y probablemente además existían en él grandes concomitancias con el idealismo que Marcel había rechazado. Y otras manifestaciones del reformismo le parecían implicar un rechazo de la reflexión filosófica que él no podía en modo alguno suscribir (49).

Ello no obstante, hay en el pensamiento de Marcel ciertos rasgos protestantes que M.-M. Davy ha puesto de relieve.

"Contrario desde niño a todo sectarismo religioso, conservará unas libertades de palabra y de pluma no poco afines a las del protestantismo. Incluso su preocupación moral, su vivo sentido de lo honesto y ese modo de ser que le hace recurrir a su conciencia para cualquier problema, le unen muy claramente con dicha doctrina" (50).

Para él lo más valioso de la catolicidad es su exigencia de universalidad. Sin embargo, desde su punto de vista, esta exigencia se ve a menudo contradicha en el interior mismo de la Iglesia. Desde esta perspectiva Marcel entendía que la Iglesia no estaba acertada apelando al tomismo.

Este parece ser el lugar adecuado para referirnos brevemente a la postura de nuestro autor ante el tomismo.

En la época de su conversión intentó iniciarse en

esta doctrina. Durante todo un invierno Charles du Bos y él mantuvieron conversaciones periódicas con Jacques Maritain en el curso de las cuales éste se esforzó por introducirles en el tomismo. Sin embargo, Marcel confiesa que nunca logró penetrar en esta doctrina, tal vez a causa de que su conocimiento de ella, él mismo lo reconoce, nunca pasó de ser superficial (51).

La filosofía de G. Marcel representa un profundo esfuerzo por rehabilitar la ontología, pero sobre bases distintas de las tradicionales, entendiéndolas por tales las aristotélico-tomistas (52). Ello no obstante, en su lucha por superar definitivamente el idealismo y por sentar las bases para una recuperación de la ontología, Marcel acogió la tesis tomista del pensamiento como ordenado al ser, como búsqueda de la verdad objetiva (53).

Fuera de esto, Marcel manifiesta sus discrepancias respecto de múltiples aspectos del tomismo. En lo que respecta al tema del mal, la tesis tomista del mal como "privación" le parece inaceptable, porque para él el mal es algo real que no puede en modo alguno ser minimizado (54). Por otra parte, le parece que la definición tomista del hombre disimula, oculta el hecho, central dentro de la metafísica marceliana, de que la desesperación es posible, de que el hombre es capaz de desesperación (55). Precisamente toda la metafísica de Marcel es un esfuerzo por demostrar, a partir de este dato considerado esencial, la posibilidad de la esperanza. Sostiene asimismo que las pruebas tomistas de la existencia de Dios no son universalmente convincentes, porque suponen partir de la fe y consisten en el fondo en reconducir al nivel del pensamiento discursivo un acto esencialmente diferente, que se sitúa en otro nivel. Este no es el camino -dice-, sino que es un falso camino

(56).

Por lo demás, Marcel considera, y así lo puso de manifiesto al final de una conferencia pronunciada el 4 de diciembre de 1930 a la Fédération des Associations d'Étudiants chrétiens (57), que la pretensión de ciertos neotomistas, entre ellos Maritain, de utilizar las fórmulas filosófico-teológicas de Santo Tomás tal como aparecen en su obra sin adaptarlas al lenguaje de nuestro tiempo constituye un peligro para la exigencia de universalidad que es consustancial al catolicismo. Este recurso a una terminología medieval completamente ajena al lenguaje de la filosofía actual puede dar pie a la creencia de que existe una incompatibilidad entre el mensaje teológico cristiano y la mentalidad de los hombres de nuestro tiempo.

" les intuitions fondamentales vraies que ces formules traduisent gagneraient en force communicative, en valeur de propulsion à être présentées dans un autre langage, plus neuf, plus direct, plus poignant, plus exactement accordé avec notre expérience, et dirai-je, avec notre épreuve à nous. Mais ceci suppose une re-création, une re-création qui devra d'ailleurs être précédée d'un immense travail à la fois critique et re-constructif".

La misma exigencia de universalidad que es para nuestro autor la esencia de la catolicidad impone, a su modo de ver, la apertura al diálogo con las otras confesiones cristianas no católicas.

"Lorsque nous disons: nous autres catholiques, nous sommes en dehors du catholicisme" (58).

Por ello siempre fue partidario del ecumenismo.

"un certain christianisme oecuménique demeure pour moi insurpassable" (59).

Y siempre estuvo abierto tanto a los protestantes como a los ortodoxos que nada tenían para él de extraños (60).

Esta apertura al ecumenismo y, en particular, al protestantismo explica sus contactos, años antes de la Segunda Guerra Mundial, con los "Grupos de Oxford" y su simpatía activa -según él mismo la califica- varios años después de la guerra hacia el movimiento llamado del "Réarmement moral".

En realidad, los llamados hasta 1938 "Grupos de Oxford" y el denominado a partir de dicha fecha "Réarmement moral" no constituyen sino dos etapas distintas dentro de un mismo movimiento. Su fundador fue un pastor americano de ascendencia suiza nacido en Pensilvania en 1878: Frank Buchman. Sus propias experiencias religiosas le hicieron ver la extraordinaria importancia de dos aspectos de la vida cristiana: el amor a los otros y el "recogimiento", la oración. Movidó por el deseo de comunicar a los demás estas experiencias se entregó a una intensa acción apostólica. En 1921 llegó a Oxford. Allí logró rodearse de una serie de discípulos. Tras formarlos largamente, los agrupó en equipos y los envió a ejercer el apostolado a distintos lugares del mundo. En un principio y hasta 1927 se designó a estos grupos con el nombre de "First Century Christianity".

Posteriormente alguien les bautizó con la denominación de "Grupos de Oxford" dado que los primeros reclutamientos procedían de esta ciudad. Esta rúbrica nos obliga a aclarar, puesto que puede dar lugar a confusión, que estos "Grupos de Oxford" no guardan relación alguna con el célebre "Movimiento de Oxford" desencadenado, un siglo antes, por el Cardenal Newman y que provocó el ingreso en la Iglesia Católica de numerosos protestantes. La denominación "Grupos de Oxford" se mantuvo hasta 1938. A partir de esta fecha se hablará de "Réarmement moral" y no ya de "Grupos de Oxford". La nueva etiqueta responde a las preocupaciones del momento. En 1938 el espectro de la Segunda Guerra Mundial se dibujaba ya en el horizonte. De ahí que en la primavera de dicho año Buchman conciba la idea de crear un vasto movimiento de renovación espiritual a escala mundial. El objetivo es salvar una civilización en peligro, "rehacer el mundo" sobre la base de la reforma moral individual, de la conversión personal. El "Réarmement moral" supuso un ensanchamiento del campo de acción de los "Grupos de Oxford" -el paso del plano de la acción individual al plano de la acción mundial-, pero desde el punto de vista de la animación profunda no hay solución de continuidad entre las dos fases (61).

Sin embargo, Marcel se apartó en un momento dado de los Grupos de Oxford por haberse apercebido de los riesgos que entrañaban algunas de las prácticas propias de este movimiento y, sobre todo, a causa de su discrepancia con el rechazo de la reflexión que implicaban estos grupos. En cambio, entendió que en el Réarmement moral el clima había cambiado para bien y de ahí su "simpatía activa" hacia él a partir de finales de la década de los cincuenta. Esta simpatía no excluía ciertas reservas por su parte. Sus críticas recaían en particular sobre el carácter demasiado simplista y primario de este movimiento que queda reflejado

en los famosos cuatro criterios que constituyen el núcleo fundamental de su mensaje: honestidad, pureza, desinterés y amor absolutos. Estos criterios morales han de ser respetados en todo su rigor, hasta el punto de que se prescinda de la distinción, clásica dentro de la moral católica, entre faltas leves y faltas graves (62).

La Iglesia Católica, a través de sus obispos, manifestó en repetidas ocasiones sus reservas e incluso su clara desaprobación del Réarmement moral por entender que se trataba de un movimiento religioso de inspiración y carácter abiertamente protestante, que se desarrollaba al margen de la Iglesia, incompatible con la doctrina de ésta y que entrañaba peligros para la integridad de la fe católica (63). En efecto, los principales miembros del Réarmement moral, los llamados "permanentes" eran en su práctica totalidad de origen protestante, procedentes de las más diversas sectas, si bien en el ámbito protestante el Réarmement moral se caracteriza por sus intentos de acercamiento a la Iglesia Católica y por la eliminación de ciertos prejuicios y animosidades seculares (64).

La desaprobación del Réarmement moral por parte de la Iglesia Católica hace que la simpatía de Marcel hacia este movimiento sea sumamente representativa de su postura dentro de la Iglesia. A pesar de la condena de las jerarquías eclesiásticas y a pesar de las reservas que él mismo manifiesta, nuestro autor afirma la extraordinaria buena voluntad que hay que reconocer en los miembros del Réarmement moral y la enorme fuerza espiritual de este movimiento capaz de servir de contrapeso a la creciente materialización del mundo moderno (65). Por ello entiende que la Iglesia debería revisar su actitud y reconocer todo el valor positivo del Réarmement moral (66).

Vemos pues que tras su conversión nuestro autor no dejó por ello de manifestar discrepancias con respecto a ciertas actitudes de la jerarquía eclesiástica, sobre todo en aquellas cuestiones en las que, desde su punto de vista, creía que la Iglesia no daba cumplida satisfacción a la exigencia de universalidad que es la esencia de la catolicidad.

Pero, a pesar de ello, siempre se mantuvo fiel en lo esencial al catolicismo y a la Iglesia.

"L' Église romaine reste la mienne -escribe más de cuarenta años después de su conversión-, dans la mesure où, malgré un appareil que j'ai tendance à récuser pour autant qu' il reste administratif, j'y reconnais encore ... une foi indéfectible dans le Christ et dans les vérités fondamentales" (67).

Para finalizar este apartado dedicado a la conversión de Gabriel Marcel no podemos dejar de referirnos a la influencia de este acontecimiento en la evolución de su filosofía .

La conversión no supuso una transformación sustancial de su pensamiento. Antes al contrario sus reflexiones filosóficas precedentes prepararon la conversión, la cual determinó un cambio sutil en su pensamiento que él mismo califica en En chemin, vers quel éveil? (68) con el término de "éclairage". En una conferencia pronunciada el 28 de febrero de 1934, refiriéndose a la repercusión en su filosofía de su acceso a la fe cristiana, declaraba:

"J' ai la conviction que je vois plus clair
... Voilà tout" (69).

Tras su conversión, los temas de la fidelidad, la esperanza y el misterio ontológico pasarán a ocupar un lugar central en su pensamiento a partir del segundo "Journal métaphysique" y de su comunicación a la Société d'Études Philosophiques de Marseille de 21 de enero de 1933 titulada Position et approches concrètes du mystère ontologique, si bien Marcel se había planteado ya con anterioridad estos temas: el de la fidelidad de sus obras teatrales: L'Icoclaste y Un Juste y los del ser y la esperanza en el primer Journal métaphysique.

Notas del capítulo segundo.

- 1) Cfr. ECE, p. 169.
- 2) Vide DH, p. 56.
- 3) Cfr. ECE, pp. 195 in fine- 196.
- 4) Cfr. Dos discursos y ..., pp. 8-9; ECE, pp. 20 y 95 y MIB, p. 15.
- 5) Cfr. ECE, pp. 109 y 196-198.
- 6) Cfr. DH, p. 57; ECE, p. 95 y MIB, p. 15.
- 7) Cfr. JM, pp. 137-143.
- 8) Vide JM, p. 138.
- 9) Vide JM, p. 196. Cfr. también JM, pp. 173-175, 177 y 215 y DH, pp. 60-61.
- 10) Cfr. JM, pp. 137, 145-146, 157, 215 y 291-293.
- 11) Vide JM, p. 169.
- 12) Vide TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1953, T. I, p. 23.
- 13) Vide ECE, p. 97. Cfr. también FP, "avant-propos", pp. 5 in fine-6 y MIB, p. 14.
- 14) Sobre el cosmopolitismo de Marcel, ver ECE, pp. 35-37,

68, 132-134 y 278-282 y sobre su reacción inicial ante la declaración de la Guerra del 14, ver ECE, pp. 91-93.

15) Cfr. DH, p. 56.

16) Cfr. ECE, pp. 98-99.

17) Cfr. MARCEL, Gabriel, "Un Juste", en **Paix sur la terre. Deux discours. Une tragédie**, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, pp. 140-156 passim y 162-165.

18) Cfr. MIB, p. 16.

19) Sobre las implicaciones de su condición de no combatiente, cfr. DH, pp. 79-87; MARCEL, G., **Paix sur la terre. Deux discours. Une tragédie.**, cit., "avant-propos", pp. 9-10 y ECE, pp. 89-90, 96-97 y 117. La cita está tomada de ECE, p. 97.

20) Cfr. MARCEL, G., "Un Juste", en **Paix sur la terre...**, cit., pp. 89-93.

21) Cfr. **Ibid.**, pp. 158-171.

22) Sobre esta circunstancia, sobre su repercusión en Marcel y sobre su influencia en la gestación de Un Juste, cfr. DH, pp. 80-86; MARCEL, G., **Paix sur la terre...**, cit., "avant-propos", pp. 10-13; ECE, pp. 115-117 y MIB, p. 16.

23) Sobre la integración de Marcel en la familia de su mujer, su actitud ante el protestantismo y su defensa del ecumenismo, cfr. RI, pp. 250-268; ECE, pp. 120-122, 138-141, 234 y 288 y MARCEL, Gabriel, **Teatro. Roma ya no**

- está en Roma. **Un hombre de Dios. El emisario**, trad. de Beatriz Guido, Buenos Aires, Losada, 1953, "Prólogo", pp. 7-8. Ver también infra apartado III de este mismo capítulo.
- 24) Sobre la adopción de Jean-Marie, cfr. **ECE**, pp. 124-126 y **MIB**, p. 9. La cita está tomada de **ECE**, p. 125.
- 25) Cfr. **MARCEL**, Gabriel, "Le voeu créateur comme essence de la paternité", en **HV**, pp. 133-170.
- 26) El tema de la paternidad ocupa un lugar central en sus obras Le Coeur des autres y Le Regard neuf y aparece también en Un homme de Dieu, obras todas ellas que datan del período de Sens, época en la que Marcel y su mujer contemplaban ya la posibilidad de adoptar un hijo. Años después el tema de la paternidad reaparece en Mon temps n'est pas le vôtre (Ver el comentario de Marcel al respecto en **MARCEL**, Gabriel, **Mon temps n'est pas le vôtre**, Paris, Plon, 1955, "Postface", pp. 241-244.
- 27) Marcel se refiere al período de su estancia en Sens en **Dos discursos y ...**, p. 9 y en **ECE**, pp. 17-21 y 122-124.
- 28) Marcel da cuenta de su actividad en París a partir de 1922 como lector, como crítico y como autor teatral en **ECE**, pp. 126-135.
- 29) Ver supra principio del apartado I. 2. de este mismo capítulo.
- 30) Cfr. **JM**, "Introduction", pp. IX-XI; **Dos discursos y ...** p. 9 y **ECE**, pp. 22, 130-131 y 137.

31) Vide DAVY, M.-M., **Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel**, trad. de José Antonio Pérez Rioja, Madrid, Gredos, 1963, p. 45. Sobre el "clima" de los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial que favoreció sin duda esta ola de conversiones, cfr. *Ibid.*, pp. 45-50.

También el prof. PECES-BARBA en su tesis sobre el pensamiento social y político de Maritain se refiere, en relación con la conversión de Jacques y Raïssa Maritain que tuvo lugar en 1906 y que es, pues, bastante anterior a la de Marcel, a esta "corriente general de conversiones". "la corriente de rejuvenecimiento, de conversiones de intelectuales, era ya bastante amplia -escribe- en la época en que se produce la de los Maritain. Huysmans, François Coppée, Brunetière, Francis Jammes, entre otros, les habían precedido. Péguy, Psichari, Jacques Rivière, Henri Massis, Cocteau y muchos más les seguirían. Pronto la Sorbona perderá el aspecto escéptico y disolvente que Raïssa describe con tanta amargura en Las Grandes Amistades" (Vide PECES-BARBA, Gregorio, **Persona, Sociedad, Estado. Pensamiento social y político de Maritain**, Madrid, EDICUSA, 1972, p. 32).

32) Vide EA, p. 28.

33) Ver supra en el apartado I del capítulo primero lo relativo a la prematura muerte de su madre y lo referente al contraste vivido por Marcel entre las concepciones estética y ética de la vida representadas por su padre y su tía respectivamente. Ver también la nota 55 del capítulo primero en lo relativo al papel jugado por la música en la vida de Marcel en cuanto testimonio irrecusable de la trascendencia.

Sobre la conversión de Marcel puede verse el trabajo de Lorenzo AMIGO, "Gabriel Marcel: Conversión filosófica y

conversión religiosa", en *Augustinus*, Madrid, 1987, pp. 499-512.

- 34) Cfr. DAVY, M.-M., *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*, cit., pp.41-45 y 49-52.
- 35) Cfr. JM, pp. 32-49, 53, 58-61, 65, 73, 77, 84-86, 92, 95-98, 132, 221-225, 231 in fine-232, 253 in fine-256, 271-278 y 302-305. Ver también supra capítulo primero, final del apartado II.3..
- 36) Vide ERM, p. 77 (la traducción es nuestra). Sobre esto cfr. también MARCEL, Gabriel, "Réflexions sur la foi" en EA, pp. 300 in fine-301 y MARCEL, Gabriel, "Testament philosophique" (Vienne, septembre 1968), RMM, 1969, n° 3, pp. 255-256.
- 37) Vide TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, cit., T. I, p. 23.
- 38) Sobre la influencia en la conversión de Marcel de la amistad y del ejemplo de Du Bos, cfr. DH, p. 92; *Dos discursos y ...*, p. 11; ECE, pp. 126-127, 131 y 139; ERM, p. 79; MIB, p. 20 y DAVY, M.-M., *Un filósofo itinerante...*, cit., pp. 44-45.
- 39) Sobre el papel jugado por la invitación de Mauriac en cuanto circunstancia inmediata que propició la conversión de Marcel, cfr. DH, p. 92; *Dos discursos y ...*, p. 11; ECE, pp. 137-138; ERM, p. 78; MIB, p. 19; DAVY, M.-M., *Un filósofo itinerante...*, cit., pp. 44-45; TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être ...*, cit., T. I, pp. 23 in fine-24 y URDANOZ, Teófilo, *Historia de la Filosofía*, T. VI, Madrid, BAC de la Editorial Católi

ca S.A., 1978, p. 713 in fine.

"j'ai à la fois la peur et le désir de m'engager -escri_{be} Marcel en una nota de su segundo "Journal métaphysique" fechada el 28 de febrero de 1929- Mais cette fois encore... je sens qu'à l'origine il y a eu quelque chose qui me dépasse -un engagement que j'ai accepté, à la suite d'une offre qui m'a été faite au plus secret de moi-même" (Vide EA, pp. 16-17). Y el 5 de marzo de 1929 escribe en su segundo "Journal métaphysique": "Je ne doute plus. Miraculeux bonheur, ce matin. J'ai fait pour la première fois clairement l'expérience de la grâ^{ce}. Ces mots sont effrayants, mais c'est cela.

J'ai été enfin cerné par le christianisme; et je suis submergé. Bienheureuse submersion !" (Vide EA, p. 17). Téngase en cuenta que mucho antes de su conversión, en su primer Journal métaphysique, Marcel había sostenido reiteradamente que la auténtica conversión sólo puede ser obra de la gracia (Cfr. JM, pp. 49-51, 56 y 60-61):

40) Cfr. EA, p. 29.

41) Cfr. ECE, pp. 140-141.

42) En una anotación del mismo 23 de marzo se refiere a este acontecimiento en los siguientes términos: "J'ai été baptisé, ce matin, dans une disposition intérieure que j'osais à peine espérer: aucune exaltation, mais un sentiment de paix, d'équilibre, d'espérance, de foi" (Vide EA, p. 30).

43) Ver supra, principio del apartado II de este mismo capítulo.

Por lo demás, Jacqueline Marcel se convirtió al catolicismo algunos años antes de su muerte, que tuvo lugar

en 1947 (Cfr.ECE, p. 138).

- 44) Los Boegner se hicieron acreedores una vez más de este respeto por la total ausencia de sectarismo de que hicieron gala en el momento de la conversión de Marcel. Lo único que contaba para ellos -recuerda nuestro autor en En chemin, vers quel éveil?- es que éste había entrado a formar parte de los cristianos (Cfr. ECE, p. 140).
- 45) Sobre el conjunto de circunstancias familiares que hubieran facilitado su acceso al protestantismo más que al catolicismo, cfr. ECE, pp. 138 y 140; ERM, pp. 78 in fine-79; MIB, pp. 19-20 y DAVY, M.-M., Un filósofo itinerante..., cit., p. 43.
- 46) Cfr. ECE, p. 141.
- 47) Entrevista recogida en Témoignage chrétien, 24-IX-1948 (citada por TROISFONTAINES, R., De l'existence à l'être..., cit., T. I., p. 24): Cfr. también MARCEL, G., "Kierkegaard en mi pensamiento", en AA.VV., Kierkegaard vivo, trad. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 57.
- 48) Vide ECE, p. 139.
- 49) Cfr. ECE, p. 139; ERM, p. 79, y MIB, pp. 19-20.
- 50) Vide DAVY, M.-M., Un filósofo itinerante..., cit., pp. 43-44.
- 51) Cfr. ECE, pp. 141-143.
- 52) Cfr. JM, "Introduction", p. XI y MS, p.204.

- 53) Cfr. EA, pp. 40 y 51 in fine-52. Ver también infra capítulo quinto, apartado I.
- 54) Cfr. ECE, p. 142.
- 55) Cfr. EA, p. 150. Ver también infra capítulo quinto, apartado II. 2. relativo a la esperanza.
- 56) Cfr. EA, pp. 141 y 175-176. Una argumentación detallada en apoyo de esta tesis de la ineficacia, al menos parcial, de las pruebas de la existencia de Dios de la llamada teología racional se encuentra en el trabajo de Marcel "Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu", en RI, pp. 226-236.
- 57) Esta conferencia, titulada "Remarques sur l'irréligion contemporaine", se incluye en la segunda parte de Etre et avoir, pp. 259-295. Esta crítica al neo-tomismo figura al final de esta conferencia (Cfr EA pp. 293-295. La cita está tomada de la p. 294). Cfr. ECE, pp. 142-143.
- 58) Vide ECE, p. 215. Sobre la contradicción que para Marcel supone, en general y en particular en lo que respecta a las relaciones interconfesionales entre cristianos, la fórmula del " nous autres, catholiques", opuesta a un "vous autres, pauvres aveuglés", por implicar un olvido de los mandatos evangélicos del amor y del "no juzguéis", ver sus escritos "L'orthodoxie contre les conformismes" y "En marge de l'oecuménisme", incluidos en RI, pp. 237-249 y 250-268, respectivamente. Ver también el comentario al respecto de R. TROISFONTAINES en De l'existence à l'être..., cit, T. II., pp. 366-369.

- 59) Vide ECE, p. 288. Acerca del modo de entender Marcel el ecumenismo y las condiciones a partir de las cuales se podrá progresar por esta vía, ver su trabajo antes citado "En marge de l'oecuménisme" (RI, pp. 250-268).
- 60) Cfr. ECE, pp. 213-214 y DAVY, M.-M., **Un filósofo itinerante...**, cit., p. 54.
- 61) Así lo afirma Monseñor SUENENS en su trabajo Que faut-il penser du Réarmement moral?, apoyándose en las respuestas dadas por el propio Frank Buchman a sus preguntas sobre este particular. Los datos acerca del origen del movimiento y del paso de los "Grupos de Oxford" al "Réarmement moral" han sido tomados de ese trabajo (Cfr., SUENENS, Léon Joseph, Que faut-il penser du Réarmement moral?, Paris-Bruxelles, Éditions universitaires, 1953, pp. 15-21).
- 62) Sobre los famosos cuatro absolutos del "Réarmement moral", ver *Ibid.*, pp. 21-24.
- 63) Detallada información sobre los diversos documentos, hasta 1953, en los que los obispos católicos de distintos países manifestaron su desaprobación del "Réarmement moral" puede encontrarse en SUENENS, Léon Joseph, *op. cit.*, pp. 127-133. Los motivos de este rechazo por parte de la jerarquía eclesiástica se encuentran claramente expuestos en los capítulos III a VI y en la conclusión de la citada obra (Cfr. *Ibid.*, pp. 55-151).
- 64) Cfr. *Ibid.*, pp. 11, 37, 43 y 53-54.
- 65) Ambos aspectos positivos del "Réarmement moral" son re-

conocidos también por SUENENS, L. J., *op. cit*, pp. 9-14 y 35-54.

66) Sobre la actitud de Marcel con respecto a los "Grupos de Oxford" primero y al "Réarmement moral" después, cfr. ECE, pp. 163-167 y 259-261.

67) Vide ECE, p. 215.

68) Cfr. ECE, pp. 145 y 152.

69) Vide MARCEL, G., "Réflexions sur la foi", en EA, p. 297.

CAPITULO TERCERO

**SEGUNDA GUERRA MUNDIAL, EVOLUCION POSTERIOR Y PERIO-
DOS DE SU OBRA FILOSOFICA.**

I.-AMENAZAS DE GUERRA.

Tras la conclusión de la Primera Guerra Mundial, Marcel vivió un período de euforia. Durante algunos meses, influido por las lecturas que había hecho de Royce, inspirador al menos indirecto de Wilson (1), creyó que una nueva era se iniciaba para la humanidad.

Sin embargo, desde muy pronto, a partir de 1921, empezó a presentir, en vista de la evolución de los acontecimientos, el peligro de una nueva guerra(2).

Desde los primeros años treinta hasta el estallido de la guerra un sentimiento de angustia creciente ante las noticias del resurgir nacionalista en Alemania y del rearme clandestino de ésta dominó de algún modo su existencia (3). Sin embargo, sus escritos publicados de esta época apenas dejan traslucir esta preocupación. Tan sólo algunos textos aislados en Etre et avoir y en Du refus à l'invocation (4) se refieren directa o indirectamente a esta inquietud. Más significativo es en este sentido un artículo titulado "La vertu de force et la paix" (5), publicado en 1935. Por lo demás, algunas de las obras teatrales escritas por Marcel en este período reflejan también su preocupación por las circunstancias políticas del momento. Así Le Dard (6) se centra expresamente en los temas del fanatismo y de la amenaza hitleriana. Por su parte, Colombyre ou le Brasier de la paix (7) constituye una sátira del pacifismo.

Marcel explica en En chemin, vers quel éveil? (8) su angustia durante aquellos años en los que veía aproximarse una nueva guerra, porque, a pesar de no haber combatido, su actividad durante la Primera Guerra Mundial al servicio de la Cruz Roja le había hecho cobrar viva

conciencia de todo el dolor, de todo el sufrimiento que una guerra comporta.

Como se recordará, Marcel opinaba que el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial no fue culpa exclusiva de los Imperios Centrales, sino que fue fruto de todo un clima de guerra a cuya creación contribuyeron también las potencias aliadas.

Sin embargo, nuestro autor no dudó nunca, ni entonces ni después, de que durante los años que precedieron a la Segunda Guerra Mundial fue Alemania y, más concretamente, el nazismo quienes representaron una amenaza para Francia, para Europa y, lo que es más, para la comunidad humana considerada en su universalidad y hasta para el propio pueblo alemán (9).

Ante este peligro de guerra procedente de Alemania, Marcel se debatía entre dos actitudes hasta cierto punto opuestas.

Por un lado, estimaba y así lo pone de manifiesto en una nota de su segundo "Journal métaphysique" de 17 de marzo de 1931 que la resistencia a la fuerza (entiéndase aquí fuerza en el sentido de violencia) con sus mismas armas tiende a mantener y a reforzar la violencia que se trata de combatir (10).

Así, en En chemin, vers quel éveil? recuerda Marcel que en el momento de la ocupación unilateral por parte de Francia de la cuenca del Ruhr (11), algo en él aprobaba los esfuerzos de Poincaré por afianzar la seguridad de Francia frente a Alemania, pero al mismo tiempo era consciente de que esta actitud no podía dejar de tener

efectos contraproducentes, en cuanto que estimulaba a los revanchistas que empezaban a surgir en Alemania (12).

Sin embargo, tampoco veía aconsejable el desarme unilateral (13); el pacifismo le parecía una actitud ilusoria y peligrosa y acusa a los gobiernos franceses, en especial al Frente Popular, de debilidad frente a Hitler, considerando además que la que él califica como "política de imprevisión, de impotencia y de incoherencia" de los gobiernos franceses en el período de entreguerras se ejercía a espaldas de las auténticas aspiraciones del país (14).

Es necesario aclarar que su oposición al pacifismo, sustentado en aquellos años por no pocos intelectuales, y sus críticas a la debilidad de los gobiernos franceses frente al peligro hitleriano no implican en modo alguno por su parte una actitud belicista.

"celle - ci (la guerre) m'a toujours fait hor-
reur"(15).

Lo que ocurre es que Marcel entendía que el pacifismo, en cuanto que produce el debilitamiento de quienes lo sustentan, no es la vía adecuada para preservar la paz, porque tiende a ser explotado en su provecho por las potencias militares e imperialistas a las que pretende oponerse (16).

Por otra parte, Marcel pensaba que si Francia e Inglaterra hubieran adoptado una actitud de mayor firmeza frente al ascenso de Hitler y a su creciente prepotencia, la guerra hubiera podido evitarse.

En particular, en el momento de la reocupación de

la orilla izquierda del Rin por las fuerzas hitlerianas en marzo de 1936 (17), Marcel pensó- y esta idea no hizo sino confirmarse en él a la vista de la evolución de los acontecimientos- que Inglaterra y Francia habían dejado escapar de forma imperdonable una ocasión -quizá la última- de evitar la guerra. Si Francia e Inglaterra hubieran reaccionado militarmente entonces, todo permite suponer -según nuestro autor- que Hitler hubiera sido derrotado, que el estado mayor alemán lo hubiera derrocado y que de este modo la guerra hubiera podido evitarse (18).

Esta fue también la perspectiva desde la que Marcel vio el advenimiento al poder y juzgó la gestión del Frente Popular . Este accedió al poder en Francia en mayo de 1936. Desde el momento en que nuestro autor tuvo conocimiento de los resultados de las elecciones, éstos le parecieron catastróficos en una coyuntura en la que -a su juicio- todas las energías debían orientarse hacia la defensa del país. En aquel momento no vio en el Frente Popular más que la agudización de la política de dimisión frente a Hitler que ya había caracterizado a gobiernos anteriores.

Este juicio sobre el Frente Popular lo mantuvo a lo largo de toda su vida. Así en las William James Lectures pronunciadas en Harvard en 1961 declaraba que

"Léon Blum et ses collaborateurs non seulement se révélèrent incapables de conjurer la menace de guerre qui existait dès cette époque, mais.... sans doute ils contribuèrent par leurs illusions et leur faiblesse à rendre le conflit inévitable" (19).

Por otra parte, si bien ya entonces Marcel rechazaba la idea de que el orden público debiera prevalecer sobre la verdad y la justicia, experimentó una especie de reflejo burgués, en particular en el momento de las ocupaciones de fábricas, que él mismo se reprocha muchos años después en En chemin, vers quel éveil?.

En esta obra reconoce lo que en su momento no vio por las dos razones aludidas: su preocupación por la coyuntura exterior y su reacción burguesa malgré lui. Reconoce que las reformas sociales introducidas por el Frente Popular, tales como el establecimiento de vacaciones pagadas, respondían a una exigencia de justicia elemental; que un parlamento y un gobierno de derechas nunca hubieran tomado iniciativas de este tipo; y que si estas medidas llegaban en un momento inoportuno -habida cuenta de la coyuntura exterior-, era a los gobiernos anteriores, que no las habían adoptado a tiempo, a los que había que culpar retrospectivamente (20).

Por último, diremos que con ocasión de la guerra civil española, nuestro autor expuso también sus consideraciones en profunda conexión con su condena del "nous autres, catholiques" a la que en su momento hicimos referencia (21). En efecto, desde su punto de vista carecían de sentido tanto la actitud de los católicos de derechas que proclamaban: "nosotros, los católicos, estamos obligados a formular votos por el general Franco y por los que quieren liberar a España del dominio marxista", como la de los católicos de izquierdas que declaraban: "nosotros, los católicos, estamos obligados a tomar partido por los que rehusan entregar su país a una dictadura apoyada por los mercenarios marroquíes y sostenida por las potencias

fascistas".Unos y otros, al opinar sobre algo cuya auténtica realidad ignoraban, no hacían sino transmitir las consignas, basadas en noticias tendenciosas, recibidas de los periódicos de uno y otro signo.

Una toma de posición seriamente motivada sobre un drama tan complejo como el que tenía lugar en España y acerca del cual se carecía de información veraz, era, a su juicio, prácticamente imposible. En estas circunstancias, el católico, el cristiano, en vez de tomar partido, debía esforzarse por mantener vivos en él el espíritu crítico y una actitud de comprensión, de justicia y de caridad tanto hacia unos como hacia otros (22).

II.- SEGUNDA GUERRA MUNDIAL.

A raíz de los conflictos de Dantzig y del pasillo polaco, las fuerzas del Reich penetran en Polonia el 1 de septiembre de 1939. Dos días después Inglaterra y Francia declaran la guerra a Alemania.

Tras invadir en la madrugada del 10 de mayo de 1940 Bélgica, Holanda y Luxemburgo y derrotar a los franco-británicos en las Ardenas, los alemanes entran en París el 14 de junio. El ejército francés está deshecho. El Gobierno va precipitadamente de una ciudad a otra. El 17, el presidente de la República, Lebrun, encarga la formación de nuevo gobierno al mariscal Pétain, el cual anuncia inmediatamente su decisión de capitular. El 22 de junio se firma el armisticio que dispone la ocupación por Alemania de la casi totalidad de Francia. Queda una zona mediterránea, con Vichy por capital, donde ejerce su poder el mariscal Pétain.

A la vez, se refugiaba en Londres el general

Charles De Gaulle y proclamaba por radio su propósito de continuar la guerra contra Alemania.

Marcel y su mujer abandonaron París tres días antes de la entrada de los alemanes, dirigiéndose al castillo de una amiga en la región del Loira, donde permanecieron durante los meses de junio y julio de 1940.

El período de la ocupación fue para ellos una época de continuos desplazamientos: en 1940, Clermont-Ferrand, Lyon, Montana (Suiza); en 1941, Montpellier, posteriormente, a principios de julio del 41, se instalaron en su casa de campo de Peuch en Corrèze que habían adquirido al comienzo de la guerra. Finalmente, en otoño del 43 regresaron a París, donde permanecieron hasta la Liberación (23).

En En chemin, vers quel éveil? (24) Marcel declara que nunca desesperó durante el período de la ocupación alemana, aunque se sentía en todo momento expuesto a la desesperación, acechado por ella. Nunca pensó que la guerra pudiera acabar de otra forma que no fuese la derrota de Alemania. Y reconoce asimismo que fue la emisión de la radio inglesa "Les Français parlent aux Français", a pesar de que no aprobaba su tono, la que le sostuvo en esta seguridad.

La noticia del ataque de Hitler contra la URSS, hasta entonces su aliada, que tuvo lugar el 22 de junio de 1941 contribuyó a avivar en él esa esperanza que en ningún momento se había extinguido.

Tras el desembarco de Normandía, en junio de 1944, su esperanza se convirtió en certidumbre de que se alcanzaría la victoria.

Ciertamente nuestro autor había tratado con anterioridad el tema de la esperanza en Etre et avoir, en Position et approches concrètes du mystère ontologique e incluso, aunque en menor medida, en su Journal métaphysique. Ello no obstante, la situación de Francia en este momento, vencida y ocupada por los alemanes y, en particular, la situación de los innumerables prisioneros que esperaban la liberación, otorgaban, desde su punto de vista, una gran actualidad al tema de la esperanza y le sirvieron como base de reflexión para una profundización en las características fundamentales de ésta (25). Téngase en cuenta que para Marcel el punto de partida de la esperanza coincide con el de la desesperación. La esperanza surge en el seno de una situación que nos invita a desesperar, en el seno de una prueba (épreuve). La esperanza es precisamente el acto por el cual la tentación de la desesperación es activamente superada (26). La situación de una nación ocupada por el enemigo constituía para él una épreuve -de carácter colectivo en este caso- que daba a la cuestión de la esperanza una enorme actualidad.

Este es el contexto en el que hay que situar la conferencia sobre la esperanza pronunciada por Marcel ante el Escolasticado de Fourvière en febrero de 1942 (27).

En otro orden de cosas, por lo que respecta al conflicto entre Resistencia y Colaboración, si bien Marcel creía que el Armisticio era inevitable, ello no obstante recibió con simpatía el llamamiento de De Gaulle, el 18 de junio de 1940, por la radio inglesa y la instauración de una Francia libre que seguiría luchando contra Alemania (28).

Nunca tuvo nada que ver con el gobierno de Vichy

y, aunque jamás entró a formar parte de la Resistencia por considerar que no reunía las condiciones necesarias para ello, todas sus simpatías se orientaban del lado de ésta (29).

Sin embargo, desde el principio le desagradó la condena expresa del mariscal Pétain en los comunicados de De Gaulle (30). Después de la Liberación denunció los excesos de la depuración y se mostró partidario de la clemencia para con Pétain. Durante las pocas semanas en que formó parte de la comisión del "Comité national des écrivains" que había de juzgar a los representantes de las letras francesas considerados como sospechosos, intentó que prevaleciera el espíritu de equidad y de moderación, pero, ante la inutilidad de sus esfuerzos, no tardó en retirarse de esta comisión (31).

Ello no significa en modo alguno que nuestro autor fuera partidario del Mariscal. El intento de llevar a cabo, en un país ocupado por el enemigo, esa "revolución nacional" que Pétain preconizaba le pareció, desde el primer momento, ilusorio y peligroso. Por otra parte, Marcel recuerda que el régimen de Vichy se dejó contaminar cada vez más por las doctrinas y las prácticas del enemigo. La promulgación de leyes racistas por el gobierno de Vichy le pareció siempre injustificable. Asimismo reconoce que durante el último año de la ocupación, la colaboración degeneró cada vez más en traición efectiva (32).

Ahora bien, independientemente de su opinión personal sobre Pétain y su régimen, Marcel estimaba que en la depuración, por la forma de ser ésta llevada a cabo, se estaba faltando a la justicia y pensaba que ni como persona, ni como filósofo podía permanecer en silencio ante seme-

jantes violaciones de los más elementales principios de justicia. Así, en un artículo publicado en l'Aurore el 13 de diciembre de 1949 y en su intervención, el 29 de diciembre, en la reunión en la que se pidió la revisión del proceso de Maurras que había sido condenado por colaboracionismo, Marcel declaraba expresamente no experimentar simpatía alguna ni por la persona ni por las ideas de Maurras (33). Pero, independientemente de ello, entendía que Charles Maurras había sido víctima de una injusticia, porque había sido condenado por el delito de inteligencia con el enemigo del que realmente no era culpable y, sobre todo, porque en el proceso no se habían respetado las garantías procesales que el derecho impone y él se consideraba obligado a oponerse a esta injusticia (34).

Marcel creía sinceramente que de algún modo había que castigar a los auténticos traidores, pero la forma en que la depuración estaba siendo realizada le parecía contraria a la justicia y ello por dos razones.

En primer lugar, por la forma indiscriminada en que estaba siendo llevada a cabo, de modo que no sólo estaban siendo depurados los verdaderos traidores, sino que todos cuantos de algún modo habían colaborado con el gobierno de Vichy eran considerados genéricamente como traidores. Por otra parte, la depuración, en manos de los comunistas, se estaba convirtiendo en un instrumento de criba política contra la derecha y las clases dirigentes.

En segundo lugar, por la total ausencia de garantías procesales: se fomentaba la delación y a menudo se elegía para formar parte de los jurados a personas perseguidas durante la ocupación, las cuales difícilmente podían ser imparciales (35).

La Segunda Guerra Mundial, más todavía que la primera, y los acontecimientos que siguieron tuvieron una gran influencia en la evolución interior de nuestro autor. En efecto, las circunstancias a las que acabamos de aludir (el conflicto entre Resistencia y Colaboración y los excesos de la depuración), junto con el descubrimiento de lo que habían sido los campos de exterminio nazis avivaron en él la preocupación por los temas del humanismo y de la justicia (36).

Pero no hay que pensar que esta preocupación es absolutamente nueva en Marcel en este momento. Según él mismo afirma, su sensibilización hacia el problema de la justicia se remonta a la época del "affaire Dreyfus". Siendo todavía un niño se sintió vivamente impresionado por la condena del capitán Dreyfus, víctima al parecer de una conjuración militar e inocente de los cargos que se le imputaban. Este acontecimiento marcó lo que había de ser una actitud constante en Marcel.

"dans toute ma vie -declara en una de sus conversaciones con Paul Ricoeur (37)- je me suis comporté en dreyfusiste".

Dreyfusista en el sentido de creer que la verdad y la justicia deben prevalecer siempre sobre la falsedad y los intereses partidistas.

Aparte de este antecedente lejano, el origen de su inquietud por el humanismo y por la justicia hay que situarlo en la Primera Guerra Mundial. Como se recordará, su actividad al servicio de la Cruz Roja durante la Gran Guerra le proporcionó un contacto directo con el sufrimiento humano

concreto y personal. Esta experiencia despertó en él un sentido de la compasión por el dolor humano que constituye la base de su humanismo. Por otra parte, su inquietud durante la Guerra del 14 por el problema de la justificación de la misma anticipa su preocupación por los temas filosófico-políticos y filosófico-jurídicos que no hará sino acrecentarse en él con el transcurso de los años.

Ahora bien, lo que sí es cierto es que esta inquietud por el humanismo y por la justicia, que siempre había estado latente en nuestro autor, se va a hacer patente y va a adquirir una importancia creciente en su obra durante los años inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial -en el curso de los cuales Marcel acogió a numerosos escritores y filósofos alemanes huidos de la persecución hitleriana- y durante la guerra y después de ella.

III.-EVOLUCION POSTERIOR.

Después de la Segunda Guerra Mundial el acontecimiento más destacado en la vida de G. Marcel desde el punto de vista personal fue la muerte de su mujer que tuvo lugar en 1947 y que constituyó para él una dolorosa experiencia.

En otro orden de cosas, los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial fueron los de mayor notoriedad de Marcel y los de mayor expansión de su obra.

En el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Roma en 1946, Sartre, que por entonces adquiría gran popularidad, pronunció su famosa conferencia titulada "L'existentialisme est-il un humanisme?" (38) en la cual dividía a los existencialistas en dos grupos: de un lado,

Jaspers y Marcel figuraban bajo el rótulo de "existencialistas cristianos", de otro lado, Heidegger y el propio Sartre eran designados con la etiqueta de "existencialistas ateos".

A partir de 1949 Marcel se opuso a esta clasificación que consideraba indefendible, y también a su calificación como "existencialista cristiano". Más adelante analizaremos con detalle si nuestro autor, debe o no debe ser considerado "existencialista" y si puede ser calificado como un pensador "cristiano" (39).

Pero, independientemente de ello, lo cierto es que el nombre de Marcel se vio asociado al de Sartre, con lo cual aquél se benefició indirectamente de la fama de que éste gozaba (40).

Durante estos años y hasta 1968 aproximadamente viaja mucho con motivo de las numerosas conferencias que pronuncia no sólo en Francia, sino en casi todos los países de Europa, incluida España, en América del Sur, Estados Unidos, Canadá, Africa del Norte, Líbano, Japón. Esto contribuyó a dar a su pensamiento un acento europeísta y cosmopolita cada vez más intenso (41). En particular, conviene destacar que en 1949 y 1950 pronunció en la Universidad de Aberdeen las famosas "Gifford Lectures", fruto de las cuales es su fundamental obra Le mystère de l'Être. Asimismo, en 1961 pronunció en Harvard las "William James Lectures" bajo el título de Existential Background of Human Dignity. La edición francesa de estas conferencias integra el volumen titulado La dignité humaine et ses assises existentielles.

En 1949 recibe el Gran Premio de Literatura de la

Academia francesa que inaugura la larga serie de homenajes y honores que recibirá hasta su muerte. En 1952 es elegido miembro de l'Académie de Sciences morales et politiques. En 1956 recibe el premio hanseático Goethe concedido por la Universidad de Hamburgo; en 1958 el Grand Prix national des Lettres; en 1963, el Premio Osiris; en septiembre de 1964, en Francfort, el Premio de la Paz, concedido por los libreros alemanes; en 1968, el Grand Prix de la ville de Paris y en octubre de 1969, en Rotterdam, el Premio Erasmo. Además fue nombrado doctor honoris causa de la Universidad de Tokyo, de la De Paul University de Chicago y de la Universidad de Salamanca (42).

Por lo demás, sus obras alcanzaron difusión internacional gracias a la traducción de las mismas a numerosos idiomas.

Para finalizar diremos que el largo período de la vida de Marcel que va desde la Segunda Guerra Mundial hasta su muerte el 8 de octubre de 1973, viene marcado por su lucha incansable contra la injusticia y la violencia en todas sus formas. Denunció con dureza el crimen colectivo que representaron los campos de exterminio nazis, criticó los excesos de la depuración que tuvo lugar en Francia tras la Liberación, levantó también su voz contra el totalitarismo de los países del Este. En particular, durante los últimos años de su vida trabajó intensamente para hacer reconocer al mundo el escándalo del internamiento de intelectuales en clínicas psiquiátricas en la URSS y no cabe duda de su papel de pionero en esta lucha. Intervino a propósito de Soljenitsyne, de Sakharov, de Vladimir Boukovsky y siempre estuvo dispuesto a prestar su ayuda a los intelectuales húngaros, rumanos, checoslovacos, polacos que recurrían a él, sobre todo a partir de 1960 (43). También

alzó su voz contra la segregación racial en Estados Unidos, en Africa del Sur (44); contra el régimen de Franco a propósito del proceso de Burgos(45); contra el terrorismo (46); etc... .

IV.- PERIODOS DE SU OBRA FILOSOFICA.

G. Marcel ha sido definido como un pensador en marcha, como un filósofo itinerante (47). El mismo recurre a menudo a la imagen del ser en marcha, del ser itinerante para describir la condición del ser humano -no en vano una de sus obras se titula significativamente Homo viator- y nos presenta su propia trayectoria vital y de pensamiento como un itinerario sinuoso, como un camino hacia un término que no es de este mundo, pero sin el cual éste se hundiría en un puro sin sentido. Así lo da a entender el título mismo de su obra En chemin, vers quel éveil ? (48).

Esta imagen del itinerario, del camino evoca, a un tiempo, las ideas de movimiento, de avance, por un lado y de unidad, de continuidad, de otro. Y éstas son, en efecto, las dos notas que caracterizan la trayectoria de pensamiento de nuestro autor.

Para Marcel la filosofía es investigación, búsqueda (recherche) incesante (49). Desde su punto de vista el estancamiento de su propio pensamiento es un peligro contra el que el filósofo tiene que luchar denodadamente, porque

**"ici comme dans le monde sensible, il
semble bien que la stagnation engen-
dre un commencement de putrescence" (50).**

Este peligro él lo salva gracias a la estrecha conexión

existente entre su vida y su pensamiento en cuya virtud éste se renueva al contacto de los acontecimientos, a veces puramente interiores, que van jalonando su vida. Por otra parte, sus propias conclusiones filosóficas eran sometidas por él a una constante remise en question, pues, según sus propias palabras, desconfiaba en extremo du tout fait, de ahí su oposición a la idea de sistema en filosofía.

Ahora bien, el largo itinerario espiritual de Marcel, a pesar de sus vacilaciones, detenciones, nuevas puestas en marcha, autorrevisiones, etc..., se encuentra presidido por una orientación general que confiere una profunda unidad al conjunto de su obra, no obstante su carácter aparentemente disperso. Esta continuidad de su obra ha sido reiteradamente subrayada tanto por el propio autor (51), como por sus comentaristas (52). Su pensamiento se fue forjando mediante sedimentaciones sucesivas, las cuales, lejos de aparecer en las etapas posteriores como un depósito inútil, como una moneda fuera de circulación, se presentan como la base y el fundamento del posterior desarrollo y enriquecimiento de su pensamiento (53).

Sin perjuicio de esta innegable y profunda unidad de la obra de G. Marcel podemos distinguir tres grandes períodos dentro de su trayectoria filosófica (54).

1º.- Período de juventud y formación filosófica que abarca hasta la Primera Guerra Mundial y se caracteriza por dos notas fundamentales:

a) La preocupación exclusivamente metafísica y metodológica. Aunque en sus obras teatrales de esta época aparece ya la problemática existencial, ésta está sin embargo ausente de sus trabajos propiamente filosóficos y

b) La influencia del "idealismo alemán postkantiano".

Este primer período del itinerario filosófico de nuestro autor fue ya examinado con detalle en el capítulo primero, apartado II de este trabajo al que nos remitimos.

2º.- Período metafísico-antropológico que abarca fundamentalmente las siguientes obras, aparte de otros artículos publicados en diversas revistas, prólogos y textos de conferencias:

La segunda parte del primer Journal métaphysique (15 septembre 1915 - 24 mai 1923), que Marcel empezó a escribir después de comenzada la Gran Guerra.

El artículo titulado "Existence et objetivité" publicado en la Revue de Métaphysique et de Morale en 1925 y posteriormente incorporado como apéndice al Journal métaphysique publicado, como dijimos en su momento, en 1927.

El ensayo Position et approches concrètes du mystère ontologique que dio lugar a la conferencia pronunciada el 21 de enero de 1933 en la Société Philosophique de Marseille y que fue publicado en ese mismo año como apéndice de la obra teatral Le Monde cassé.

Etre et avoir, volumen publicado en 1935 y que abarca el segundo "Journal métaphysique" (10 novembre 1928-30 octobre 1933), el ensayo, de 1933, "Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir" y otros textos de 1930 y 1934 respectivamente.

Du refus à l'invocation, volumen de 1940 en el que se recogen diversos artículos publicados entre 1933 y 1939.

Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, volumen publicado en 1944 en el que se reúnen varios textos de los años 1941 a 1944.

Le mystère de l'Etre, publicado en 1951 y en donde se recogen las "Gifford Lectures" pronunciadas en la Universidad de Aberdeen en 1949 y 1950.

Y Présence et immortalité, volumen publicado en 1959, pero que está compuesto por textos de fechas anteriores, en concreto el tercer "Journal métaphysique" (janvier 1938 - 27 août 1943), dos conferencias, una de 1937 y otra de 1951 y una obra teatral de marzo de 1919 titulada "L'Insondable".

Durante este período Marcel elabora su propio método metafísico basado en la existencia, la reflexión sobre la cual es considerada como la única vía adecuada para aproximarse a la realidad metafísica. Apoyándose en este método existencial lleva a cabo una recuperación de la ontología sobre bases distintas de las tradicionales (aristotélico-tomistas) y ligadas más bien a la fenomenología. Su afirmación del ser se fundamenta, de conformidad con su método existencial, en las llamadas experiencias ontológicas del hombre (fundamentalmente experiencias de la esperanza, de la fidelidad y de la intersubjetividad). De ahí que, a diferencia de lo que sucede en el período anterior, en éste la inquietud metafísica coexista con el interés por los análisis antropológico-existenciales, habiendo una íntima conexión entre ambas preocupaciones. Esta es la razón por la cual hemos ca-

lificado este segundo período como "metafísico-antropológico" frente a la preocupación exclusivamente metafísica y metodológica del período de juventud.

3º Período humanista. A raíz de las experiencias de la Segunda Guerra Mundial y de los acontecimientos posteriores el pensamiento de Marcel se vuelve hacia los problemas socio-políticos más graves de la época, en especial la violencia fanática y el peligro de destrucción bélica universal. Desde su punto de vista, estos males encuentran su origen en una crisis más profunda que es una auténtica "crisis metafísica" y que consiste en lo que él denomina la "deshumanización" del mundo debida fundamentalmente a tres factores: la pérdida del sentido de la pietas y los excesos de la tecnocracia y de la burocracia. En presencia de esta "deshumanización" del mundo y frente a los ataques constantes de que es objeto en nuestros días la dignidad humana, nuestro autor insistirá con reiteración en este último período de su trayectoria filosófica en el carácter sagrado del ser humano, en su valor. De esta forma, como reacción frente a un mundo deshumanizado, aparece lo que el mismo Marcel denomina su "humanismo".

Este período humanista abarca fundamentalmente las siguientes obras: Les hommes contre l'humain (1951); Le déclin de la sagesse (1954); L'homme problématique (1955); La dignité humaine et ses assises existentielles (1964), edición francesa de las lecciones dadas en Harvard en octubre y diciembre de 1961; Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit (1964), volumen en el que se recogen varias conferencias a estudiantes universitarios pronunciadas en Friburgo en los años 1959 a 1963; Der Philosoph und der Friede (1964), donde se recogen dos discursos pronunciados en Francfort, el primero sobre el tema de "El filósofo y la

paz", el 20 de septiembre del 64 con ocasión de recibir el Premio de la Paz de los editores y librerías alemanes y el segundo sobre "La violación de la intimidad y la destrucción de los valores", el 21 de septiembre del 64; Pour une sagesse tragique et son au-delà (1968); y su "Testament philosophique" publicado en la Revue de Métaphysique et de Morale en 1969.

Esta distinción de varios períodos dentro de la obra filosófica de Gabriel Marcel no debe entenderse como una separación tajante. En muchas de las obras del período que hemos llamado "metafísico-antropológico" encontramos las primeras alusiones a la crisis del mundo contemporáneo, a la deshumanización del mundo. En efecto, ya en Etre et avoir hay alguna referencia a ello, pero, sobre todo, en Position et approches concrètes, en Du refus à l'invocation, en Homo viator y en Le mystère de l'Etre. No cabe duda pues de que mucho antes de la Segunda Guerra Mundial Marcel tenía conciencia de vivir en un mundo en crisis y se sentía preocupado por ello. Por otra parte, las diferentes etapas del pensamiento de nuestro autor a las que hemos aludido tampoco se corresponden exactamente con unos determinados períodos de tiempo perfectamente delimitados. Así, aunque su preocupación por la problemática socio-política y humanista arranca fundamentalmente de la Segunda Guerra Mundial e incluso de los años inmediatamente anteriores, ello no obsta para que las "Gifford Lectures" de 1949 y 1950 estén todavía centradas primordialmente en cuestiones metafísicas y antropológicas. Sin perjuicio de ello, en los textos recogidos en Les hommes contre l'humain, anteriores unos y simultáneos otros a las "Gifford Lectures", se aborda ya plenamente la temática socio-política y humanista. Por lo demás, la profunda unidad del pensamiento marceliano explica que la distinción de etapas dentro del mismo no pueda en modo

alguno constituir una separación radical.

Si hemos establecido una clasificación en períodos ha sido primordialmente a los efectos de ordenar la exposición del pensamiento de nuestro autor y de poner de relieve la existencia de dos vertientes en su obra filosófica: la vertiente metafísico-antropológica y la socio-política y humanista. Ambos aspectos se encuentran profundamente entrelazados, pero no cabe duda de que la preocupación metafísico-antropológica predomina en el segundo período, mientras que en la última etapa de su pensamiento, sobre la base de las concepciones metafísicas y antropológicas elaboradas ya durante el período anterior, su atención se centra más en el humanismo y las cuestiones socio-políticas.

Así pues, habiendo examinado en el capítulo primero, apartado II de este trabajo el primer período del itinerario filosófico marceliano, el de su formación filosófica, que es el que menor interés reviste para nuestro objeto, pues durante él Marcel no elabora todavía su pensamiento original, dedicaremos las dos partes que restan de nuestro trabajo a analizar el pensamiento marceliano de madurez. Consagraremos la segunda parte de la tesis a su método, su metafísica y su antropología y la tercera parte a su doctrina socio-política. De manera que la parte segunda se corresponderá en líneas generales con el que hemos llamado período metafísico-antropológico de su obra y la parte tercera con el período humanista.

Notas del capítulo tercero.

- 1) Como es bien sabido, Wilson, presidente de los EEUU, fue, entre los representantes de los Estados vencedores en la Primera Guerra Mundial, el más proclive a la generosidad con los vencidos y el principal artífice de la creación de la Sociedad de Naciones, cuya finalidad era la de salvaguardar la paz, aunque evidentemente fracasó en esta tarea (Cfr. MIAJA DE LA MUELA, Adolfo, **Introducción al Derecho Internacional Público**, Madrid, 1974 (6ª), capítulo XI, pp. 539-562 passim).

La influencia, al menos indirecta, de Royce sobre Wilson, a la que alude Marcel, lo fue sin duda de la moral royciana centrada en la loyalty -término que Marcel prefiere traducir por loyalisme y no por loyauté- y que culmina con la afirmación de una comunidad universal a la que cada uno de nosotros está obligado a servir por encima de cualquier otra causa. Entre las diversas causas a las que el hombre puede consagrarse y entre las diversas loyalties que le unen a ellas, puede surgir el conflicto. Es necesario, pues, un criterio que nos permita apreciar el valor de las diversas causas y establecer entre ellas una jerarquía. Este criterio es el siguiente: Hay causas que son contrarias al desarrollo de la loyalty en el mundo. Estas causas son, desde un punto de vista superior, malas e injustificadas. Hay una causa universal que es la de la loyalty en el mundo y la auténtica virtud, de la que las virtudes particulares no son más que especificaciones, consiste en consagrarse a esa causa suprema, universal (Cfr. MR, capítulo IX, pp. 161-175).

- 2) Cfr. ECE, pp. 119-120.

- 3) Cfr. ECE, pp. 146-147 y ERM, p. 99.
- 4) Cfr. EA, pp. 112-113 y 205 y RI, pp. 16 in fine-17 y 159-160.
- 5) MARCEL, Gabriel, "La vertu de force et la paix", Vie intellectuelle, 15-V-1935, pp. 357-360. Tras la muerte de Marcel este artículo fue publicado de nuevo en 1983 por la Association "Présence de Gabriel Marcel" bajo el elocuente título de "Les menaces de guerre" que precisamente hemos tomado como rúbrica para el presente apartado de nuestro trabajo (Cfr. MARCEL, G., "Les menaces de guerre", en PM4, pp. 49-51). Cuando citemos este artículo las referencias de páginas se harán a las de su segunda publicación, de 1983, por ser ésta más fácilmente accesible.
- 6) Cfr. los comentarios del propio Marcel sobre Le Dard en DH, pp. 153-165 y en ECE, pp. 157-159.
- 7) Sobre Colombyre ou le Brasier de la paix, cfr. ECE, pp. 166-167.
- 8) Cfr. ECE, p. 147.
- 9) Cfr. FTC, pp. 145-149.
- 10) Cfr. EA, pp. 112-113.
- 11) Marcel parece referirse aquí a la determinación unilateral que tomó Francia, en septiembre de 1923, de ocupar la cuenca minera del Ruhr, ante la actitud de Alemania que no podía o no quería pagar puntualmente los plazos

señalados para las reparaciones (Cfr. MIAJA DE LA MUELA, A., op. cit., p. 562).

12) Cfr. ECE, p. 146.

13) Cfr. EA, p. 113.

14) Cfr. MARCEL, Gabriel, "Opinion et liberté", en PM4, pp. 51-57.

15) Vide ECE, p. 167.

16) Cfr. ECE, pp. 147 y 167 y MARCEL, G., "Les menaces de guerre", en PM4, pp.49-51.

17) El Tratado de Versalles estableció la desmilitarización de la Alemania occidental en la zona comprendida entre las fronteras franco-belgas con Alemania y una línea a 50 Km. al este del Rin. Con ello se pretendía garantizar a Francia y a Bélgica frente a una posible agresión por parte de Alemania.

Violando el Tratado de Versalles, así como los Acuerdos de Locarno, las tropas alemanas entraron en la zona desmilitarizada de Renania el 7 de marzo de 1936 (Cfr. MIAJA DE LA MUELA, A., op cit., pp. 555, 576-578 y 597).

18) Cfr. FTC, pp. 145-148 y ECE, pp. 99, 148 y 171.

19) Vide DH, p. 151. Cfr., también ECE, pp. 148-149.

20) Cfr. ECE, pp. 149-150.

21) Ver supra nota 58 del capítulo segundo.

- 22) Cfr. RI, pp. 241-242. Para las citas textuales hemos utilizado la traducción de Alberto Gil Novales, titulada Filosofía concreta, Madrid, Revista de Occidente, 1959 (Cfr. FC, pp. 210-211).
- Personalmente Marcel hizo gala ante el conflicto bélico español del espíritu crítico que propugnaba. Buena prueba de ello es el hecho de que firmara el manifiesto publicado en el diario católico La Croix el 8 de mayo de 1937 y en el que un amplio grupo de intelectuales católicos condenaban en duros términos el bombardeo de Guernica (Manifiesto recogido en REMOND, René, Les Catholiques, le Communisme et les Crises, 1929-1939, Paris, Colin, 1960, p. 185).
- Sobre la turbación y la división de la opinión católica francesa ante la guerra civil española, manifestada durante aquellos años a través de los órganos de expresión católicos, puede verse la exposición del prof. Ernesto J. VIDAL GIL, en su tesis doctoral inédita titulada Persona y Derecho en el Pensamiento de Jean Lacroix, pp. 64-69.
- 23) Marcel narra sus vicisitudes durante el período de ocupación alemana en la Segunda Guerra Mundial en EC, pp. 175-185 y 222-223.
- 24) Cfr. ECE, pp. 182-183, 185-186 y 222-223.
- 25) Cfr. DH, pp. 184-185 y ECE, pp. 184-185.
- 26) Ver infra capítulo quinto, apartado II.2.2..
- 27) Cfr. MARCEL, Gabriel, "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance", en HV, pp. 37-91.

- 28) Cfr. ECE, pp. 177-178.
- 29) Cfr. ECE, p. 184.
- 30) Cfr. ECE, p. 178 y MIB, p. 102.
- 31) Cfr. ECE, p. 226.
- 32) Cfr. ECE, pp. 178 y 225; MARCEL, Gabriel, "Sur la révi-
sion du procès Maurras", en PM4, pp. 72 in fine-73 y MAR
CEL, Gabriel, "La philosophie de l'épuration (Contribu-
tion à une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre politi-
que)", en PM4, pp. 84, 85 in fine-86 y 101-102.
- 33) Marcel se encontraba ciertamente muy lejos de los plan-
teamientos crecientemente "fascistizantes" de Maurras y
su partido: la Acción Francesa. Sobre ello puede verse
PECES-BARBA, Gregorio, **Persona, Sociedad, Estado. Pensá
miento social y político de Maritain**, Madrid, EDICUSA,
1972, pp. 46-54.
- 34) Cfr. MARCEL, G., "Sur la révision du procès Maurras", en
PM4, pp. 72-76.
- 35) Cfr. MARCEL, G., "La philosophie de l'épuration (Contri-
bution à une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre poli-
tique)", en PM4, pp. 77-103 passim.
- 36) Cfr. ECE, pp. 169, 196-199 y 226-228.
- 37) Cfr. ECE, pp. 40-41; ERM, pp. 96-97 (la cita está toma-
da de la p. 97); y MARCEL, G., "La philosophie de l'épu-
ration...", en PM4, p. 77.

- 38) Cfr. SARTRE, Jean-Paul, "El existencialismo es un humanismo", en AA.VV., Sobre humanismo, Buenos Aires, Huascar, 1972, pp, 9-44. La distinción entre "existencialistas cristianos" y "existencialistas ateos" se establece al principio de la conferencia (p. 14).
- 39) Ver infra capítulo quinto, apartado III.
- 40) Cfr. ECE, pp. 228-231.
- 41) Cfr. Dos discursos y ..., p. 12 y ECE, pp. 248-254, sobre el contacto con los países del Este europeo; pp. 256-259, sobre sus viajes a EEUU; pp. 265-274, sobre sus viajes a diversos países de Europa Occidental y pp. 278-282, acerca del impacto que tuvo sobre él el conocimiento de América del Sur y de Japón.
- 42) La relación de todos estos premios y honores concedidos a Marcel está tomada de la lista de los mismos incluida al final de En chemin, vers quel éveil?, (Cfr. ECE, pp. 295-296).
- 43) Cfr. BOUËSSÉE, Joël et MARCEL, Anne, "Introduction" a PM4, pp. 5-7.
- 44) Cfr. ECE, p. 197.
- 45) Cfr. ECE, pp. 227, 241-242, 245-246 y 262-264.
- 46) Cfr. AA.VV., Diálogos sobre la violencia, a cargo de Angel M^a de Lera, Barcelona, Plaza y Janés, 1974, pp. 50 in fine-52.
- 47) Cfr. DE BOURBON BUSSET, Jacques, "Préface" de ECE, pp.

9 in fine-10.

Este calificativo ha sido utilizado incluso por M.-M. DAVY, como título para su obra, consagrada a nuestro autor, Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel.

- 48) Cfr. RI, p. 82; PI, p. 10; MS, pp. 128, 220, 307, 337 y 353; HP, p. 187; DH, p. 30; ECE, pp. 11 y 76; MARCEL, G., "Kierkegaard en mi pensamiento", en AA.VV., **Kierkegaard vivo**, trad. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 59-60; MARCEL, G., "Réflexion et mystère", en **Cahiers du monde nouveau**, V-1949, p.69 y MARCEL, G., "Testament philosophique" (Vienne, septembre 1968), RMM, 1969, n° 3, p. 255.
- 49) Cfr. MS, pp. 13-27 y DH, pp. 17-27.
- 50) Cfr. RI, pp. 19-21 (la cita está tomada de la p. 19) y DH, p. 15.
- 51) Cfr. JM, "Introduction", p. X, sobre la coincidencia en lo que a los resultados se refiere entre la primera y la segunda parte del Journal métaphysique, a pesar del tono tan distinto que presentan una y otra; PI, p. 9; MS, p. 202; DH, p. 7; MARCEL, G., **Paix sur la terre. Deux discours. Une tragédie**, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, "avant-propos", pp. 8-9; ECE, p. 155 y MARCEL, Gabriel, "Lettre préface" en TROISFONTAINES, R., **De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel**, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, p. 153, T.I., pp. 9-10.
- 52) Cfr. BLAIN, Lionel A., "Introduction" de FP, pp. 13-14; DE BOURBON BUSSET, J., "Préface" de ECE, p. 9 y ERM, pp. 115-130 passim.

53) Cfr. DH, p. 29.

54) Urdanoz en su Historia de la Filosofía distingue dos grandes períodos dentro de la obra de G. Marcel: el primero de construcción de su pensamiento, que abarca desde sus escritos de juventud hasta Le mystère de l'Être inclusive y el segundo de diagnosis en profundidad de los males de la época, que se abre con Les hommes contre l'humain (Cfr. URDANOZ, T., Historia de la Filosofía, T.VI., Madrid, BAC de la Editorial Católica S.A., 1978, pp. 714-715). Nosotros hemos preferido establecer tres períodos, desdoblado el primero en dos que se diferencian entre sí porque en el primero Marcel se encuentra bajo la influencia del idealismo, mientras que en el segundo se deshace de esta influencia y la problemática existencial irrumpe en su obra filosófica. Tanto Marcel como sus comentaristas subrayan la trascendencia de este abandono en la configuración del pensamiento marceliano genuino. De ahí que en base a este dato hayamos establecido la separación entre un primer período de juventud y formación filosófica y un segundo período metafísico-antropológico.

SEGUNDA PARTE

FUNDAMENTOS METODOLOGICOS, ONTOLOGICOS Y ANTROPOLOGICOS.

CAPITULO CUARTO

METODO FILOSOFICO MARCELIANO.

I.- FILOSOFIA CONCRETA VERSUS PENSAMIENTO

OBJETIVO.

Como se recordará, desde los inicios de su itinerario filosófico la búsqueda de Marcel estuvo centrada sobre la realidad metafísica y sobre el problema metodológico de saber cómo, por qué vía es posible si no aprehender, por lo menos aproximarse a esa realidad metafísica (1). Pues bien, esta búsqueda metodológica encontró su punto de cristalización en la segunda parte del Journal métaphysique en la noción de existencia. Lo que nuestro autor se propone en el Journal -declara en la introducción al mismo- es

"rendre à l'existence cette priorité métaphysique dont l'idéalisme a prétendu la priver... rétablir le primat métaphysique de l'existentiel" (2).

A este respecto es fundamental la distinción entre existencia y objetividad esbozada en la segunda parte del Journal (3) y formulada ya con toda claridad en su ensayo , de 1925, "Existence et objectivité" (4) en el que reúne los principales resultados de su búsqueda precedente. Marcel se esfuerza por establecer la irreductibilidad de la existencia a la objetividad. Hay una dualidad en la existencia en cuya virtud lo existente es a la vez una cosa, un objeto y algo más que una cosa. Esto es así, ante todo, por lo que se refiere a "mi cuerpo" que es el "existente tipo". A ello nos referiremos más adelante. Por el momento lo que interesa es destacar que la existencia, a condición naturalmente de que no se la reduzca a la mera objetividad, aparece para nuestro autor como vía de aproximación al ser y en cuanto tal como punto de partida de la reflexión metafísica.

Paralelamente a esta distinción entre objetividad y existencia y en correspondencia con ella, Marcel establece otra distinción fundamental -que procede de Maurice Blondel y que nuestro autor no hace sino profundizar desde diversos puntos de vista a lo largo de su evolución del idealismo al realismo, apareciendo ya claramente perfilada en Du refus à l'invocation- entre la "pensée pensée" y la "pensée pensante" (5).

Lo que nuestro autor denomina "pensée pensée" es el pensamiento objetivo, inadecuado, desde su punto de vista, para la búsqueda filosófica y metafísica. De ahí que distinga, junto a la "pensée pensée" o pensamiento objetivo, otro tipo de pensamiento : la "pensée pensante" o pensamiento existencial que es, en su perspectiva, el aplicable a la esfera filosófica y metafísica, pues es el que permite aproximarse al ser.

I. 1. La "pensée pensée" o pensamiento objetivo .

El pensamiento objetivo se caracteriza por su universalidad. Ya en la primera parte del Journal métaphysique al distinguir la esfera del "je crois" respecto de la del "je pense", la cual bajo la persistente influencia del idealismo se identifica todavía con el pensamiento objetivo, con el "cogito", con el pensamiento en general, Marcel declara que

"En tant que je pense, je suis universel"(6).

Esta universalidad del pensamiento objetivo -pone de relieve nuestro autor- es a costa de su carácter impersonal, despersonalizado. La esfera del pensamiento objetivo es la esfera del "cualquiera". En principio, cualquiera pue-

de realizar las operaciones propias del pensamiento objetivo. En este ámbito A debe poder sustituir a B desde el momento en que, en principio, ambos presentan las mismas condiciones normales de la experiencia que pueden encontrarse en todo sujeto susceptible de enunciar juicios válidos (7). Cualquiera otro en mi lugar procediendo correctamente, es decir, conforme a una cierta lógica impersonal, puede llegar a las mismas conclusiones que yo. Esto es así porque las determinaciones circunstanciales que me constituyen en tanto sujeto concreto son tratadas como contingentes en relación al sujeto abstracto, que en suma se identificaría con la razón, que lleva a cabo las operaciones propias del pensamiento objetivo (8). Ni la personalidad, ni la situación existencial del sujeto cognoscente, ni las vicisitudes por las que ha atravesado hasta obtener un determinado resultado, son tenidas en cuenta para nada en el ámbito del pensamiento objetivo (9).

Gracias a su carácter universal e impersonal el pensamiento objetivo es intrínsecamente transmisible y por ello mismo vulgarizable. En el ámbito del pensamiento objetivo, de la ciencia, una vez descubierta una solución a un problema, una vez obtenido un resultado, éste se transforma en un bien común.

**"la formule scientifique considérée
sous son aspect pragmatique revient
à dire 'Si tu fais telle chose, je
te préviens qu'il arrivera invariablement ceci; tu n'as pas besoin de
me demander comment je le sais, ni
de refaire pour ton compte le travail
qui m'a permis d'arriver à**

cette certitude'" (10).

Por otra parte, el valor del pensamiento objetivo es inseparable de su carácter impersonal. En efecto, el pensamiento objetivo se caracteriza porque sus resultados gozan de validez. Ahora bien, la validez de dichos resultados reside en su verificabilidad, la cual supone que otro pueda colocarse en mi lugar y realizar las mismas operaciones que yo he llevado a cabo para verificar así los resultados obtenidos por mí (11).

Por lo demás, el ámbito del pensamiento objetivo es la esfera propia de la sistematización. Partiendo de un principio lógico o racionalmente indudable y procediendo conforme a las reglas de una cierta lógica impersonal, se obtienen unos determinados resultados que se consideran "adquiridos", que en cuanto tales no se ponen en duda y de los que se parte para seguir construyendo.

El "cogito" cartesiano y el "Denken überhaupt" en el sentido kantiano son para Marcel ejemplos claros de lo que él denomina el pensamiento objetivo, la "pensée pensée".

Este pensamiento objetivo encuentra su ámbito propio de aplicación en el campo de la investigación científica. Sin embargo, desde el punto de vista de nuestro autor, no es adecuado para la búsqueda filosófica y metafísica. Este es el sentido de la crítica marceliana del "cogito" y de su oposición a la idea de sistema.

I. 2. El pensamiento objetivo inadecuado a la esfera filosófica y metafísica. Crítica del "cogito". Oposición a la idea de sistema.

El pensamiento objetivo se caracteriza por ser el ámbito de lo impersonal, del "cualquiera", de los sujetos intercambiables, y por ser un campo en el que se hace abstracción de los datos circunstanciales, de la situación, de la existencia en suma del sujeto cognoscente.

Pues bien, desde el punto de vista de Marcel,

"no es de ninguna manera por esta vía de un pensamiento despersonalizado por donde podamos, no digo llegar a una esfera digna de ser llamada metafísica, pero ni siquiera formar en no sotros el pensamiento" (12).

Y ello es así, porque

"la idea de un 'cualquiera', de un who-ever, o de un 'pensamiento en general' se aplica cada vez menos a medida que penetramos en el interior de la Filosofía" (13),

y porque

"una filosofía digna de este nombre no es posible sin una profundización de nuestra condición de seres existentes y pensantes" (14).

Y precisamente la existencia -como lo ha reconocido Jaspers, después de Kierkegaard y de Heidegger- no se deja reconocer o evocar más que rebasando la esfera de un pensamiento en general (15).

Mientras que el ser-objeto "es aprehendido como ser por mí -escribe Jaspers- en cuanto soy conciencia en general", la existencia, en cambio, "en tanto que real, no existe nada más que para la 'existencia' en la comunicación" (16).

Marcel interpreta este texto de Jaspers del siguiente modo:

"sólo en tanto que participo de la existencia... puedo pensarla, y no, bien entendido, conocerla, ya que ella se sustrae de todas formas a la captación por el juicio objetivo. Si me coloco en el punto de vista del mundo (que coincide con el de la objetividad), me es imposible comprender ni siquiera lo que puede entenderse por existencia" (17).

En efecto, Jaspers pone de relieve que mi existencia como Selbstsein, como identidad, como mismidad, como ser-yo- mismo, no es algo que yo encuentre a título de "conciencia en general". Para ésta es incomprendible.

"La 'conciencia en general' no ve, cuando considera objetivamente, ninguna 'existencia' "(18).

"Donde se busca una justificación en el mundo por virtud de conceptos generales, la aclaración de la 'existencia' tiene que callarse.... Se dirige desde una posible 'existencia' a otra posible 'exis-

tencia' (pues quiere llamar y despertar), no a la 'conciencia en general' (pues no quiere fundamentar)" (19).

En la filosofía como "aclaración de la existencia" las categorías cambian de sentido respecto de las de la "conciencia en general".

"Lo particular es más que lo general; lo que para el saber histórico es relativo se hace forma de lo absoluto; el arraigamiento más íntimo en la situación 'histórica' es auténtico llegar a ser - sí - mismo, mientras que la simple elevación a lo general significa anulación" (20).

Volviendo a la crítica de Marcel al pensamiento objetivo, es importante subrayar que nuestro autor no niega la validez del pensamiento objetivo. Reconoce que este modo de pensar, con la abstracción de la experiencia singular que lo caracteriza, es el adecuado a la investigación científica. Los innegables progresos de la ciencia son fruto de la utilización de esta forma de pensamiento. Ahora bien, de lo que se trata es de subrayar los límites de este modo de pensar. A lo que Marcel se opone es a la reducción del pensamiento al pensamiento objetivo y, sobre todo, al intento de aplicación de esta forma de pensar despersonalizada a la esfera filosófica.

Si bien en el campo de la investigación científica se puede y se debe hacer abstracción de la experiencia singular del sujeto cognoscente, no sucede lo mismo en el ámbito filosófico en el que no me es posible hacer abstracción

absoluta de mi experiencia. La pretensión de establecerse en el pensamiento puro, en "una especie de estratosfera mental" es, en el fondo, ilusoria (21). Nuestro autor subraya, por el contrario, la íntima conexión existente entre la filosofía y la vida.

"je suis enclin à considérer avec quelque méfiance -declara- une pensée philosophi que qui oserait se formuler en -deçà d'u ne expérience authentiquement vécue"(22).

Este es el contexto en el que hay que situar la crítica de Marcel al "cogito" cartesiano. El "cogito" entendido en forma idealista no le parece el punto de partida adecuado para una metafísica. Descartes parte de un dualismo, de una disociación radical entre lo intelectual y lo vital que nuestro autor rechaza de plano como veremos al exponer sus fundamentales consideraciones sobre lo que él llama "mi cuerpo" (23). En consecuencia, el "cogito" aparece como un pensamiento que se desarrolla al margen de lo vital, de lo existencial. El "cogito", como más tarde el "pensamiento en general" de Kant, está exento de todo índice antropológico; es un pensamiento no situado, non inséré. Este pensamiento impersonal hace abstracción de la situación, de la condición humana, que es tratada como si no le afectara. Para él no es más que un objeto de consideración como otro cualquiera. Debido a esta abstracción de lo existencial, este pensamiento despersonalizado se corta a sí mismo el acceso al ser. Una filosofía que parte del "cogito", es decir, de lo non inséré corre el riesgo de no poder alcanzar jamás el ser. El "cogito" nos da acceso al mundo de la objetividad, pero no al mundo de la existencia y, por ello mismo, tampoco al del ser. El sujeto del "cogito" es el sujeto epistemológico

(órgano del conocimiento objetivo). El "cogito" nos introduce en un sistema de afirmaciones cuya validez garantiza. Es en este sentido en el que Marcel declara en repetidas ocasiones que

**"Le cogito...garde le seuil du valable
et c' est tout" (24).**

Conviene aclarar que, sin perjuicio de esta crítica del "cogito", nuestro autor reconoce que en el pensamiento de Descartes hay mucho más de lo que da a entender esta crítica y, sobre todo, mucho más que en el cartesianismo. Un cierto cartesianismo ha representado un estrechamiento del campo del pensamiento de Descartes. En este sentido Marcel habla de "el cartesianismo contra Descartes" (25).

En esta misma línea de subrayar la inadecuación del pensamiento objetivo a la búsqueda filosófico-metafísica, nuestro autor rechaza expresamente todo intento de sistematización en filosofía.

En los inicios de su trayectoria filosófica, antes de la Primera Guerra Mundial, Marcel aspiró a la elaboración de una obra de carácter sistemático. Recordemos que originalmente el Journal métaphysique no fue sino un conjunto de notas, no destinadas a ser directamente publicadas, sino a ser utilizadas en la elaboración de una especie de tratado filosófico.

Sin embargo, a medida que fue cobrando conciencia de la auténtica orientación de su propio esfuerzo filosófico, se fue dando cuenta de que su objetivo no era en modo alguno el de construir un sistema nocional cuyos elementos

estuvieran ligados entre sí por un encadenamiento lógico riguroso sobre la base de un principio lógicamente indudable (26).

A pesar del ascendiente que inicialmente ejercían sobre él las construcciones de la filosofía postkantiana, Marcel nunca hizo abstracción en sus reflexiones filosóficas de su propia experiencia (27).

Preocupado por el problema de cómo llegar a integrar en un sistema inteligible "mi experiencia, en tanto que mía, con los caracteres que presenta hic et nunc, con sus singularidades e incluso sus deficiencias -deficiencias que, por una parte, la hacen ser lo que es" (28), llegó al convencimiento de que esta integración no podía ser realizada, ni siquiera intentada.

Esta convicción le llevó a dudar del valor real, metafísico de la idea de sistema inteligible, al mismo tiempo que se acrecentaba en él el interés por la estructura íntima de la experiencia, de mi experiencia.

A partir de ahí, toda la orientación de su búsqueda filosófica se vio profundamente modificada.

"Cuanto más intentaba profundizar mi experiencia,...tanto más la idea de cierto cuerpo de pensamiento que sería de mi sistema, que yo llamaría mi sistema, me parecía inaceptable" (29).

De ahí que a partir de una cierta fecha, que él mismo sitúa en el prólogo de Présence et immortalité (30) alrededor de 1925, renunciase deliberadamente a la cons-

trucción de una obra de carácter sistemático. Como en su momento apuntamos, la decisión, en 1927, de publicar tal cual el primer Journal métaphysique vino a sellar esta renuncia a la elaboración sistemática (31). Renuncia ésta que nuestro autor nos recuerda reiteradamente en sus obras (32).

Especialmente en Du refus à l'invocation, pero también en otras obras suyas (33), Marcel explica las razones de su rechazo de la idea de sistema filosófico.

En primer lugar, toda sistematización supone operar con las categorías propias del pensamiento objetivo, del pensamiento abstracto y, como antes hemos visto, para Marcel esta forma de pensamiento no es la adecuada a la esfera filosófica.

El pensamiento objetivo es, como sabemos, el propio de la ciencia. En este sentido nuestro autor pone de relieve cómo el deseo de sistematización en filosofía obedece a un complejo de inferioridad de la filosofía ante la ciencia.

"procediendo por definiciones y teoremas se espera vencer definitivamente el complejo de inferioridad que carcome a tantos filósofos desde hace medio siglo ante el progreso de las ciencias particulares" (34).

En la misma línea del más genuino pensamiento contemporáneo, Marcel se opone a este complejo de inferioridad de la filosofía ante la ciencia que caracteriza al positivismo filosófico y, de modo más general, al pensamiento moderno en su conjunto (35).

"Le philosophe -declara- ne me paraît pas...avoir le moindre intérêt à calquer sa démarche, comme le fit par exemple Spinoza, sur celle du mathématicien" (36).

En efecto, el complejo de inferioridad del filósofo ante el sabio es propio, según nuestro autor, del filósofo que ha traicionado. El auténtico filósofo, el filósofo fiel no cederá jamás a este complejo (37).

En segundo lugar, todo deseo de sistematización en filosofía implica un intento de reducir el pensamiento filosófico a un tener. En la necesidad de sistematización late

"la preocupación de perfeccionar la red de comunicaciones que liga nuestras ideas unas con otras y de transformarlas en un dominio unificado, sobre el cual nuestro poder se ejerce con una facilidad creciente; por otra parte, el deseo de hacer nuestro pensamiento cada vez más transmisible, de verlo encarnarse en un todo que podamos mirar como nuestro, a la manera de un objeto o de una propiedad" (38).

Precisamente, el tener se caracteriza para Marcel porque implica la posibilidad de ejercer un poder sobre aquello que nos pertenece y por ser esencialmente transmisible (39).

Pues bien, las críticas de nuestro autor se dirigen sobre todo contra esta idea de "mi sistema" y contra la

relación que esta expresión implica entre el sistema y aquél que se considera como su inventor y poseedor de la patente.

"En verdad -escribe- no hay nada en el mundo menos patentable que la filosofía, nada que se deje menos apropiarse"(40).

"El filósofo es lo contrario de un propietario" (41).

"La philosophie par définition n'est pas et ne peut pas être quelque chose qu'on détient, qu'on a" (42).

De ahí que Marcel confiese experimentar un profundo malestar siempre que le preguntan por su filosofía.

Por otra parte, siguiendo a Schopenhauer y a Nietzsche, nuestro autor subraya que la enseñanza de la filosofía ha jugado a menudo un papel nefasto en este punto, porque el filósofo que enseña su filosofía se arriesga fatalmente a aparecer como alguien que despacha su propio producto, cierta marca sobre la que tiene derechos imprescriptibles.

Por último, la elaboración de un sistema implica siempre la idea del "tout fait" y, como sabemos, Marcel desconfía profundamente del "tout fait" en filosofía.

"il ne me paraît pas que la recherche philosophique comporte, au même sens que l'investigation scientifique, un acquis que l'esprit ne remet pas en question et d'où il part pour étendre

ses conquêtes...il est de l'essence d'une pensée philosophique vivante de remettre toujours à quelque degré en question les conclusions auxquelles elle est peu à peu parvenue" (43).

"Es probable -declara en las "Gifford Lectures"- que la Filosofía no tenga otros límites que los de su propia insatisfacción. Cuando desaparece dando lugar a una especie de sentimiento de seguridad, de cómoda instalación, como es el caso de cualquier positivismo, la Filosofía misma deja de existir" (44).

Las consideraciones de nuestro autor sobre la inadecuación del pensamiento objetivo a la búsqueda filosófico-metafísica y en particular sobre el "cogito" se encuentran muy próximas a las de Jaspers.

En efecto, ya en su Philosophie de 1932 Jaspers critica conjuntamente el positivismo y el idealismo. Asimismo ataca constantemente los intentos de identificación entre filosofía y ciencia que serían comunes no sólo a las mencionadas filosofías sino también a autores como Descartes o Husserl. El fundamento de estas críticas es el mismo en todos los casos: Tales filosofías resultan insuficientes por su olvido de la existencia como Selbstsein y por su pretensión de autosuficiencia, de carencia de límite que les lleva a ignorar la exigencia de la comunicación; por su olvido de que la filosofía es algo que va íntimamente unido a la vida humana y que, por consiguiente, no puede sistematizarse de un modo completo y acabado (45).

El propio Marcel reconoce su cercanía respecto de Jaspers en estas cuestiones (46), pero sostiene que no se trata de una influencia, sino de una pura coincidencia basada en la naturaleza misma del tipo de filosofía común a ambos autores: la filosofía existencial (47).

I.3. Filosofía concreta o existencial como filosofía de la "pensée pensante".

La "pensée pensée" o pensamiento objetivo es desde el punto de vista de nuestro autor, como acabamos de ver, inadecuado a la búsqueda filosófico-metafísica, puesto que no nos permite acceder al ser.

Ahora bien, el esfuerzo metodológico de Marcel consiste en poner de manifiesto que el pensamiento no se reduce al pensamiento objetivante, que junto a la "pensée pensée" existe otra forma de pensamiento que él llama "pensée pensante", denominando filosofía concreta o filosofía existencial a la filosofía de la "pensée pensante" (48).

Esta reivindicación de la "pensée pensante" como forma de pensamiento genuinamente filosófica, diferente de la "pensée pensée" o pensamiento objetivo, coloca a nuestro autor en la línea del más auténtico pensamiento contemporáneo que opone al pensar calculante (rechnende Denken) -en palabras de Heidegger- o razón instrumental (instrumentale Vernunft)- de acuerdo con la terminología de Adorno y Horkheimer- que han predominado durante la Edad Moderna, el pensamiento meditativo (bessinliche Denken) o pensamiento que busca el sentido en cuanto genuino pensar filosófico (49).

Frente al carácter impersonal, despersonalizado del pensamiento objetivo, la "pensée pensante" de la que habla nuestro autor se presenta como un pensamiento encarnado, concreto, personalizado (50). La filosofía concreta en cuanto filosofía de la "pensée pensante" parte de "un indubitable, no lógico o racional, sino existencial" (51). Ese indubitable existencial soy yo mismo en tanto estoy seguro de existir. Ahora bien, si podemos tratar el "yo existo" como existencial indubitable, es a condición de tomarlo como una unidad que no puede descomponerse. Pues bien, esa unidad inmediatamente experimentada por mí, está constituida por la "encarnación" que es para Marcel, que hace aquí uso de la terminología de Jaspers, la situación fundamental del hombre. Esta situación, precisamente porque es fundamental, no puede ser considerada como contingente. El hombre es un ser esencial y no accidentalmente ligado a su cuerpo (52). Así pues el punto de partida de la reflexión metafísica se encuentra en la existencia humana concreta, personalizada, en cuanto existencia encarnada, esto es, en cuanto unidad inmediata e inescindible.

De ahí que nuestro autor considere inaceptable la actitud del filósofo que actúa como mero especialista. El filósofo que no piensa más que como filósofo opera en el seno de su propia realidad una discriminación que lo mutila y que tiende a falsear irremediablemente su pensamiento; se sitúa más acá, al margen de la experiencia (53). Marcel, por el contrario, entiende, volviendo a la idea clásica presente ya en el pensamiento de Sócrates y de Aristóteles, que la filosofía parte de la experiencia, aunque la trascienda.

**"no puede haber, en mi opinión, filosofía
concreta... sin una reflexión tan estricta,
tan rigurosa como sea posible, ejer-**

**ciéndose sobre la experiencia más íntima
mente vivida" (54).**

Esta concepción de la filosofía como profundización en la propia experiencia interior vincula a nuestro autor a toda una línea de pensamiento que arranca de San Agustín y en la que figuran autores como Pascal, Kierkegaard, Bergson, Blondel o Scheler.

La recuperación de la experiencia en la filosofía de G. Marcel no supone en modo alguno por su parte, como ya hemos apuntado en alguna ocasión (55), un retorno al empirismo. El nivel de la experiencia que interesa al filósofo no es el de la experiencia empírica, la cual tan sólo nos da acceso al mundo de la objetividad, sino el de la experiencia inmediata, el de la experiencia más íntima, más profundamente vivida. A este nivel la experiencia presenta un "peso ontológico", en palabras de nuestro autor, es decir, constituye una vía de aproximación al ser.

En efecto, la filosofía existencial de G. Marcel no se detiene en la existencia, sino que, a partir de ella, se eleva al ser (56). En este movimiento que va "de la existencia al ser"(57) juega un papel decisivo la llamada por Marcel "reflexión segunda".

Según nuestro autor la reflexión puede presentarse en dos niveles distintos: el de la reflexión primaria y el de la reflexión segunda (58).

La reflexión primaria nos sitúa en el plano de la "pensée pensée", de lo objetivable -establece una separación entre el sujeto cognoscente y los objetos conocidos-, de lo verificable. Esta reflexión primaria se caracteriza por ser

puramente analítica. Tiende a disolver la unidad que se le presenta. Disuelve por así decirlo lo concreto en sus elementos. Descompone en sus elementos lo que se propone como una unidad sentida a la conciencia inmediata. Tiene pues un carácter puramente crítico o disolvente (59). Esta reflexión primaria es perfectamente apropiada al mundo de lo problemático (60), su papel en la elaboración de la ciencia y de la técnica no puede ser subestimado, sin embargo descuida la relación fundamental de presencia, de participación, de inmediatez entre el hombre y el mundo y entre el hombre y el ser.

Pero junto a esta reflexión primaria, hay otro tipo de reflexión: una "réflexion du second degré ou à la deuxième puissance", que se ejerce, no tanto sobre la conciencia inmediata, cuanto sobre la reflexión primaria, sobre la mediación introducida por ésta en la conciencia inmediata (61). La reflexión segunda, ejerciéndose sobre la reflexión inicial, cobra conciencia del carácter parcial e incluso sospechoso de los procedimientos puramente analíticos a los que recurre la reflexión primaria (62). La reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la que reconquista. En efecto, la reflexión segunda se esfuerza por "restaurar lo concreto más allá de las determinaciones desunidas (disjointes) o desarticuladas del pensamiento abstracto" (63); trata de "récupérer au niveau de la pensée, ce concret qu'on a vu précédemment en quelque sorte, s'émietter ou se pulvériser" (64). De este modo, restableciendo la unidad inmediata de la existencia, rota por la objetivación de la reflexión primaria, la reflexión segunda es el modo de pensar más adecuado para acceder al misterio del ser. Naturalmente, el genuino pensamiento filosófico consiste para Marcel en el ejercicio de esta reflexión de segundo grado.

Nuestro autor tiene un gran empeño en recalcar que esta filosofía concreta o existencial tal como él la configura no se reduce a un mero subjetivismo, a pesar de quedar fuera del ámbito del pensamiento en general y carecer, por consiguiente, del tipo de validez, ligada a la verificabilidad, de que gozan los resultados de ese pensamiento en general en cuanto pensamiento objetivo.

A tal efecto, desde la segunda parte del Journal métaphysique, época en la que todavía no hablaba de filosofía concreta o existencial, pero en la que las bases de ésta se estaban perfilando ya en su pensamiento, se esfuerza por poner de manifiesto que el dilema o la disyuntiva entre o bien objetividad o bien mero subjetivismo es insostenible, porque deja fuera un gran número de experiencias humanas y, en particular, el más profundo pensamiento metafísico.

"Toujours le même dilemme -leemos en el Journal métaphysique- Fait objectif ou disposition intérieure. Tout cela ou... rien que ceci. Chaque fois que je le retrouve, j'ai le même sentiment de mon tagne à soulever. Plus que jamais cependant, je suis convaincu que ce 'dilemme' laisse échapper l'essentiel de la vie religieuse et de la pensée métaphysique la plus profonde" (65).

Entre el plano de la objetividad, del pensamiento en general, de lo que nos es común a todos, de lo válido -en el sentido de lo verificable- y el del mero subjetivismo de un individuo encerrado en sus propios estados e incapaz de

superarlos existe un plano intermedio (66). En este plano se sitúan experiencias tales como la de la comprensión de una obra de arte o la experiencia religiosa. ¿Qué duda cabe -pone de relieve Marcel- de que existe cierta realidad de las obras de arte, aunque por su esencia misma esta realidad no se imponga a "cualquiera" con la misma fuerza que las leyes físicas, por ejemplo?. Existen infinidad de seres a quienes estas obras o determinadas de estas obras no dicen nada. Ello no obstante, la emoción auténticamente sentida en presencia de esas obras por determinadas personas no puede reducirse a un simple estado subjetivo, sino que sobrepasa infinitamente los límites de lo que llamamos "conciencia individual". Estamos en presencia de un orden, de una inteligibilidad que se deja reconocer, no en virtud de las llamadas condiciones normales de la experiencia que, en principio, son comunes a todos, sino en virtud de condiciones singulares inherentes al sujeto en cuanto existente, en cuanto experiencia viva. Asimismo, por lo que se refiere a las creencias religiosas, nuestro autor insiste en que la fe, si bien no es en modo alguno una forma de aprehensión objetiva, tampoco se reduce a una simple disposición, estado o sentimiento personal (67).

La filosofía concreta o existencial tal como la entiende Marcel quedaría dentro de esa tercera esfera que, sin ser la de la validez objetiva, la del pensamiento en general, tampoco es la de la mera subjetividad. En este sentido hay que tener en cuenta, en primer lugar, que el punto de partida de la filosofía existencial se encuentra en ciertas experiencias íntimas, profundas, de carácter personal, pero que constituyen al mismo tiempo una participación en una realidad que las trasciende. En segundo lugar, nuestro autor argumenta que su filosofía parte, en efecto, del análisis de mi vida, de mi experiencia, pero no

de mi experiencia considerada en su aspecto privativo, en tanto es simplemente mía, sino de mi experiencia en tanto está en comunicación real con las otras experiencias y no puede separarse de ellas sin apartarse de sí misma, es decir, en cuanto presenta un carácter intersubjetivo. Sólo a partir de esta dimensión de la intersubjetividad se puede acceder a la Ontología. En este sentido Marcel destaca el carácter esencialmente anticartesiano de su metafísica que es una metafísica del somos, por oposición a la metafísica del yo pienso (68). Esta filosofía existencial persigue la obtención de unas seguridades (assurances) que tengan valor universal, que sean comunicables a los demás. La búsqueda filosófico-metafísica -desde su punto de vista- no es solamente una búsqueda para mí, sino para mí y para los demás. Tengo que pensar no solamente para mí, sino para nosotros. Es la búsqueda de una certeza para comunicarla después a otros. Pues bien, el indubitable existencial se presenta para Marcel como indubitable no sólo para mí, sino para nosotros, como un indubitable susceptible de comunicación. Pero esta comunicación difiere esencialmente de la transmisión de que es susceptible el pensamiento objetivo, porque la universalidad de la que aquí se trata no es la del pensamiento en general, la de las certezas lógicas o técnicas, universalidad basada en lo que nos es común a todos: la razón abstracta e impersonal, sino que se trata de una universalidad que parte del reconocimiento de las singularidades personales que constituyen la base de una comunicación auténtica y recíprocamente enriquecedora (69).

En esta misma línea de poner de manifiesto que la filosofía existencial tal como él la concibe no se reduce a un mero subjetivismo, Marcel declara que la filosofía es esencialmente búsqueda de la Verdad.

Ahora bien, la Verdad que persigue la filosofía trasciende la verdad objetiva que coincide con lo verificable. La Verdad en el sentido filosófico de la palabra es inconmensurable con las verdades particulares que descubre el sabio, el científico al término de sus pacientes investigaciones. Tampoco tiende la filosofía tal como nuestro autor la concibe al establecimiento de verdades generales si por tales se entiende ciertas relaciones obtenidas por abstracción de las verdades particulares a las que conducen las diferentes disciplinas científicas, es decir, lo que en general se llaman los principios en sentido cartesiano por ejemplo. El establecimiento de tales principios, como la obtención de las verdades particulares, corresponde al pensamiento objetivo, al pensamiento en general. Así pues, la Verdad en sentido filosófico trasciende las verdades parciales a las que accede la ciencia, trasciende lo verificable y es idéntica al ser (70).

Ahora bien, éste es un punto en el que el pensamiento de nuestro autor evolucionó a través del tiempo.

Como se recordará, inicialmente Marcel identificaba la verdad con lo verificable. Al mismo tiempo, ya en su época de juventud, afirmaba la irreductibilidad del ser a lo verificable (recuérdese su noción de lo "inverificable absoluto"). Esto le llevaba a afirmar la trascendencia del ser con respecto a la verdad, es decir, la existencia de un más allá de la verdad, de un margen entre la verdad y el ser (71).

Más adelante, en el segundo "Journal métaphysique", coincidiendo con la época de su conversión, nuestro autor declara en cambio:

"Je ne peux plus en aucune façon admettre l'idée d'un au-delà de la vérité; il y a longtemps d'ailleurs que cette idée suscitait chez moi un malaise. Cette marge entre la vérité et l'être se comble en quelque sorte d'elle-même dès le moment où la présence de Dieu a été effectivement éprouvée, et ce sont les vérités partielles qui cessent, aux yeux de la foi, de mériter leur nom" (72).

Se inicia así la evolución hacia lo que será la formulación definitiva de su pensamiento en este punto. Junto a la trascendencia del ser respecto de lo verificable proclamada desde sus primeros escritos, se afirma la irreductibilidad de la Verdad a lo verificable, lo cual permite afirmar la identidad entre el ser y la Verdad, a condición de no confundir la Verdad con las verdades parciales y objetivas a las que tiene acceso el pensamiento en general.

"No podemos evitar la confusa seguridad -declara en las "Gifford Lectures"- de que el ser sólo nominalmente puede ser distinto de cierta plenitud de lo verdadero, por oposición a las verdades parciales, especializadas, a las que me parece difícil atribuir un alcance ontológico" (73).

A pesar de la evolución registrada en el pensamiento marceliano en este punto, es importante subrayar la profunda identidad de la finalidad perseguida en todo momento por nuestro autor. De lo que se trata es de afirmar la existencia de un "inverificable absoluto", esto es, de un

sector de lo real que escapa al conocimiento objetivo, y de elaborar una metodología que nos permita aproximarnos -que no aprehender- a este inverificable con garantías de universalidad, es decir, de no quedarnos en el puro subjetivismo. En este sentido, Marcel considera particularmente acertada la expresión "metodología de lo inverificable" aplicada a su pensamiento por Pietro Prini (74), pues tiene el mérito de remontarse al origen de todo su pensamiento metafísico y de poner el acento en lo más importante y original de su tentativa (75). Otra cosa es que en un primer momento ese inverificable que se identifica con el ser se considere al margen de la verdad identificada con lo verificable, para después declararlo idéntico a la Verdad misma opuesta a las verdades parciales y verificables.

Por otra parte, nuestro autor subraya que esta Verdad que trasciende lo verificable y se identifica con el ser, a la que aspira la búsqueda filosófica, no puede ser considerada en modo alguno como una cosa. Por consiguiente, no podemos tratarla como un tener (avoir), como algo que extraemos o conquistamos y tenemos en nuestro poder. Por el contrario, esta Verdad es por esencia no susceptible de posesión (76).

II.- EL SER ENCARNADO, PUNTO DE PARTIDA DE LA REFLEXIÓN METAFÍSICA.

Como hemos visto, la filosofía de Gabriel Marcel parte de lo que él llama un indubitable existencial y a partir de él se eleva al ser. Así pues, el punto de apoyo de toda su metafísica se encuentra en dicho indubitable existencial.

Ese indubitable existencial soy yo mismo en cuanto

ser encarnado. Ahora bien, ¿cómo llega nuestro autor al establecimiento de este indubitable existencial?.

En primer lugar, pone de manifiesto que dudar de la existencia en bloque, decir "nada existe" o "quizá no existe nada", carece de sentido. Tales proposiciones suponen partir de una cierta idea, no explicitada, de la existencia que a continuación se declara sin contenido, sin posibilidad de aplicación efectiva. Pero ¿cómo no concluir, en estas condiciones, que esta idea es una pseudo-idea?(77).

Sobre esta base se pregunta si hay un existente privilegiado tal que si se negara su existencia, toda existencia, cualquiera que fuese, se volvería impensable para mí. A lo cual responde que este existente-tipo soy yo mismo en cuanto ser encarnado, esencial y no accidentalmente ligado a su cuerpo(78). Así Marcel habla de la imposibilidad de disociar existencia, conciencia de sí como existente y conciencia de sí como ligado a un cuerpo, como encarnado. En efecto, mi cuerpo en cuanto tal, esto es, en cuanto no me aparece exclusivamente en forma de objeto, sino como mío, como algo que yo soy, es el existente-tipo y el punto de referencia con relación al cual se definen para mí los existentes y se establece la demarcación entre existencia y no existencia. Digo que una cosa existe cuando aparece enlazada a mi cuerpo o como susceptible de entrar en contacto con él, por muy indirectamente que sea, cuando está de alguna forma unida a mí como mi cuerpo. Todo existente se me aparece como una prolongación de mi cuerpo -de mi cuerpo en cuanto mío, es decir, en cuanto no objetivo. En consecuencia, no puedo sin contradicción pensar mi cuerpo como no existente, ya que todo existente se define y se sitúa con respecto a él (79).

Esto nos lleva a analizar las profundas y

originales reflexiones de nuestro autor sobre lo que él denomina "mi cuerpo".

II.1. Mi cuerpo.

En sus análisis sobre lo que él llama "mi cuerpo", Marcel parte de la existencia de una irreductible dualidad en cuya virtud mi cuerpo es a la vez una cosa y algo más que una cosa .

Mi cuerpo es objeto en la medida en que está sujeto a accidentes, también en cuanto se puede conocer científicamente y porque se presta a un conjunto de técnicas que van de la higiene a la cirugía. La existencia de la tortura constituye también, desgraciadamente, una clara muestra de hasta qué punto mi cuerpo puede ser tratado como un objeto. Pues bien, este punto de vista objetivo es el propio de la reflexión primaria que tiende a romper el frágil lazo significado por la palabra mío en virtud del cual ese cuerpo al que llamo mi cuerpo no es para mí un cuerpo entre otros. La reflexión primaria tiende a desinteresarse radicalmente del hecho de que ese cuerpo es mío, para ella es un objeto como otros, un cuerpo entre otros que tiene exactamente las mismas propiedades, está sujeto a las mismas leyes y destinado a la misma destrucción que los otros cuerpos.

Ahora bien, el papel de la reflexión filosófica, en cuanto reflexión segunda, consistirá en poner de manifiesto que este punto de vista objetivo no es el único punto de vista desde el que puede ser considerado mi cuerpo. Para ello toma como punto de apoyo la indistinción existencial previa a la reflexión, la experiencia inmediata de mi cuerpo, en tanto que mío, antes de la separación efectuada

por la reflexión primaria (80).

Pues bien, desde este punto de vista filosófico-existencial, desde el punto de vista de la reflexión segunda, no es posible establecer una separación entre mi cuerpo y yo, esto es, considerar mi cuerpo como un objeto distinto de mí que mantendría conmigo una relación exterior del tipo que sea (81).

En este sentido Marcel se opone al dualismo alma-cuerpo, a la consideración de mi cuerpo como un tener, como una posesión y a su consideración como un instrumento del que me sirvo.

II.1.1. Oposición al dualismo.

Según sus propias palabras nuestro autor se coloca resueltamente fuera del dualismo alma-cuerpo (82). Todo dualismo implica tratar al cuerpo y al espíritu como si fueran cosas, que en el plano del discurso se transforman en términos, que se supone estrictamente definidos y relacionados en forma determinada. Pues bien, si se reflexiona sobre la experiencia inmediata de mi cuerpo, hay que rechazar este postulado del que parte el dualismo. En particular, la experiencia inmediata de mi cuerpo supone una intimidad entre mi cuerpo y yo absolutamente incompatible con los esquemas paralelistas (83).

II.1.2. Mi cuerpo no es un tener.

Por otra parte, Marcel se opone a la consideración de mi cuerpo como un tener, como algo que yo tengo.

Nuestro autor reconoce que cuando concentramos

nuestra atención sobre lo que llamamos mi cuerpo -por oposición al cuerpo-objeto-, tropezamos inevitablemente con la noción del tener. Tanto es así, que él declara que uno de los orígenes de su reflexión sobre el tener se encuentra en sus análisis anteriores sobre mi cuerpo (84).

Así, en primer lugar, Marcel escribe en su segundo "Journal métaphysique" lo siguiente:

"J'entendrai par corporéité la propriété qui fait que je ne puis me représenter un corps comme vivant qu'à condition de le penser comme le corps de" (85).

En segundo lugar, la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas mis posibilidades de tener, porque mi cuerpo es lo que me permite disponer de las cosas.

"Avoir, c'est pouvoir disposer de, posséder une puissance sur: il me paraît clair que cette disposition ou cette puissance implique toujours l'interposition de l'organisme" (86).

Además, el lazo que me une al cuerpo es, en realidad, el modelo de toda posesión. Todo tener debe pensarse en analogía con la unidad sui generis que constituye mi cuerpo en tanto mío. Pero, en el caso de la posesión externa, la unidad es imperfecta. El objeto que poseo puede perderse, ser robado, deteriorarse, y yo, poseedor desposeído, subsisto. Pero esta pérdida me afecta. La tragedia de todo tener consiste en el esfuerzo desesperado por identificarse con alguna cosa que sin embargo no es, y

no puede ser, idéntica al ser que la posee (87).

Sin embargo, paradójicamente, mi cuerpo, en cuya función se define todo tener, no puede en modo alguno ser considerado como un tener, como algo que yo tengo. Yo no puedo decir, hablando con propiedad, que tengo un cuerpo. El lazo que me une a mi cuerpo, siendo el modelo de toda posesión, no puede definirse él mismo como una forma de posesión. Y ello es así porque todo tener, toda posesión supone una relación de exterioridad que, por el contrario, queda totalmente excluida del lazo o vínculo que me une a mi cuerpo. Cualquier objeto que me pertenezca se presenta como distinto de mí, como exterior a mí. Sin embargo, lo característico y excepcional del lazo que me une a mi cuerpo es que no puede afirmarse esa independencia de la cosa poseída con respecto a la entidad que la posee (88).

La principal consecuencia que se desprende de esta tesis marceliana de acuerdo con la cual mi cuerpo no es un tener, no es una posesión mía, no es algo que yo tengo, es la afirmación por su parte de la imposibilidad de disponer del propio cuerpo (89).

Nuestro autor se refiere sobre todo al supuesto del suicidio, pero también, aunque más brevemente, al de la prostitución.

Marcel subraya la conexión existente entre nihilismo y suicidio. Cuando el hombre deja de creer que su vida tenga una dimensión trascendente, reduciendo la vida a su expresión material y finita, lejos de adquirir la vida terrena mayor valor ante sus ojos y de convertirse en objeto de un respeto acrecentado, como sería de esperar, se cae en el nihilismo: la vida aparece como un fenómeno sin valor,

sin justificación intrínseca, carente de sentido. En el seno de este nihilismo el hombre se reconoce el derecho al suicidio, a disponer libremente de su cuerpo, de su vida de una forma absoluta (90).

Tanto el suicidio como la prostitución suponen la creencia por parte del sujeto de que se pertenece a sí mismo y puede disponer libremente de sí como de un objeto, como de una cosa (91). Sin embargo, lo que aquí actúa -escribe nuestro autor- no es la auténtica libertad, sino una falsificación desviada (une contrefaçon retournée) de la libertad. La auténtica libertad supone, por el contrario, cobrar conciencia de mi no pertenencia a mí mismo (92) . En consecuencia, Marcel subraya, en la misma línea de Peter Wust , la necesidad y la importancia de la piedad hacia uno mismo, del legítimo amor de sí, del respeto religioso hacia uno mismo en cuanto ser creado. Desde esta perspectiva mi cuerpo y mi vida no son algo que yo tengo, sino algo que me ha sido dado, que no me pertenece y de lo que no puedo disponer libremente (93).

Esta tesis marceliana de la imposibilidad de disponer del propio cuerpo puede venir en apoyo de una concepción del Derecho no tanto como concesión de derechos subjetivos ilimitados al individuo libérrimo, cuanto como establecimiento de límites a la disponibilidad sobre uno mismo, sobre los demás y sobre la naturaleza, para salvaguardar de este modo la dignidad humana y los derechos fundamentales del hombre.

En la obra de Marcel está clara, como acabamos de ver, la afirmación de los límites a la disponibilidad sobre uno mismo y también, y ello lo veremos más adelante, la de los límites a la disposición sobre los demás (nuestro autor

insiste en la necesidad de tratar al "otro" no como un lui, como un objeto, sino como un toi, como sujeto, como ser) y sobre la naturaleza (en efecto, se muestra hondamente preocupado por el peligro de destrucción de la naturaleza que llevan aparejado los excesos de la técnica).

II.1.3. Mi cuerpo no es mi instrumento.

Cuando reflexiono sobre mi cuerpo, tiendo espontáneamente a considerarlo como un instrumento del que dispongo para realizar un cierto número de acciones que repercuten en el mundo exterior. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, esto es, desde el punto de vista de la reflexión segunda recuperadora de la unidad de la experiencia inmediata de mi cuerpo, esta interpretación es insostenible.

Todo instrumento es una prolongación, un medio para extender, desarrollar y reforzar un poder preexistente del cuerpo. Si considero a este instrumentista que es mi cuerpo como siendo a su vez un instrumento, se plantea inmediatamente la cuestión de saber de quién es el instrumento, lo cual me lleva a una regresión infinita. Si un instrumento es aquello que prolonga un poder del cuerpo, es imposible tratar al cuerpo como instrumento sin imaginar otro cuerpo que utiliza al cuerpo físico como instrumento. Pero también ese cuerpo es un cuerpo; entonces la cuestión comienza de nuevo, y así indefinidamente. Si pienso mi cuerpo como instrumento, atribuyo por ello mismo al alma, de la que el cuerpo sería la herramienta, las mismas virtualidades cuya actualización aseguraría este instrumento. Convierto el alma en cuerpo y, por consiguiente, el problema se plantea de nuevo para ella. Sólo hay un modo de evitar la regresión: decir que ese cuerpo que ficticiamente

puedo concebir según los instrumentos que prolongan su acción, en tanto que es mi cuerpo no es un instrumento (94).

II.1.4. Yo soy mi cuerpo.

Frente a todos estos intentos de separación entre mi cuerpo y yo y de establecer entre ambos una relación de exterioridad, propios del dualismo, de la consideración de mi cuerpo como un tener y de la teoría instrumentalista, la inescindible unidad de la experiencia inmediata de mi cuerpo me obliga a afirmar que "yo soy mi cuerpo" (95).

Ahora bien, Marcel se apresura a aclarar que esta afirmación "yo soy mi cuerpo" no debe interpretarse en el sentido de que yo me identifique con mi cuerpo en cuanto cuerpo-objeto, esto es, con el cuerpo que los otros ven, que los otros pueden tocar y que para mí no es más que un cuerpo entre otros, que no es propiamente mi cuerpo. Esto sería una afirmación materialista a la que nuestro autor se opone abiertamente. Sólo es legítimo decir "soy mi cuerpo" cuando se reconoce que el cuerpo no es asimilable a un objeto o a una cosa. En este sentido introduce la idea del cuerpo -sujeto opuesto al cuerpo-objeto (96).

Precisamente el sentido de la afirmación "yo soy mi cuerpo" es el de subrayar que mi cuerpo en cuanto mío no puede en modo alguno ser considerado como un objeto y que, en realidad, no tiene sentido hablar de una relación entre mi cuerpo y yo, porque la relación propiamente sólo se da entre objetos o más exactamente entre términos, esto es, entre símbolos de objetos y carece de sentido decir que yo soy una cosa relacionada del modo que sea con otra cosa que sería mi cuerpo (97).

En suma, la expresión "yo soy mi cuerpo" significa que soy un ser encarnado ligado esencial y no accidentalmente a mi cuerpo con el que no puedo identificarme, pero del que tampoco puedo distinguirme (98).

II.2. La sensación y el "ser en el mundo".

En cuanto ser encarnado, el hombre es para Marcel, en términos heideggerianos, un "ser en el mundo" (99) y un ser que se relaciona con los demás. A este segundo aspecto nos referiremos más adelante al tratar de lo que nuestro autor denomina la "intersubjetividad". Ahora examinaremos lo relativo al primero de los aspectos apuntados.

En cuanto ser encarnado, el hombre es un ser que siente . Mi cuerpo, en tanto mío, se me presenta primariamente como sentido. Mi cuerpo no es mío sino en tanto en cuanto es sentido. Yo no soy mi cuerpo sino en tanto soy un ser que siente; es imposible insistir sobre lo que hay de específico en mi cuerpo en tanto mío sin poner el acento en el sentir como tal. El sentir está ligado indisolublemente al hecho de que ese cuerpo sea mi cuerpo y no un cuerpo entre otros. Nadie puede experimentar mis sensaciones, pues en ese caso ya no serían las mismas (100).

En la segunda parte del primer Journal métaphysique y en el artículo Existence et objectivité que es su expresión más elaborada, Marcel se pregunta por la naturaleza esencial del sentir, criticando su representación corriente, previa a toda reflexión filosófica.

Existe una tendencia generalizada, tanto entre los filósofos y los científicos, como en la perspectiva del sentido común, a asimilar la sensación a un mensaje. Este es

el punto de vista objetivo o de la reflexión primaria. En efecto, en tanto nos atenemos a los datos de la reflexión primaria, no podemos evitar que la sensación aparezca como un mensaje emitido por un objeto que hace el papel de centro emisor, transmitido en condiciones que la Física representa de una manera tangible y finalmente captado y transcrito en el lenguaje sensorial correspondiente por el sujeto que siente, el cual es pensado objetivamente como un aparato receptor (101).

Pues bien, con argumentos diversos nuestro autor se esfuerza por demostrar que, desde el punto de vista de la reflexión segunda recuperadora de la realidad originaria de la sensación en cuanto tal, en cuanto experimentada, esta interpretación de la sensación como un mensaje es insostenible (102). La sensación en cuanto tal no puede asimilarse a un mensaje, porque todo mensaje, toda transmisión debe considerarse como una forma de mediación, entendiendo por tal la operación que consiste en alcanzar cierto fin utilizando términos intermedios, pasando por... , mientras que la sensación en cuanto tal constituye para Marcel lo que él denomina "un inmediato no mediatizable", entendiendo por tal un dato (une donnée) que no se deja objetivar, que no se deja problematizar, un dato con respecto al cual el pensamiento no está en condiciones de colocarse a la distancia necesaria para que deje de ser dato y parezca engendrado o construido (103). La sensación en cuanto tal no puede concebirse como un mensaje, como una forma de comunicación entre puestos separados (uno emisor y otro receptor), sino que es un modo de participación inmediata del sujeto en un ambiente, en un mundo del que ninguna frontera auténtica le separa (104).

La participación tal como la concibe nuestro autor está más allá de la oposición tradicional entre actividad y

pasividad (105). Y, en particular, por lo que se refiere a la sensación, Marcel sostiene que sentir no es una actitud meramente pasiva, no es padecer, soportar, sino que es recibir, pero a condición de no entender el verbo "recibir" en el sentido de padecer, de mera pasividad, sino de restituir a esta palabra el significado positivo que generalmente se le niega. Nuestro autor subraya que probablemente sea Kant el culpable de la confusión que resulta de aceptar sin crítica la identificación del recibir con el padecer, la idea de que la receptividad es pasiva. Únicamente lo es en el caso límite que el empirismo del siglo XVIII gustaba tomar como ejemplo: el de la cera que recibe una impresión. En los restantes casos recibir no es meramente padecer. Para demostrarlo Marcel analiza lo que significa el verbo recibir en el ámbito de las relaciones personales. En esta esfera recibir es recibir chez soi, es, en cierto modo, acoger y, por tanto, es un acto. A partir de esta concepción de la receptividad admite que el sentir es, en cierto modo, recibir, pero no recibir en el sentido de soportar, sino en el sentido de abrirse a... (106).

Así pues, en cuanto ser que siente, el hombre participa en el mundo, se abre a él, el mundo no es ni puede ser para él un mero espectáculo. En este sentido nuestro autor declara que el sentir es una forma de ser en el mundo.

"le fait d'éprouver des sensations -leemos en La dignité humaine- est en réalité une spécification de l'être au monde" (107).

Con esta concepción de la sensación como participación y del hombre como ser en el mundo Marcel restablece, más allá de la oposición entre el sujeto y el objeto, la idea de una conexión antro-po-cósmica. Con ello queda

resuelto el problema de la existencia del mundo exterior.

En segundo lugar, su visión del hombre como ser en el mundo explica la importancia que le da nuestro autor al sentimiento de arraigo en cuanto exigencia del ser encarnado (108). De ahí su condena del desarraigo que la civilización industrial trae consigo y su preocupación por el riesgo de destrucción de la naturaleza en cuanto habitat humano, riesgo propio también de esa civilización industrial.

Por lo demás, coherente con su visión del hombre como ser en el mundo, Marcel sostiene que el hombre, y mucho menos el filósofo, no puede volver la espalda a los problemas del mundo actual, y, si intenta hacerlo, se convierte en culpable de una auténtica deserción (109). Esto explica su interés por las cuestiones socio-políticas sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial. Precisamente su pensamiento socio-político constituye el objeto principal de nuestro trabajo y a él dedicaremos la parte tercera y más importante del mismo.

Notas del capítulo cuarto.

- 1) Ver supra, capítulo primero, apartado II.2., en particular, nota 31 del citado capítulo primero.
- 2) Vide JM, "Introduction", p. XI.
- 3) Cfr. JM, pp. 273 y 304-306.
- 4) Cfr. MARCEL, Gabriel, "Existence et objectivité", en JM, pp. 309-329.
- 5) Cfr. RI, p. 21.
- 6) Vide JM, p. 41.
- 7) Cfr. RI, p. 11.
- 8) Cfr. MS, pp. 127-128.
- 9) Cfr. PI, pp. 21-22.
- 10) Vide JM, p. 200. Cfr. también sobre la transmisibilidad del pensamiento objetivo, JM, p. 289; RI, p. 11 y MS, p. 193.
- 11) Cfr. RI, p. 11 y PI, pp. 21-22.
- 12) Vide RI, p. 9 (FC, p.13). En las citas textuales de Du refus à l'invocation utilizamos la traducción de Alberto Gil Novales, titulada Filosofía concreta, Madrid, Revista de Occidente, 1959. Para hacerlo constar en adelante citaremos la p. correspondiente de Du refus à l'invocation y, a continuación y entre paréntesis, la

p. correlativa de la traducción.

- 13) Vide **MS**, p. 193. Cfr. también **Ibid.**, p. 31.
- 14) Vide **RI**, p. 8 (**FC**, p. 12).
- 15) Cfr. **RI**, p. 9. Esta idea según la cual la existencia sólo puede ser concebida si se supera el ámbito del pensamiento en general venía abriéndose paso en Marcel desde la segunda parte del Journal métaphysique (Cfr. en apoyo de esta tesis **JM**, pp. 261, 279 y 283).
- 16) Vide **JASPERS**, Karl, **Filosofía**, trad. de Fernando Vela, T.I., Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 17-18.
- 17) Vide **RI**, p.296 (**FC**, p. 259).
- 18) Vide **JASPERS**, K., **Filosofía**, cit., T.I., p. 57.
- 19) Vide **Ibid.**, p. 55.
- 20) Vide **Ibid.**, p. 56.
- 21) Cfr. **JM**, pp. 311-312 y 315; **PA**, p. 89 y **MS**, pp. 49, 127-128 y 205.
- 22) Vide **DH**, p. 28.
- 23) Ver infra, apartado II.1. de este mismo capítulo.
- 24) Sobre la crítica de Marcel al cogito, cfr. **JM**, pp. 315-316; **EA**, p. 249; **PA**, pp. 54-55 (la cita está tomada de la p. 54); **RI**, pp. 89-91; **PI**, p. 27 y **ERM**, pp. 38-41.

- 25) Cfr. RI, p. 83.
- 26) Cfr. JM, "Introduction", pp. IX-XI; RI, pp. 22-24 y 83-84; DH, p. 17; **Dos discursos y ...**, p. 9; ECE, pp. 22, 130-131 y 137 y ERM, p. 117.
- 27) Ver supra, capítulo primero, apartado II.3..
- 28) Vide RI, p. 23 (FC, p. 24).
- 29) Vide RI, pp. 23 in fine-24 (FC, p. 25).
- 30) Cfr. PI, "avant-propos", p. 9.
- 31) Ver supra, capítulo segundo, final del apartado II.
- 32) Cfr. MS, p. 13; DH, p. 17; ECE, p. 198 y ERM, pp. 101-102.
- 33) Cfr. RI, pp. 7-12, 22-24 y 84-87; PI, pp. 19-20; MS, p. 14 y ERM, p. 117.
- 34) Vide RI, p. 8 (FC, p. 11).
- 35) El prof. BALLESTEROS, en su libro **Sobre el sentido del Derecho**, Madrid, Tecnos, 1984, analiza cómo este complejo de inferioridad de la filosofía ante la ciencia acompaña al pensamiento moderno desde sus orígenes mismos (pp. 19-29). Sobre la superación de tal complejo de inferioridad en la filosofía contemporánea, ver BALLESTEROS, J., **op. cit.** , pp. 71-83.
- 36) Vide DH, p. 28.

- 37) Cfr. RI, p. 86.
- 38) Vide RI, pp. 7-8 (FC, p. 11).
- 39) Cfr. JM, p. 301; EA, pp. 217 in fine-218 y 231 y DH, p. 132.
- 40) Vide RI, p. 24 (FC, p. 25).
- 41) Vide RI, pp. 84 in fine-85 (FC, p. 76).
- 42) Vide PI, p. 20.
- 43) Vide PI, p. 19.
- 44) Vide MS, p. 194.
- 45) Sobre la crítica al positivismo y al idealismo, cfr. JASPERS, K., **Filosofía**, cit., T. I., pp. 241-271. En cuanto a su oposición a la identificación entre filosofía y ciencia, cfr. *Ibid.*, pp. 361-374. Sobre ello también el trabajo del prof. BALLESTEROS, "Karl Jaspers y los fundamentos del personalismo comunitario", **Homenaje a Silvia Romeu** (en prensa).
- 46) Cfr. ERM, pp. 38-39.
- 47) Cfr. RI, p. 90.
- 48) Cfr. RI, pp. 21, 25 y 35.
- 49) Cfr. BALLESTEROS, J., **Sobre el sentido del Derecho**, cit., pp. 19-29 y 71-83 *passim*.

50) Cfr. MS, p. 203 y ECE, p. 152.

51) Vide RI, p. 25 (FC, p. 26).

52) Cfr. RI, pp. 25-39 y MS, pp. 91-103.

El término "encarnación" empleado por Marcel puede inducir a error acerca de su significación en el pensamiento de nuestro autor. En efecto, el término "encarnación" tiene un significado teológico muy preciso en el contexto de la revelación cristiana. Sin embargo, con él Marcel se refiere, no a este significado teológico: el de la Encarnación del Verbo, sino propiamente a lo que podríamos llamar la "corporeidad" del hombre, esto es, la situación fundamental del hombre en cuya virtud es un ser "incorporado", "corporeizado", ligado esencial y no accidentalmente a su cuerpo.

53) Cfr. RI, pp. 89 y 109.

54) Vide RI, p. 89 (FC, pp. 79 in fine-80). Ver también RI, pp. 24 in fine-25 y 109 y MS, pp. 243-244.

55) Ver supra, capítulo primero, apartado II.3..

56) Cfr., RI, pp. 22, 88-89, 192-194 y 220 y ECE, p. 10.

57) Este es precisamente el título de la fundamental obra consagrada por Roger TROISFONTAINES al pensamiento de G. Marcel: De l'existence à l'être.

58) El tema de la reflexión primaria y la reflexión segunda en el pensamiento de Marcel se encuentra expuesto de forma clara y precisa en el libro de DAVIGNON, René, Le mal chez Gabriel Marcel. Comment affronter la souffran-

ce et la mort?, Montréal-Paris, Bellarmin-Du cerf, 1985, pp. 39-44.

- 59) Cfr. PA, p. 82; MS ,p. 87 ; ERM, pp. 47 y 65 y MARCEL, Gabriel, "Réflexion et mystère", en **Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía**, (Mendoza, 30-III al 9-IV de 1949), T.II., p. 1059.
- 60) En el capítulo siguiente nos referiremos a la distinción marceliana entre lo problemático y lo misterioso, entre problema y misterio (ver infra, capítulo quinto, apartado I). Por el momento basta con señalar que la zona de lo problemático se corresponde con la esfera de lo natural, de lo objetivo, mientras que lo misterioso coincide con lo ontológico.
- 61) Cfr. PA, p. 82; RI, p. 34 y PI, p. 27.
- 62) Cfr. ERM, p. 65.
- 63) Vide RI, p. 34 (FC, p. 33).
- 64) Vide ERM, pp. 65-66.
- 65) Vide JM, p. 200. Cfr. también JM, pp.220 y 254; PI, pp. 31-32 y MS, pp. 20-21.
- 66) Cfr. RI, pp. 9-12; PI, pp. 23-25 y MS, pp. 20-24.
- 67) Cfr. JM, p. 254.
- 68) Cfr. MS, pp. 204-207, 238 y 250.
- 69) Cfr. RI,pp. 13-15; PI, pp. 32 y 122-129; MS, pp. 204-

205; **FTC**, pp. 42-43 y **ECE**, pp. 23 y 252.

Esta forma de comunicación diferente de la transmisión de que es susceptible el pensamiento objetivo de la que habla Marcel, recuerda la distinción kierkegaardiana entre comunicación directa y comunicación indirecta. El pensador danés distingue, en efecto, dos formas fundamentales de comunicación, dos formas de orientarse hacia la verdad por medio de la comunicación: la comunicación directa que es la comunicación objetiva del saber y la comunicación indirecta o existencial que aparece cuando se supera el plano de la verdad objetiva, del saber científico, siendo la comunicación en el amor la verdadera comunicación indirecta (Cfr. ROMANO, Bruno, **Il senso esistenziale del diritto nella prospettiva di Kierkegaard**, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 297-304). Por lo demás, el propio Marcel apunta la posibilidad de una analogía entre él y Kierkegaard en este punto (Cfr DH, p. 10; MARCEL, G., "Kierkegaard en mi pensamiento" en AA.VV., **Kierkegaard vivo**, trad. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 60 y ERM, p. 58).

Por otra parte, también en Jaspers encontramos la idea de una forma de comunicación distinta de la comunicación objetiva. Es la comunicación sustancial, propia de la Existenz (existencia posible) que se diferencia del Dasein (existencia empírica) y del überhaupt Bewusstsein (conciencia en general). Sobre ello puede verse UÑA JUAREZ, Octavio, "La comunicación objetiva en la antropología de Jaspers", en AA.VV., **Sobre la violencia y la ética. Homenaje al profesor José Luis López Aranguren**, Madrid, Centro de Estudios y Difusión de los Derechos del Hombre de la Cruz Roja Española, 1985, pp. 193-223 *passim*.

- 70) Cfr. PI, pp. 20-23.
- 71) Cfr. JM, pp. 28-33. Ver también JM, p. 180.
- 72) Vide EA, p. 27.
- 73) Vide MS, p. 234.
- 74) PRINI, Pietro, **Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile**, Roma, Studium, 1968 (2ª), passim.
- 75) Cfr. MARCEL, Gabriel, "Lettera-Prefazione" a PRINI, P., *op. cit.*, p. 7 y ECE, p. 111.
- 76) Cfr. EA, p. 135; PI, p. 22 y MS, pp. 28-31.
 La diferenciación, subrayada por Marcel, de la Verdad que persigue la filosofía respecto de la verdad científica, le coloca en la misma línea de Jaspers de quien se ha dicho que "su filosofar trasciende los límites de la verdad de cualquier contenido de las cosas del mundo y estimulado siempre por el aguijón de la imperfección de esas verdades parciales que encuentra en su camino, busca la VERDAD UNA, aquélla que libre de la inconclusión de toda inmanencia da sentido y garantía a 'mi' verdad". Asimismo, existe una proximidad entre Jaspers y Marcel en lo relativo a la coincidencia de la Verdad en sentido filosófico con el ser y a la consideración de aquélla como no susceptible de posesión, como algo a lo que tan sólo podemos acceder de una forma parcial. De ahí el importante papel que juega la comunicación en la teoría jaspersiana de la verdad (Ver sobre la verdad en la filosofía de Jaspers, los trabajos del prof. Ramón ALMAZAN, "Introducción a la problemática de la verdad en la filosofía de Karl Jaspers", en Studium, X

(1970), pp. 83-113 -la cita está tomada de la p. 83- y "Carlos Jaspers: una filosofía del fracaso, del amor y de las cifras", en **Estudios de Metafísica**, Universidad de Valencia, Cátedra de Metafísica, curso 1970-71, pp. 15-47).

77) Cfr. JM ,pp. 310-311; RI, pp. 25-26 y MS, p.92.

78) Cfr. RI,pp. 26-39 y MS, pp. 91-103.

79) Cfr. JM, pp. 261, 265, 273, 304-305; EA, pp. 9-13 y RI, p.28.

80) Cfr. RI, pp. 31-32 y MS, pp. 95-96, 104 y 220-221.

81) Cfr. MS, p. 104.

82) Cfr. JM, p. 241.

83) Cfr. MS, pp. 95-97.

En La alternativa de Roger Garaudy, defensor de un socialismo de autogestión y autor que se sitúa evidentemente en una órbita de pensamiento muy distinta de la de Marcel, encontramos también una crítica del dualismo. "La autogestión -escribe Garaudy- es lo contrario del dualismo... . La autogestión es la exigencia de superar los límites que se levantan al libre desarrollo del hombre y de todo hombre, la negra trinidad del haber, del poder y del saber, por la que se imponen todos los dualismos y todas las dominaciones" (Vide GARAUDY, Roger, **La alternativa**, trad. de José M^a de Llanos y Gregorio Peces-Barba, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973, pp. 222-223).

- 84) Cfr. EA, pp. 226-227 y DH, pp. 131-133.
- 85) Vide EA, p. 119.
- 86) Vide EA, p. 119. Ver también EA, p. 122.
- 87) Cfr. MS, pp. 99-100.
- 88) Cfr. EA, pp. 119, 122 y 226-227 y MS, pp. 99-101.
- 89) Cfr. EA, pp. 119-120 y 127.
- 90) Cfr. EA, pp. 129-134.
- 91) Cfr. RI, pp. 59-60.
- 92) Cfr. RI, pp. 137-138.
- 93) Cfr. EA, pp. 332 y ss.
- 94) Cfr. JM, pp. 238-239, 241, 249, 250, 266-267 y 322-324;
RI, pp. 29 y 36; MS, pp. 101-102 y DH, pp. 67-68.
- 95) Cfr. DH, p. 68.
- 96) Cfr. RI, p. 30; MS, pp. 102 y 104 y DH, pp. 68-69.
- 97) Cfr. JM, p. 252 y RI, pp. 30-31 y 36.
- 98) Cfr. RI, p. 31 y MS, p. 102.
- 99) Cfr. HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Méjico-Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1951, capítulo segundo de la primera sección, pa-

rágrafos 12 y 13, pp. 62-74.

100) Cfr. **JM**, pp. 236 y 252-253 y **MS**, pp. 103 y 105.

101) Cfr. **JM**, pp. 317-318 y **MS**, pp. 105-106.

102) Cfr. **JM**, pp. 184-185, 225, 236, 250-251 y 318-319; **DH**, p. 66 y **MS**, pp. 107-108.

103) Cfr. **JM**, pp. 319-322 y 328 y **MS**, pp. 108-109.

104) Cfr. **JM**, pp. 251 y 322 y **MS**, pp. 109-117.

105) Cfr. **MS**, p. 115.

106) Cfr. **RI**, pp. 41-43 y 119-124 y **MS**, pp. 116-117.

107) Vide **DH**, p. 67.

108) Cfr. **FTC**, pp. 65-68.

109) Cfr. **HCH**, p. 79.

CAPITULO QUINTO

LA RECUPERACION DE LA ONTOLOGIA.

I.- EL CARACTER METAPROBLEMATICO Y METATECNICO DEL SER.

Inicialmente la reflexión metafísica de Marcel se había mantenido al margen de la cuestión del ser, había eludido el problema ontológico propiamente dicho. Esto se debía a la influencia del idealismo que le llevaba a rechazar la categoría del ser por considerarla ambigua y demasiado escolástica (1). En los años anteriores a la Guerra del 14 e incluso quizá al principio de la guerra -declara en sus conversaciones con Paul Ricoeur-, fiel a la oposición entre las filosofías llamadas del ser y las filosofías de la libertad (Schelling, Secrétan, etc ...), se inclinaba abiertamente por éstas últimas (2).

Sin embargo, como en su momento veremos, en el pensamiento marceliano de madurez la filosofía de la libertad no se opone a la filosofía del ser, sino que ambas se encuentran profundamente entrelazadas (3), de tal suerte que puede afirmarse que el pensamiento de nuestro autor se presenta como una filosofía del ser y al mismo tiempo como una filosofía de la libertad.

Además, curiosamente, años después, en un artículo consagrado a Schelling (4), Marcel verá en este autor un precursor del resurgir contemporáneo de la ontología.

En el mencionado artículo Marcel rechaza la interpretación, que él mismo se había formado con anterioridad acerca de la relación entre filosofía negativa y filosofía positiva en Schelling, en el sentido de ver esta última como una superación del idealismo y como un antecedente de la filosofía de la existencia. Coincide con Walter Schulz y con Jaspers, a quienes cita en su artículo, en considerar que en

realidad Schelling fue siempre idealista y, lo que es más, llevó el idealismo al extremo.

"il sera légitime de parler avec Schulz de l'achèvement de l'idéalisme allemand dans la dernière philosophie de Schelling -escribe- , mais il faudra reconnaître, aussi -añade- ..., qu'à cette limite, l'idéalisme est sur le point de virer, et de se transformer profondément" (5).

Llevando el idealismo a su límite y aventurándose incluso más allá de este límite, Schelling de alguna manera preparó el terreno, si no para la filosofía de la existencia, sí para el resurgir de la ontología sobre bases distintas de las tradicionales. De ahí que pueda hablarse de una conexión entre el pensamiento de Schelling y el de Heidegger. En Schelling la subjetividad se convierte en último término -escribe nuestro autor- en

"l'exigence qui pose Dieu dans sa transcendance absolue" (6).

El tema del ser surge en la obra de G. Marcel en la segunda parte del Journal métaphysique. Concretamente, en una nota de primero de marzo de 1919 encontramos la primera referencia a lo que nuestro autor llama todavía el "problema" del ser (7). En sus conversaciones con Paul Ricoeur(8), Marcel pone de relieve que su reflexión pudo centrarse sobre el ser, sólo a partir del momento en que adoptó una perspectiva fenomenológica, esto es, cuando empezó a preguntarse qué es lo que queremos decir cuando hablamos del ser, cuál es nuestra intención, cuál es nuestro

objetivo. En este sentido es muy significativo un texto del Journal métaphysique de 6 de marzo de 1919 que dice así:

"L'Être, c'est ce qui ne déçoit pas; il y a de l'Être du moment où notre attente est comblée; je parle de cette attente à laquelle nous participons tout entiers. La doctrine qui nie l'Être s'exprime par le: Tout est vanité, c'est à dire il ne faut rien attendre, celui-là seul qui n'attend rien ne sera pas déçu. Je crois que c'est uniquement sur ces bases que le problème peut se poser. Dire 'rien n'est', c'est dire 'rien ne compte'. Approfondir le sens de ce nihilisme " (9).

Frente a la afirmación del ser, la doctrina que niega el ser, el nihilismo aparece como expresión del pesimismo absoluto, de la decepción universal (10). Estas reflexiones anticipan la idea de la íntima conexión entre la esperanza y la afirmación de un orden trascendente que se subraya reiteradamente en Etre et avoir y en Position et approches concrètes du mystère ontologique (11).

La afirmación del ser, la recuperación de la ontología en el pensamiento marceliano de madurez, implica naturalmente la superación del idealismo. En efecto, en Etre et avoir se esfuerza por demostrar la falta de fundamento de las premisas idealistas. Cuando se niega la posibilidad del pensamiento de recaer sobre algo, pretendiendo que en la medida en que pienso algo dejo de pensar, porque mi pensamiento se convierte en esclavo de un cierto contenido que lo inhibe o incluso lo anula, este pensamiento que no es pensa-

miento de algo acaba desvaneciéndose (12). Una filosofía que me niega la posibilidad de conocer cualquier cosa que no sean "mis estados de conciencia", contradice manifiestamente la afirmación espontánea e irresistible que constituye la base de todo conocimiento humano. Al declarar esta imposibilidad de conocer algo más allá de mis estados de conciencia se opone este conocimiento a otro tipo de conocimiento, que, si bien desde esta perspectiva no existe de hecho, es al menos idealmente concebido y que alcanzaría una realidad independiente de quien lo elabora. Esta idea de un conocimiento real que haría referencia al ser es la señal inequívoca de la existencia de otro orden más allá de la fortaleza cerrada en sí misma a que queda reducido el pensamiento en el idealismo (13).

El pensamiento no es en modo alguno -declara nuestro autor en la misma línea del tomismo- relación consigo mismo. Por el contrario, el pensamiento es por esencia trascendencia de sí mismo. Marcel afirma lo que él llama la immanencia del pensamiento con respecto al ser y paralelamente la trascendencia del ser con respecto al pensamiento. Se trata de reconocer, desde una perspectiva claramente fenomenológica, que todo pensamiento se refiere a algo que lo supera y que aquél no puede pretender reabsorber en sí sin traicionar su auténtica naturaleza. Esto es lo que implican las nociones fenomenológicas del Meinen (pensar como aludir a, referirse a) y del Bedeuten (significar). Y así, parafraseando la conocida fórmula de Descartes, Marcel escribe:

"Je pense, donc l'être est: car ma pensée exige l'être; elle ne l'enveloppe pas analytiquement, mais se réfère à lui" (14).

Una vez que se hubo desembarazado definitivamente del idealismo, la afirmación de la ontología en el pensamiento de G. Marcel gira en torno a la noción, acuñada por él, de misterio ontológico o misterio del ser.

Ya en la escena final de su obra teatral L'Iconoclaste que data de la Primera Guerra Mundial, se afirma el valor positivo del misterio (15). Asimismo en la segunda parte del Journal métaphysique empiezan a utilizarse con gran frecuencia los términos "misterioso", "misterio" (16) y en una nota de 23 de febrero de 1923 se habla por primera vez expresamente de la distinción entre problema y misterio y de la necesidad de profundizar en ella (17).

Pero es en su fundamental conferencia Position et approches concrètes du mystère ontologique (18) pronunciada el 21 de enero de 1933 en la Société Philosophique de Marseille y en las notas preparatorias de la misma contenidas en Etre et avoir (19) donde se acuña la expresión de "misterio ontológico" o "misterio del ser" y donde se perfila la distinción entre "problema" y "misterio", entre lo problemático y lo misterioso.

En el citado trabajo Marcel plantea deliberada y expresamente el misterio del ser y no el problema del ser (20), porque entiende que la cuestión ontológica, que la cuestión del ser no puede ser tratada como un problema.

Esto es algo que nuestro autor había intuido ya en la segunda parte del Journal métaphysique, si bien es en Position et approches concrètes y en las notas preparatorias de este trabajo donde esta intuición alcanza expresión acabada.

En efecto, en el Journal métaphysique puede leerse que

**"il n'y a pas de problème plus difficile
à poser que celui de l'être"**

precisamente por ser un problema que se plantea a la conciencia misma de forma muy aguda y muy concreta (21). También en el Journal, pero más adelante, Marcel se plantea por primera vez expresamente lo inadecuado del término problema en el ámbito metafísico.

"l'idée même de problème métaphysique apparaît quelque peu équivoque. Il conviendra ici de reprendre avec soin la notion de problème pour voir jusqu'à quel point elle présente encore un sens ici" (22).

Esta es precisamente la tarea que aborda en las notas preparatorias contenidas en Etre et avoir y en Position et approches concrètes. Marcel profundiza en la idea de problema para demostrar que, en rigor, no hay un problema del ser, una problemática del ser, sino una metaproblemática del ser, un misterio del ser.

El problema es -escribe nuestro autor-
"quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi" (23).

Así un problema científico es algo que se plantea en un momento dado de la investigación, algo con lo que la mente tropieza como se tropieza con una piedra. Todo proble-

ma implica la ruptura temporal de una cierta continuidad que la mente tiene por misión el restablecer.

En la esfera de lo problemático, la distinción entre "dentro" y "fuera", entre lo que está "en mí" (en moi) y lo que está "delante de mí" (devant moi) es importante. Allí donde se trata de un problema, yo trabajo sobre unos datos que tengo delante de mí y no tengo por qué ocuparme de ese moi que está trabajando, porque ese moi no es aquí más que un presupuesto.

La esfera de lo problemático coincide con la zona de lo natural, de lo objetivo.

"Tout objet -escribe Marcel- est matière à problème".

Y es el ámbito en el que impera la técnica. Todo problema auténtico puede ser sometido a una técnica y toda técnica sirve para resolver determinado tipo de problemas (24).

Pues bien,

"la moindre considération de l'ê[^]tre -escribe De Corte comentado el fundamental ensayo de Marcel sobre el misterio ontológico- nous interdit de convertir l'on_otologie en problème, suivi ou non de so_olution" (25).

En efecto, lo que caracteriza al problema es que yo quedo al margen del problema que formulo. Sin embargo, allí donde la pregunta versa sobre el ser, esta actitud es manifiestamente imposible, puesto que mi ser se encuentra

profundamente vinculado al ser.

"Nous sommes engagés dans l'Être, il ne dépend pas de nous d'en sortir: plus simplement, nous sommes" (26).

Cuando me pregunto sobre el ser inmediatamente surge la cuestión de ¿quién soy yo, yo que me cuestiono sobre el ser?, ¿yo que me pregunto sobre el ser, puedo estar seguro de que yo mismo soy?. De forma que la cuestión acerca de si yo soy es inseparable del problema ontológico en su conjunto. Una y otro tienen que ser abordados simultáneamente.

"Poser le problème ontologique, c'est s'interroger sur la totalité de l'Être et sur moi-même en tant que totalité".

Mientras que allí donde se trata de un problema no hay por qué ocuparse de la persona que plantea y resuelve el problema, porque ésta es un presupuesto y nada más, aquí el estatuto ontológico de quien se pregunta sobre el ser pasa a ocupar el primer plano. Como consecuencia de ello, el llamado problema del ser desaparece como tal problema, sale de la esfera de lo problemático y entra en el ámbito que Marcel llama de lo metaproblemático, de lo misterioso (27).

Por lo demás, desde el punto de vista de nuestro autor, esta es la razón que explica la desconfianza, el malestar de la mayor parte de los filósofos de su tiempo ante el problema de ser planteado en los términos teóricos tradicionales. En efecto, este malestar se debe, según él, a que ésta es una forma inadecuada de plantear la cuestión. El ser tratado como un problema se vuelve ininteligible (28).

El ser no es pues un problema, sino un misterio. Lo misterioso coincide con lo ontológico. Y así Marcel habla de

"La pensée métaphysique comme réflexion braquée sur un mystère" (29).

A diferencia del problema que es algo con lo que me tropiezo en un momento dado y que está delante de mí, esto es, fuera de mí,

"le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, et ... non pas engagé partiellement, par quelque aspect déterminé et spécialisé de moi-même, mais au contraire engagé tout entier en tant que je réalise une unité qui d'ailleurs, par définition, ne peut jamais se saisir elle-même, et ne saurait être qu'objet de création et de foi" (30).

Por consiguiente, la esencia del misterio es

"de n'être pas tout entier devant moi" (31).

La zona de lo misterioso se caracteriza porque en ella la distinción entre lo que está en mí (en moi) y lo que está delante de mí (devant moi), entre lo que está dentro y lo que está fuera, se borra, pierde su valor, su significado.

Del misterio nuestro autor da la siguiente definición:

"un mystère c'est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là même comme simple problème" (32).

El misterio es lo metaproblemático, esto es, una realidad cuyas raíces se hunden más allá de lo problemático. Misterioso quiere decir no problematizable. Ahora bien, aquí hay que introducir una aclaración muy importante para la recta comprensión de lo que Marcel entiende por misterio. Para él, el misterio no es lo insoluble, ni tampoco lo desconocido o lo incognoscible. Cuando él habla de misterio no se refiere a un problema insoluble, esto es, a un problema sin salida, a un problema que no tiene solución, sino que el término misterio se aplica a lo que no puede ser problematizado, a lo que se resiste a ser problematizado. El misterio tampoco es interpretado como lo ignorado, como una laguna del conocimiento, como un vacío que hay que llenar, sino, por el contrario, como una plenitud. El misterio tampoco se confunde con lo incognoscible, porque lo incognoscible no es más que un límite de lo problemático y el misterio se sitúa en una esfera distinta de la esfera de lo problemático y de la del conocimiento objetivo (33).

El misterio, en tanto en cuanto se sitúa en una esfera distinta de lo problemático, trasciende por definición a toda técnica imaginable.

"le mystère est coextensif à ce que j'appellerais volontiers le méta-technique. Qu'entendre par là, sinon la sphère infrangible où les techniques n'auront ja mais accès" (34).

Mientras la cuestión ontológica siga planteándose en términos teóricos, a nivel de pensamiento objetivo, de pensamiento en general, como si de un problema y no de un misterio se tratase, continuará resultando ininteligible y la esfera del ser seguirá siendo inaccesible para ese pensamiento objetivo, para ese pensamiento en general (35). El pensamiento objetivante, por definición, es extraño a la exigencia de ser, que coincide con la exigencia de trascendencia y, sin la cual, es inconcebible aproximarse al ser (36). Lo ontológico, como hemos visto, pertenece al ámbito de lo misterioso. El misterio en cuanto tal sólo puede ser pensado si se supera el nivel del pensamiento objetivo (37). Tan sólo la "pensée pensante", la reflexión segunda que recupera la unidad de lo real que previamente ha descompuesto en sus elementos la reflexión primaria, puede acceder al "reconocimiento" -no al conocimiento en cuanto captación o aprehensión- del misterio del ser (38). Es esencial al misterio poder ser reconocido o rechazado, pero no aprehendido, no poseído (39).

II.- EL PESO ONTOLOGICO DE LA EXPERIENCIA HUMANA.

II.1. La exigencia ontológica y las experiencias ontológicas del hombre.

Marcel fundamenta su afirmación del ser en la que él llama "exigencia ontológica" o "exigence d'être" y en las llamadas "experiencias ontológicas" del hombre (fundamentalmente las experiencias de la esperanza, de la fidelidad y de la intersubjetividad).

En Position et approches concrètes la "exigencia

ontológica" se traduce en los siguientes términos:

"Il faut qu'il y ait -ou il faudrait qu'il y eût- de l'être, que tout ne se réduisît pas à un jeu d'apparences successives et inconsistantes ... ou, pour reprendre la phrase de Shakespeare -à une histoire racontée par un idiot; à cet être, à cette réalité j'aspire avidement à participer en quelque manière -et peut-être cette exigence elle-même est- elle déjà ... à quel que degré une participation, si rudimentaire soit-elle" (40).

Esta exigencia ontológica en principio todo ser humano la lleva en sí. Ahora bien, de un lado, en virtud de mi libertad, yo puedo en todo momento ahogar, negar esa exigencia de ser que llevo en mí (41). De otro lado, como se pone de relieve en Position et approches concrètes, entre nuestro mundo cada vez más dominado por la técnica y cada vez más funcionalizado y esta exigencia ontológica, esta aspiración que nos lleva hacia la plenitud, existe una oposición, una polaridad. En un mundo dominado por la tecnocracia, problematizado y funcionalizado al máximo, la exigencia ontológica, la exigencia de ser se extenua y ello por dos razones: a) Porque la personalidad se fracciona. El hombre se ve reducido a un haz de funciones biológicas y sociales. b) Y porque en este mundo no se deja lugar para el misterio. Misterio como los del nacimiento, el amor y la muerte son reducidos a problemas; se les aplica la categoría pseudocientífica del "tout naturel", que no es más que un residuo de un racionalismo degradado según el cual la causa explica el efecto, da cuenta plenamente de él. De ahí que, en general, al hombre moderno le falte el sentido

ontológico, el sentido del ser, o más exactamente haya perdido la conciencia de poseerlo. Si la exigencia ontológica actúa todavía sobre él es sordamente, como un impulso oscuro (42).

Puede pensarse que al fundamentar su afirmación del ser en esta exigencia ontológica nuestro autor confunde la realidad con el deseo (43).

El propio Marcel se plantea esta objeción (44) y su respuesta a ella es la siguiente:

Una filosofía que prescindiera de la exigencia ontológica y que adopte frente a la cuestión del ser una actitud de abstención o de reserva consistente en admitir que es posible que exista el ser y es posible que no exista, que no estamos en condiciones de saberlo y que, por consiguiente, lo mejor es no plantear la cuestión, una tal filosofía -dice- es posible. También lo es una filosofía que se oponga a la exigencia ontológica por ver en ella la expresión de una ilusión y que niegue el ser.

Ahora bien, la primera es una actitud puramente negativa debida a la pereza o a la timidez y en cuanto a la segunda, aunque es una actitud posible, lo que Marcel no admite es la pretensión según la cual la negación del ser vendría impuesta por la realidad objetiva, sería la constatación de una realidad o, más exactamente, de una ausencia. Esta negación del ser no es, para él, más que un postulado subjetivo que, en cuanto tal, puede ser desenmascarado y refutado (45).

Pues bien, este postulado es desmentido -según Marcel- por ciertas modalidades superiores de la experiencia

humana, las experiencias ontológicas del hombre, a través de las cuales se efectúa el reconocimiento del misterio del ser y que constituyen lo que él llama "approches concrètes du mystère ontologique" (46).

Lo que nuestro autor quiere significar con esta idea de las "aproximaciones concretas" es que no podemos instalarnos en el ser, ni podemos -continúa diciendo, estableciendo una comparación entre el ser y la luz- apoderarnos de él, del mismo modo que no podemos ver el foco de donde irradia la luz. Todo lo que podemos ver son las zonas iluminadas por esta luz (47). Así el método marceliano consistirá -como pone de relieve Ricoeur (48)- en profundizar en estas experiencias ontológicas del hombre (experiencias de la esperanza, de la fidelidad, de la intersubjetividad) para encontrar en ellas la referencia al ser.

Aquí interviene lo que Marcel llama, tomando la terminología de Schelling, pero dándole un sentido distinto, un empirismo superior. Como se recordará (49), en los inicios de su itinerario filosófico, bajo la influencia del idealismo alemán, nuestro autor rechazaba la experiencia. Pero desde muy pronto se iniciará en su pensamiento una progresiva revalorización de la experiencia, pero de la experiencia a un nivel que no es el de la experiencia del empirismo tradicional.

**"de la experiencia -declaraba en las "Gifford Lectures"- tendemos a formarnos una idea muy restringida. ... Pero ... la experiencia excede infinitamente el dominio de los sentidos externos ...
... la cuestión consiste en substituir ciertos modos de experiencia por otros" (50).**

Así Marcel declara en sus conversaciones con Paul Ricoeur que es lo que él llama la "pensée expérientielle" y no la "pensée empirique" la que interviene en sus investigaciones sobre las experiencias ontológicas del hombre.

Desde su punto de vista, estas experiencias ontológicas del hombre fundamentan suficientemente la afirmación del ser porque son experiencias que llevan en sí mismas la garantía de su valor, puesto que participan de ese carácter indubitable del que, para él, goza lo existencial frente a lo objetivo (51).

II. 2. La esperanza.

Dentro de las experiencias ontológicas del hombre en las que nuestro autor profundiza, examinaremos en primer lugar la esperanza, a la que Marcel presta especial atención, ocupando un lugar central dentro de su pensamiento (52).

El texto fundamental de Marcel sobre la esperanza es el titulado "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance" (53) que data de enero de 1942 y que constituyó el objeto de una conferencia pronunciada ante el Escolasticado de Fourvière en febrero de ese mismo año. Nuestro autor ya había tratado con anterioridad el tema de la esperanza. En efecto, en el primer Journal métaphysique, aunque en él no se habla expresamente de la esperanza, se encuentran en germen muchas de las ideas que luego ocuparán un lugar esencial dentro de los análisis marcelianos sobre la esperanza. Así en el Journal métaphysique aparecen esbozadas las ideas de la vida como prueba; de la prueba como situación que comporta la tentación de ceder a la desesperación, esto es, de aniquilarse espiritualmente, de perderse,

de disolverse; la idea de que triunfar de la prueba consiste en mantenerse en cuanto alma, en salvar el alma y la idea de la esencial vinculación entre fe y esperanza, de la necesidad de afirmar el ser para resistir a la tentación de la desesperación (54). Tras su conversión al catolicismo las referencias al tema de la esperanza son numerosas en la obra de Marcel a partir del segundo "Journal métaphysique", incluido en Etre et avoir, y del ensayo Position et approches concrètes du mystère ontologique. Pero donde se trata el tema de la esperanza de forma global y específica y con una mayor amplitud es en el texto de 1942 al que aludíamos al principio.

Nuestro autor pone de manifiesto la decisiva influencia del momento histórico concreto en la gestación de este ensayo. La situación de Francia en aquella época, vencida y ocupada por los alemanes, y especialmente la de los numerosos prisioneros de guerra que esperaban la liberación, constituyeron el punto de partida de su reflexión sobre la esperanza en este momento. La consideración de la situación de los prisioneros le llevó a pensar que otras modalidades de la prueba, por ejemplo la enfermedad, constituyen también en cierto modo una forma de cautividad y, en general, a sostener, que todos los hombres somos en cierto sentido prisioneros, pues, en la medida en que la vida en su conjunto se presenta como "prueba", aparece también como un modo de cautividad (55).

El hecho de que la reflexión de Marcel sobre la esperanza encuentre su punto de partida en una determinada situación histórica, no debe inducirnos al error de pensar que en su concepción la esperanza es una realidad condicionada por el momento histórico, como sucede en el pensamiento de Ernest Bloch, para quien la esperanza se encuentra en cada caso concreta e históricamente limitada, tanto en su

contenido como en la forma bajo la que se presenta. No se puede esperar todo, ni lo mismo en todo tiempo. El mundo socialmente existente limita de forma decisiva lo que se espera y la parte de nuestras esperanzas que puede realizarse, marca el horizonte de la esperanza (56). Nada más lejos sin embargo de la tesis de nuestro autor. Desde su punto de vista la esperanza, en cuanto experiencia existencial, no puede ciertamente dissociarse de una determinada situación concreta, situación de "prueba" a la que constituye una auténtica respuesta del ser (57). Pero, en el contexto de su análisis existencial de la esperanza estos contenidos históricos, estos procesos, estas situaciones humanamente negativas no son sino una colección de ejemplos para definir una "condición humana" (58). Además, nuestro autor se eleva desde un análisis existencial de la esperanza a las implicaciones metafísicas de la misma, sosteniendo, como más adelante veremos, que esperar es colocarse en la seguridad del ser, lo cual permite a la esperanza desmentir los datos de la experiencia objetiva, esperar contra toda esperanza, sin preguntarse siquiera si, desde el punto de vista objetivo, existen razones y razones suficientes para esperar. En suma, Marcel, a partir de una circunstancia histórica concreta, lleva a cabo un análisis existencial de la esperanza, desde el que se eleva a una concepción de la misma de claro significado metafísico.

II. 2. 1. Esperanza y deseo.

El punto de arranque de la doctrina de Marcel sobre la esperanza se encuentra en la idea, presente ya en el segundo "Journal métaphysique" y en Position et approches concrètes du mystère ontologique, de acuerdo con la cual la esperanza no debe confundirse con el deseo.

En este sentido, nuestro autor entiende que Spinoza confundió la esperanza con el deseo, al afirmar que el correlato opuesto a la esperanza es el temor. Ya en Etre et avoir y en Position et approches concrètes Marcel observa que el temor se opone no a la esperanza, sino al deseo. El temor y el deseo -dice- se sitúan en un mismo plano y son inseparables, mientras que la esperanza se mueve en una zona distinta y su correlativo opuesto no es el temor, sino la desesperación (59).

El objeto del deseo es siempre una forma de gozar. Correlativamente, el objeto del temor es una modalidad del padecer. Toda esperanza, en cambio, es esperanza de salvación, de restauración de la integridad de cierto orden vital y la salvación se encuentra sin duda más allá de la oposición entre el placer y el sufrimiento (60).

Como antes hemos dicho, el deseo y el temor son inseparables y se sitúan en un mismo plano. Pues bien, este plano en el que se mueven el deseo y el temor es -según nuestro autor- el mundo de lo problemático, el mundo de la técnica, el mundo funcionalizado o funcionalizable. En efecto, toda técnica está o puede ponerse al servicio de un determinado deseo o de un determinado temor e, inversamente, todo deseo y todo temor tiende a inventar técnicas que sean apropiadas para satisfacerlo o conjurarlo, respectivamente. Sin embargo, la esperanza se caracteriza por no poder utilizar directamente, por no poder poner a su servicio técnica alguna. La esperanza es propia de los seres desarmados. Es el arma de los desarmados, más exactamente es lo contrario de un arma y en eso reside misteriosamente su eficacia. Esto explica, según Marcel, el escepticismo de nuestro tiempo en lo que respecta a la esperanza, escepticismo que se debe a la incapacidad de concebir la eficacia de algo que no es en

modo alguno un poder en sentido fáctico. En suma pues, a diferencia del deseo y del temor que se sitúan en el plano de lo problemático y de la técnica, la esperanza se coloca en la esfera del ser, de lo misterioso, la cual, como se recordará, trasciende por definición a toda técnica imaginable. De ahí que el mundo dominado por la mentalidad tecnocrática, en el que prevalece lo que Marcel llama la categoría del "tout naturel" a la que aludíamos con anterioridad y en el que no se deja lugar para el misterio, tienda a ahogar en el hombre las raíces mismas de la esperanza. Desde este punto de vista -continúa diciendo nuestro autor- la desesperación consistirá en reconocer -como no podemos menos de hacer- que en última instancia las técnicas son ineficaces, pero sin consentir en admitir o sin lograr admitir la existencia de una esfera de lo metatécnico, de una zona inaccesible a la técnica, y esto es precisamente, según nuestro autor, lo que sucede en nuestro tiempo. No hemos dejado de creer en la técnica, esto es, de ver la realidad como un conjunto de "problemas", pero, al mismo tiempo, la quiebra global de la técnica es hoy tan evidente como sus triunfos parciales. A la pregunta ¿qué puede el hombre?, respondemos todavía que el hombre puede lo que puede su técnica, pero, simultáneamente, hemos de reconocer que la técnica se revela incapaz de salvar al hombre. Por ello, Marcel concluye afirmando que existe una íntima correlación entre el optimismo del progreso técnico y la filosofía de la desesperación (61).

En definitiva, para nuestro autor el deseo y la esperanza son dos tipos de espera muy diferentes entre sí. El deseo viene determinado por la existencia de relaciones objetivas entre los fenómenos. La esperanza, en cambio, se basa en la confianza que se puede depositar en un ser o en la realidad cuando ésta es vista como ser, cuando se reconoce que en ella hay un principio misterioso que va más allá

de lo dado, de lo inventariable, de lo que puede servir de base a un cálculo cualquiera (62).

Por otra parte, Marcel pone de relieve que la esperanza se diferencia del deseo en que éste último no es más que un sentimiento, una actitud pasiva, mientras que la esperanza es para nuestro filósofo -como más adelante veremos- una espera, pero una espera activa (63).

Además, nuestro autor subraya que, mientras que el deseo está centrado en el "yo", la esperanza es inseparable del amor, de la comunión, de lo que él llama la "intersubjetividad". La fórmula más adecuada de la esperanza -dice- es la que se recoge en la expresión "**j'espère en Toi pour nous**" (64).

II. 2. 2. La prueba y la desesperación.

En el apartado anterior hemos dicho que para Marcel el correlato opuesto a la esperanza, en cuanto ésta no debe confundirse con el deseo, es la desesperación. En desarrollo de esta idea nuestro autor afirma que el punto de partida de la esperanza es el mismo de la desesperación: la prueba.

En su trabajo "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance" que, como sabemos, data de la Segunda Guerra Mundial, Marcel señala que la prueba puede ser privada o común al grupo al que pertenezco. Precisamente la situación de Francia en aquel momento, vencida y ocupada por los alemanes, constituía para él un claro ejemplo de prueba del segundo tipo, esto es, de prueba colectiva. Por lo demás, en este ensayo nuestro autor habla de las diversas modalidades que puede revestir la prueba, tales

como la enfermedad, la separación, el exilio, la servidumbre.

Por otra parte, la consideración de la situación de los prisioneros de guerra y el pensamiento de que éstos vivían literalmente de esperanza, le llevó a afirmar que toda prueba puede ser asimilada a una forma de cautividad, de modo que la esperanza aparece, en todos los casos, ligada a una experiencia de cautiverio. La situación de cautividad -continúa diciendo- consiste en que me hallo inmerso, bajo una coacción exterior, en un modo de existencia que me es impuesto y que comporta restricciones de todo tipo a mi actuar propio. Lo que caracteriza a todas las situaciones de este tipo es que implican la imposibilidad de acceder a una cierta integridad, a una cierta plenitud vivida. En este sentido -concluye- toda cautividad participa de la alienación (65).

Pero Marcel va más lejos todavía y afirma que la existencia humana en general aparece como prueba, como una forma de cautiverio. En consecuencia, la prueba particular, cualquiera que sea, a la que en un momento dado tengo que hacer frente, no es más que una especificación de la prueba humana en general. La idea de la vida como prueba aparece ya, como sabemos, en el primer Journal métaphysique y se reitera en el escrito de 1942 sobre la esperanza tantas veces citado (66).

Pues bien, la esperanza se sitúa en el marco de la prueba, a la constituye una auténtica respuesta del ser. Pero la prueba se caracteriza según nuestro autor por ser una situación interior que comporta como elemento constitutivo de la misma la tentación de ceder a la desesperación. Por lo tanto, la esperanza surge precisamente en el contexto de una

situación que nos invita a desesperar. Las condiciones de posibilidad de la esperanza coinciden con las de la desesperación. En estas condiciones, nada exterior a nosotros nos permite cerrar la puerta a la desesperación. Es únicamente la libertad la que puede triunfar sobre la tentación de ceder a la desesperación. De ahí que para Marcel exista una profunda conexión entre libertad y esperanza (67).

Por lo demás, el tema de la esperanza se encuentra en el pensamiento marceliano esencialmente ligado al de la muerte. Nuestra condición mortal es una situación que nos invita a la desesperación absoluta. Esto es precisamente -pone de relieve nuestro autor- lo que sucede en la filosofía existencial de Heidegger con sus análisis sobre el Zum Tode Sein (el ser que está a la muerte) (68). Ahora bien, ante la muerte cabe -para Marcel- la desesperación absoluta, pero también la esperanza de la salvación, de la resurrección. Es en este sentido en el que dice que la muerte es el trampolín de la esperanza (69).

En suma, en sus análisis sobre la esperanza nuestro autor parte de la base de que la desesperación es una actitud humanamente posible, porque la estructura de nuestro mundo, en particular debido a nuestra condición mortal, es tal que permite la desesperación absoluta, es más parece aconsejarla. Pero, frente a esta posibilidad sobre la que, lejos de negarla, Marcel insiste reiteradamente, su filosofía de la esperanza supone la afirmación de la posibilidad por parte del hombre de resistir a la tentación de la desesperación a través de su apertura al reconocimiento del ser (70). Así sus análisis existenciales sobre la esperanza se presentan como un contrapunto a las filosofías existencialistas de la angustia de Heidegger y de Sartre.

Como acabamos de decir, nuestro autor en sus análisis sobre la esperanza parte de la base de que la desesperación es posible. De ahí que la descripción de los caracteres de la desesperación y la profundización en las raíces de la misma ocupe un lugar importante dentro de su doctrina de la esperanza.

Desde el punto de vista de Marcel, la desesperación consiste ante todo en desesperar de la realidad, en colocarse en el peor de los casos. Se trata de una especie de fatalismo pesimista que supone la impotencia de la realidad, que niega la existencia en la realidad de una salida a la situación en que me hallo y que me invita a la desesperación. El derrotismo es -declara nuestro autor- la más clara ilustración de esta actitud. Por consiguiente, el derrotismo -dice- se encuentra en las antípodas de la esperanza.

Marcel se preocupa además de desentrañar las raíces profundas de esta falta de confianza en la realidad. Dichas raíces se encuentran en la reducción de la realidad a lo verificable, a lo inventariable, a lo objetivo, a lo problemático, esto es, a lo que puede ser objeto de las técnicas.

Esperar, en cambio, es para nuestro autor dar crédito a la realidad, confiar en ella, afirmar que hay en ella recursos para triunfar sobre el peligro. Esta confianza sólo es posible si se reconoce que el ser va más allá de lo inventariable, de lo problemático, de lo que puede ser objeto de las técnicas (71).

En segundo lugar, la desesperación es para Marcel la conciencia del tiempo cerrado, del tiempo como prisión, como si el porvenir no hubiera de ser más que el lugar de la

repetición pura, la eternización de la situación de desesperación en que me hallo cogido (pris) .

Un empirismo sistemático -continúa diciendo nuestro autor- proporciona la justificación teórica y falaz a lo que no es más que un movimiento del alma, una retracción, una defección interior. En efecto, si nos colocamos en la perspectiva de la experiencia constituida o adquirida, nos veremos llevados a suponer que el tiempo no aportará nada nuevo sino tan sólo una ilustración o una confirmación suplementaria, y por lo demás superflua, de los asertos consignados en las tablillas de la sabiduría universal o simplemente del sentido común. Esto es tanto como decir que estamos en un mundo en el que el tiempo no hace más que pasar, pero sin aportar nada.

La esperanza, en cambio, supone una concepción abierta del tiempo, que implica una vinculación supralógica entre el retorno y la novedad pura. Conservación o restauración de un lado y revolución o renovación, de otro lado, no son más que los dos momentos, los dos aspectos abstractamente disociados de una misma unidad que es afirmada por la esperanza más allá de todo razonamiento. La esperanza es siempre, para Marcel, esperanza de liberación, de salvación. Pero la liberación no es nunca un simple retorno al statu quo. Es esto y mucho más que esto e incluso lo contrario de esto: una promoción inusitada, una transfiguración. La esperanza supone una aspiración que puede traducirse en los siguientes términos:

"comme auparavant, mais autrement et mieux qu'auparavant" (72).

Por lo demás, según nuestro autor, la desespera-

ción se presenta como aniquilamiento espiritual. Ya en el Journal métaphysique, al hablar de la prueba Marcel señalaba que ésta supone un riesgo de aniquilamiento espiritual. El peligro -decía- reside en la obsesión. El alma se deja dominar por un objeto determinado y si este objeto desaparece, corre el riesgo de perderse, de disolverse (73). Esta idea se desarrolla después en el ensayo de 1942 sobre la esperanza. Desesperar -dice- es capitular ante lo que se considera como un fatum. Y tomando el ejemplo del enfermo afectado por una enfermedad crónica, señala que capitular no es sólo, ni siquiera es quizá en modo alguno aceptar la sentencia dictada, reconocer lo inevitable como tal, sino que es deshacerse en presencia de esta sentencia, de este inevitable, renunciar a seguir siendo uno mismo, fascinarse ante la idea de la propia destrucción hasta el punto de anticiparla. Desesperar es permitir que la prueba me afecte, ataque a mi ser, me haga sufrir una alteración permanente. Así, por ejemplo el enfermo puede convertirse en enfermo catalogado, profesionalizado de algún modo, que se piensa a sí mismo como tal, que adopta el hábito de enfermo, esto es, puede transformarse en una expresión degradada y parcial del ser humano. Otro tanto puede sucederle -continúa diciendo nuestro autor- al prisionero, al exilado, etc La desesperación se presenta -en palabras de Marcel- como un maleficio que ataca a la sustancia misma de la vida. La vida -señala- supone el entusiasmo, el ardor de vivir ; es como una llama que solubiliza, que volatiliza todo lo que puede constituir un obstáculo para existir, para vivir. Es sobre esta llama que es la vida sobre la que se ejerce, según nuestro autor, la acción maléfica de la desesperación. Allí donde interviene este maleficio dicha llama se aparta de la materia que es su alimento natural para atacarse a sí misma. Es lo que se expresa admirablemente cuando se dice de una persona que "se consume". Desde este punto de vista, la

desesperación -concluye Marcel- puede asimilarse a una auténtica autofagia espiritual (74).

II. 2. 3. Actitud estoica, rebeldía y esperanza.

Tras describir la desesperación en los términos expuestos en el apartado anterior, nuestro filósofo analiza otras actitudes posibles ante la prueba, tales como la actitud estoica y la rebeldía, subrayando las diferencias que separan estas actitudes respecto de la esperanza.

La actitud estoica consiste en aceptar lo inevitable, lo que se considera como un fatum, pero resistiendo, manteniéndose, salvaguardando la propia integridad, en vez de aniquilarse espiritualmente. No por saberme condenado a no curarme de esta enfermedad o a no salir de esta prisión, voy a consentir en dejar de ser yo mismo. La aceptación de lo inevitable se convierte en el medio de consolidarme interiormente, de reafirmarme en mi realidad personal. En esto consiste para Marcel la fuerza y la grandeza del estoicismo. Pero, sin perjuicio de ello, nuestro autor subraya las profundas diferencias que existen entre la actitud estoica y la esperanza tal como él la concibe.

En primer lugar, el estoico permanece encerrado en sí mismo. No confía más que en sus propias fuerzas y ello para salvaguardar su propia integridad personal. En cambio, la esperanza para Marcel se encuentra -como sabemos- profundamente ligada a una experiencia de comunión, es un "j'es-père en Toi pour nous".

En segundo lugar, la actitud estoica supone la aceptación de lo inevitable, de lo que no depende de nosotros y una acción ejercida tan sólo en la esfera de la vida

interior, de lo que depende de nosotros. La esperanza, en cambio, es una no aceptación y se refiere precisamente a algo que no depende enteramente de nosotros. Así, lo que se espera es, por ejemplo, la curación o la conversión de un ser querido, el regreso del ausente, la derrota del enemigo, la liberación del propio país oprimido. Por consiguiente, la esperanza se sitúa fuera de la zona en la que el estoicismo puede ejercerse. Es más, en la esperanza la antigua distinción estoica entre las cosas que dependen y las que no dependen de mí pierde una gran parte de su valor y de su significación. Además, aunque la esperanza es el acto mediante el cual la tentación de la desesperación es activamente superada, de modo que la esperanza asegura la salvaguardia de mi integridad personal, esta salvaguardia no es a lo que apunta directamente la esperanza. Si dicha salvaguardia se consigue, no lo es más que indirectamente (75).

Nuestro autor subraya también las diferencias entre rebeldía y esperanza. Para él, la esperanza, como hemos dicho, es una no aceptación. La esperanza -dice- está emparentada con el coraje. Lo propio del coraje es afrontar, no aceptar, pero sin hacerse ilusiones sobre la situación dada; precisamente el coraje alcanza su plenitud cuando mayor es su lucidez (76). Ahora bien -continúa diciendo- la esperanza es una no aceptación, pero que se distingue de la rebeldía. La rebeldía es una no aceptación que no es más que un endurecimiento, una crispación. En cuanto tal es una forma de impotencia y puede convertirse, al igual que su contrario: la desesperación, la abdicación, en una forma de deshacerse, de renunciarse. La esperanza, en cambio, es una no aceptación, pero que no supone una crispación, sino por el contrario una distensión. Ello es así porque en la esperanza a la no aceptación se añade la paciencia. Así,

podríamos decir que la esperanza es una no aceptación paciente. Y es precisamente la paciencia la que impide que la esperanza, aunque sea como la rebeldía una no aceptación, desemboque como ésta en el aniquilamiento espiritual (77).

La profunda vinculación entre esperanza y paciencia no implica para Marcel que la esperanza sea una actitud pasiva. Precisamente, desde su punto de vista, la paciencia es lo contrario mismo de la pasividad. La paciencia es una actitud activa que se opone a la pereza. Y, por lo que se refiere a la esperanza, ésta no es una espera inerte, inactiva, centrada sobre un acontecimiento con el que se cuenta que se producirá por sí sólo. La esperanza es una espera activa. Nuestro autor la define como una voluntad que se aplica a lo que no depende de ella. La esperanza sostiene o sobrevuela la acción y precisamente se degrada o desaparece cuando la acción se extenua. En efecto, tanto la paciencia como la esperanza pueden degradarse en pereza -en cuyo caso dejan de ser virtudes para convertirse en un vicio- allí donde la distensión se convierte en pura relajación (78).

II. 2.4. Esperanza y reconocimiento de un orden trascendente.

El eje central de la doctrina de Marcel sobre la esperanza reside en la afirmación de la profunda vinculación existente entre esperanza y reconocimiento existencial de un orden trascendente (79).

La esperanza es siempre para nuestro autor, como sabemos, esperanza de algo que no depende enteramente de nosotros. Al mismo tiempo, es el acto mediante el cual la tentación de la desesperación es activamente superada y ello a pesar de todas las decepciones sucesivas. No se trata mera-

mente, como en la actitud estoica, de salvaguardar la propia integridad personal, a pesar de las condiciones adversas que se consideran como un fatum, en la medida en que no dependen enteramente de nosotros. Se trata, por el contrario, de seguir esperando, a pesar de todas las decepciones posibles, en la mejora de esas condiciones, mejora que en efecto no depende exclusivamente de nosotros. Ello es posible gracias a una dialéctica ascendente de la esperanza, en cuya virtud, cuando la esperanza se ve defraudada en el dominio de lo visible, se eleva a un plano en el que no puede ser decepcionada, a un plano que trasciende todos los desmentidos empíricos posibles: el plano de la salvación. Marcel pone el ejemplo del enfermo, el cual, en un primer momento, identificando ingenuamente curación y salvación, tiende a exclamar: "todo está perdido para mí, si no me curo". Sin embargo, desde el momento en que comprenda en el fondo de sí mismo que no todo está perdido incluso si la curación no se produce, se habrá elevado a ese nivel superior de la esperanza, el de la esperanza absoluta e incondicionada, que es la esperanza auténtica y que supone que el hombre se abandona a una confianza absoluta y alcanza la seguridad del ser que se opone a la radical inseguridad del tener, lo cual le permite triunfar sobre todas las decepciones sucesivas. Pues bien, esta esperanza absoluta es -declara nuestro autor- inseparable de una fe también absoluta (80).

Esta concepción de Marcel de la esperanza como ligada al reconocimiento de un orden trascendente, de acuerdo con la cual la esperanza es esencialmente, y no de una forma contingente, esperanza del más allá, se presta a la crítica formulada por Ernest Bloch, según la cual la función social que ha desempeñado el más allá ha sido demasiado frecuentemente la de jugar el papel de consuelo, de compensación para los que pasan hambre (81).

Se trata, en definitiva, de la acusación tantas veces formulada contra el cristianismo según la cual éste fomenta la resignación de los oprimidos, favoreciendo con ello el inmovilismo social. En este sentido, el prof. Elías Díaz recuerda la tesis sustentada por August M. Knoll en su obra Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. Zur Frage der Freiheit, quien comentando el discutido pasaje de la Primera Carta de Pablo a los Corintios, capítulo VII, versículos 20 y 21 (82), sostiene que se trata de la tesis de la resignación, de la importancia de la libertad interior que infravalora la importancia de la libertad externa (social, política, económica). Al esclavo no se le dice "¡Lucha por hacerte libre!", sino solamente "¡Sé buen esclavo!" (83). Frente a esta tesis, otros autores tales como Bergson, Maritain, Mounier y, entre nosotros, el profesor Peces-Barba sostienen que el mensaje evangélico ha colaborado eficazmente al progreso del humanismo y a la proclamación de la libertad del hombre (84).

En concreto, Marcel responde a la objeción de Bloch que allí donde se ha hecho al más allá jugar el papel de consuelo o de compensación para los que pasan hambre, estamos en presencia de una auténtica traición a la esencia del cristianismo, si bien no niega que esta traición halla existido. Por otra parte, aunque insiste reiteradamente en que la esperanza no es una actitud pasiva, sino activa, podemos afirmar que se trata de una actividad que se ejerce en un plano espiritual más que en un plano social. En este sentido hay que tener presente que para él la esfera de la esperanza es la de la oración (85). Ello no obstante, la esperanza así concebida no excluye -como trataremos de demostrar en la tercera parte de este trabajo consagrada al pensamiento socio-político de Marcel- que el cristiano pueda

y deba luchar por la instauración de un mundo más justo, en el que se respeten los derechos y libertades del hombre derivados de su radical e inalienable dignidad.

II.3.La fidelidad.

La fidelidad constituye para Marcel otra de las que él llama "approches concrètes du mystère ontologique", una de esas modalidades superiores de la experiencia humana a través de las cuales se efectúa el reconocimiento del misterio del ser.

La reflexión de nuestro autor sobre el tema de la fidelidad se encuentra apuntada ya en dos obras teatrales escritas durante la Primera Guerra Mundial: L'Iconoclaste y Un Juste. En este caso, como en tantos otros, la creación teatral se anticipa en la obra de Marcel a la reflexión filosófica propiamente dicha (86). En efecto, sólo después de su conversión al catolicismo, que, como sabemos, tuvo lugar en febrero-marzo de 1929, la cuestión de la fidelidad pasó a ocupar un lugar central en su pensamiento y ello a nivel de obra filosófica en sentido estricto. Testimonio de ello es una nota no fechada del segundo "Journal métaphysique", pero que, según el propio autor, data de 1930 o algo antes y que se inicia con estas significativas palabras -significativas en cuanto subrayan el peso ontológico de la fidelidad- : "De l'être comme lieu de la fidélité" (87). Los textos fundamentales de nuestro autor sobre la fidelidad se encuentran en el segundo "Journal métaphysique", incluido, como sabemos, en el volumen titulado Etre et avoir; en el ensayo Position et approches concrètes...; en Du refus à l'invocation -concretamente en un artículo incluido en este volumen y titulado "La fidélité créatrice"- y en Homo viator -en el artículo "Obéissance et fidélité" que data de 1942, pero

cuya publicación fue prohibida por la censura de Vichy, razón por la cual no fue publicado hasta después como parte integrante de Homo viator.

Los análisis de Marcel sobre la fidelidad giran principalmente en torno al compromiso incondicional y a lo que él llama la "fidelidad creadora".

Marcel expone la crítica que, desde una perspectiva que no es ciertamente la suya, puede hacerse del compromiso incondicional.

Esta crítica surge desde el momento en que se establece la exigencia de una cierta sinceridad entendida como acuerdo consigo mismo en lo inmediato, sinceridad de la que André Gide (88) es un acendrado defensor. Si la promesa incondicional supone que yo me comprometo a actuar como si mis sentimientos no hubieran cambiado, incluso en el caso de que éstos se alteren, ¿acaso no me condeno con ello a representar una comedia, a aparentar en lo sucesivo que experimento sentimientos que ya no experimento?. Desde el punto de vista de una ética de la sinceridad pura la decisión de no tener en cuenta, de hacer abstracción de la eventual alteración de mi disposición interior, aparece como escandalosa. ¿Cómo justificar esta dictadura que en nombre de un cierto estado presente pretendo ejercer sobre mis actos venideros?. Desde esta perspectiva, el compromiso incondicional supone que el presente se arroga arbitrariamente una especie de eternidad de derecho, con lo cual la mentira se instala en el centro mismo de mi vida.

Nuestro autor subraya la profunda conexión que existe entre esta postura crítica frente al compromiso incondicional y el instanteísmo. Para el instanteísmo yo me

identifico en cada momento con mi estado en ese momento preciso. Desde este punto de vista, jurar fidelidad, ya sea a una criatura, a un grupo, a una idea, a Dios mismo, es comprometerse a ignorar lo más profundo de sí. Todo compromiso constituye una traición hacia mí mismo, en cuanto yo me identifico con el instante, con mi estado, con mis sentimientos del instante. Desde esta perspectiva -subraya Marcel-, la fidelidad es vista como traición y es la traición la que se presenta como fidelidad, fidelidad al instante y a mí mismo en cuanto me identifico con el instante (89).

Por lo demás, nuestro autor llama la atención sobre las consecuencias en el orden social de este rechazo del compromiso incondicional. Esta actitud -declara- haría imposible la vida social, puesto que ya nadie podría apoyarse en nadie (90). Así pues, Marcel subraya la importancia social del compromiso incondicional, de la fidelidad. Ello no obstante, desde su punto de vista la fidelidad es una actitud interior que pertenece a la esfera ética y espiritual y no a la esfera jurídica.

"La fidelidad -escribe- no es humanamente exigible ... Las prescripciones en un dominio semejante no pueden ir más allá del como si, y sólo se refieren al comportamiento. Te exijo que te conduzcas a mi respecto como si me hubieras jurado fidelidad ... la fidelidad trasciende infinitamente los límites de lo prescriptible" (91).

Puede decirse que nuestro autor reconoce, aunque no lo diga expresamente así, que, habida cuenta de que la exterioridad

es una de las notas esenciales del derecho, éste no puede exigir la actitud interior en que la fidelidad consiste, sino tan sólo el comportamiento exterior que corresponde a esta actitud interior, comportamiento exterior que si no va acompañado de la correspondiente actitud interior, ya no es para Marcel fidelidad propiamente dicha, sino meramente constancia (92).

Frente a la crítica del compromiso incondicional que él mismo expone, nuestro autor defiende el compromiso incondicional y se esfuerza por determinar cuál es su fundamento.

Cabe pensar que el fundamento del compromiso incondicional reside en mí mismo. He dado mi palabra y por encima de todo tengo que cumplirla. Desde este punto de vista, soy yo mismo quien al asumir un compromiso me creo el motivo para cumplirlo. En este caso -subraya Marcel- la fidelidad no sería más que una forma de apego a uno mismo, de respeto humano, de orgullo y, en definitiva, de idolatría. Pero no es en esto -continúa diciendo nuestro autor- en lo que consiste la fidelidad. El orgullo no es el principio sobre el que reposa la fidelidad. La auténtica fidelidad implica precisamente la actitud más opuesta al orgullo que quepa imaginar. Implica la paciencia y la humildad (93).

La auténtica fidelidad no es para Marcel fidelidad a mí mismo, sino fidelidad a otro ser, ya sea a un ser particular, a una criatura, ya sea al Ser, a Dios mismo. Ahora bien, el fundamento del compromiso incondicional, de la fidelidad tampoco reside, según nuestro autor, en el otro, en cuanto ser singular, en cuanto criatura, porque en este ámbito siempre es posible la decepción (94). En cambio, allí donde se trata de la fidelidad a Dios mismo, la decepción es

imconcebible. En suma, para Marcel, el fundamento del compromiso incondicional, de la fidelidad absoluta reside en el Ser, en Dios, porque una fidelidad absoluta exige una persona absoluta. La fidelidad absoluta dirigida al Ser es la fe. Las otras fidelidades son posibles a partir de esta fidelidad absoluta, en la que aquéllas encuentran su garantía. Una fidelidad absoluta hacia una criatura -declara nuestro autor- supone la fidelidad a Aquél ante quien me comprometí. Este es precisamente para Marcel el sentido de la noción cristiana de la indisolubilidad del matrimonio. En definitiva, para Marcel, la fidelidad, que es inseparable del juramento, implica la conciencia de lo sagrado (95). Lo dicho explica que desde su punto de vista la fidelidad constituya, como decíamos al principio, una de esas modalidades superiores de la experiencia humana a través de las que se efectúa el reconocimiento del misterio del ser.

Por lo demás, y para finalizar nuestra exposición de las tesis marcelianas sobre la fidelidad es importante subrayar que, tal como él la concibe, la fidelidad es activa, es lo contrario de una inercia. Este es el significado de su idea de una "fidelidad creadora" que no salvaguarda más que creando. En efecto, la fidelidad es, desde su punto de vista, el reconocimiento, no teórico o verbal, sino activo y efectivo, de un cierto permanente, no inerte o formal como una esencia o una ley, sino ontológico, esto es, de un permanente que dura y con relación al cual nosotros duramos, de un permanente que implica o exige la historia. Pero este permanente que es una presencia, el otro en cuanto presencia, puede en todo momento ser desconocido, olvidado, traicionado. La fidelidad es precisamente una lucha activa y continua contra esta tentación (96). Así la fidelidad en el pensamiento de G. Marcel ha sido definida por René Davignon como **"une lutte créatrice contre la trahison"** (97).

II.4. La intersubjetividad.

La experiencia que nuestro autor designa con el término de "intersubjetividad" y que en última instancia -según él mismo declara- no es más que el amor -el amor tanto en el sentido de philia como en el sentido de agape, pues a su juicio, en su cima estas dos nociones no pueden menos que converger (98)-, constituye otra de las que él denomina "approches concrètes du mystère ontologique", la más importante sin duda en el marco de su esfuerzo por conseguir una recuperación de la ontología sobre bases distintas de las tradicionales -entendiendo por tales, fundamentalmente, las aristotélico-tomistas. Así en Etre et avoir declara que

"L'amour, en tant que distinct du désir, qu'opposé au désir, ... en tant que rupture de la tension qui lie le même à l'autre, est à mes yeux... la donnée ontologique essentielle ; ... l'ontologie ne sortira de l'ornière scolastique qu' à condition de prendre elle-même une pleine conscience de cette priorité absolue" (99).

En efecto, Marcel coloca la intersubjetividad en la base de la ontología. La intersubjetividad aparece como la piedra angular de una ontología concreta. Sólo a partir de esta dimensión de la intersubjetividad se puede, desde su punto de vista, acceder a la ontología, desembocando así nuestro autor en una metafísica del somos que se opone abiertamente a

la metafísica del yo pienso (100).

En gran parte la doctrina de Marcel sobre la intersubjetividad se encuentra esbozada ya, aunque en esta época nuestro autor no utilizaba todavía el término "intersubjetividad" que no comenzó a emplear hasta después de la Segunda Guerra Mundial, en la segunda parte del Journal métaphysique, donde, como se recordará, se contienen importantes análisis sobre el tú, sobre la diferencia que existe entre tratar al otro como un lui o, por el contrario, como un toi y sobre la especie de unidad, designada por la preposición avec, que existe entre los sujetos que se tratan mutuamente como tús (101). Asimismo en Etre et avoir, en Position et approches concrètes, en Du refus à l'invocation y en Homo viator se contienen abundantes análisis sobre lo que más tarde nuestro autor iba a designar bajo el término de "intersubjetividad". Pero ciertamente la palabra "intersubjetividad" sólo aparecerá a partir de Le mystère de l'Etre.

Entrando ya en el contenido de la doctrina marceliana sobre la intersubjetividad, hemos de subrayar ante todo que, para él, la intersubjetividad implica tratar al otro como toi y no como lui.

Tratar al otro como un lui significa en la terminología de nuestro autor tratarlo al mismo tiempo como objeto y como ausente, sin que el hecho de que se encuentre físicamente presente constituya un obstáculo para que yo le trate como ausente, porque

"hay una presencia -escribe Marcel- que es también un modo de ausencia. Puedo comportarme frente a alguien como si

estuviese ausente" (102).

Y ello aunque se halle materialmente presente. Es precisamente su ausencia lo que me permite objetivarlo, hablar de él, razonar sobre él como sobre una naturaleza o una esencia dada y caracterizarlo, esto es, atribuirle predicados, características. El otro es visto implícitamente como un "tercero" exterior a un círculo, el círculo del diálogo, que puede ser incluso un diálogo conmigo mismo y cuyo objeto es ese lui, ese "tercero" que no es visto más que como un conjunto de predicados, como un conjunto de datos, de informaciones referidas a él (su nombre, fecha y lugar de nacimiento, cualidades, etc...) (103).

Esta consideración del otro como un objeto, esta negativa a tratarlo como ser, puede revestir formas muy diversas, a algunas de las cuales nuestro autor hace expresa referencia. Así, por ejemplo, la multiplicación en nuestros días de las encuestas y de las entrevistas ha contribuido -dice- a acreditar la opinión de que un ser vale en la medida en que es "interesante". Se trata de extraer de mi conversación con el otro ciertos elementos interesantes. Conversación en la que yo no doy, no entrego nada, sólo lo imprescindible para desencadenar en el otro las respuestas que deseo. En tal caso -concluye Marcel- mi interlocutor no es en modo alguno tratado como un ser (104). Por otra parte, nuestro autor subraya cómo la funcionalización de los seres humanos, su reducción a un conjunto de funciones, a unidades de rendimiento, cuyo valor no va más allá del rendimiento que son susceptibles de proporcionar, supone también tratar al hombre como objeto, negarle su dignidad de ser (105). Como más adelante veremos, esta funcionalización del hombre es para Marcel una de las manifestaciones de la deshumaniza-

ción a que da lugar el primado de la mentalidad tecnocrática. Asimismo en el lugar correspondiente veremos las múltiples consecuencias -sobre las que llama la atención nuestro autor- a que da lugar en el ámbito socio-político esta funcionalización del hombre y que van desde el descrédito social de las actividades no productivas, sino propiamente creativas y el prestigio creciente de la juventud frente a la vejez, hasta las manifestaciones más inhumanas de la violencia totalitaria: las deportaciones, los campos de trabajos forzados y, en última instancia, los hornos crematorios para la eliminación de los prisioneros cuyo rendimiento caía por debajo de sus propios costes de subsistencia (106).

Frente a esta posibilidad de tratar al otro como un objeto, tratarlo como un toi significa para Marcel considerarlo como ser, como sujeto. Así, la intersubjetividad aparece como un vínculo de ser a ser (107). En cuanto ser, el otro se presenta como incalificable, trasciende por definición a toda caracterización posible, a toda atribución de predicados (108) y aparece asimismo como libertad. En efecto, el ser humano considerado como ser no se deja reducir a una suma de elementos sobre los que la mente puede ejercer su poder de manipulación, desborda todas las posibilidades de investigaciones a las que puede dar lugar por parte del psicólogo, del sociólogo, etc... . Y precisamente por ello es libre, libre porque ni siquiera él mismo sabe hasta después del acto, hasta después de la prueba, lo que es, es decir, lo que llevaba en sí (109).

**"en le traitant comme lui je réduis
l'autre -escribe Marcel en su se-
gundo "Journal métaphysique"- à
n'être que nature: un objet animé
qui fonctionne de telle façon et**

non de telle autre. Au contraire, en traitant l'autre comme toi, je le traite, je le saisis comme liberté ... Mais d'autre part c'est en tant que liberté qu'il est véritablement autre, en tant que nature ... il m'apparaît identique à ce que je suis moi-même en tant que nature" (110).

Por otra parte , la intersubjetividad aparece íntimamente ligada a lo que nuestro autor llama la "presencia". Esta significa que el otro

"m'atteint par le dedans, et me devient, jusqu' à un certain point, intérieur" (111).

Cuando el otro es para mí una presencia, ello significa que no puedo tratarlo como si estuviera simplemente colocado delante de mí. Ya no se encuentra solamente delante de mí, está también en mí. Más exactamente, estas categorías son superadas, ya no tienen sentido. De ahí que Marcel declare que es en el amor donde más claramente vemos borrarse la frontera entre lo que está en mí y lo que está delante de mí. De lo dicho se desprende que la presencia pertenece a la esfera de lo misterioso, de lo metaproblemático.

"dès le moment où il y a présence, nous sommes -declara nuestro autor- au delà du problématique" (112).

Es evidente que para que pueda hablarse de "pre-

sencia" en el sentido que Marcel da a este término no basta con la mera contigüidad física. Todos hemos tenido en algún momento la experiencia de sentir que alguien que está en la misma habitación muy cerca de nosotros -alguien a quien vemos, oímos y podemos tocar- no está, sin embargo, presente. Está infinitamente más lejos de nosotros que un ser querido que se encuentra a miles de leguas o que ni siquiera se halla ya en este mundo. No sería exacto decir que no podemos comunicarnos con el individuo que está a nuestro lado. Está asegurada entre nosotros una cierta comunicación material, pero únicamente material, muy semejante a la que puede establecerse entre dos estaciones distintas, una transmisora y otra receptora. Sin embargo, falta el elemento esencial. Podría decirse que es una comunicación sin comunión y que por eso es una comunicación irreal. Para dar a entender de una forma más concreta cuál es el carácter distintivo de la presencia frente a la mera contigüidad física, de la comunicación intersubjetiva frente a la comunicación meramente fáctica, nuestro autor pone el ejemplo de un duelo. Hay personas, y a las que quizá considerábamos amigas nuestras, que se limitan a prodigarnos unas fórmulas estereotipadas que parecen suministradas por un distribuidor automático. Estas personas no están presentes y nosotros no estamos presentes para ellas. Otras personas, en cambio, con una mirada, con una entonación, incluso por la calidad de un silencio, nos aportan un indiscutible testimonio de presencia. La presencia es algo -declara Marcel- que se manifiesta inmediata e irrecusablemente en una mirada, en una sonrisa, en un tono, en un apretón de manos (113).

Esto nos lleva a preguntarnos bajo qué condiciones el lui puede convertirse en toi, bajo qué condiciones puedo comunicarme auténticamente, y no de un modo meramente fáctico, con el otro, bajo qué condiciones puedo hacerme presente

al otro y considerarlo a su vez como presente. Para ello es preciso que me encuentre en una actitud de "disponibilidad".

"es necesario -señala nuestro autor- que yo pueda hacer sitio en mí de alguna manera al otro" (114).

Así pues, entre disponibilidad y presencia existe para Marcel un vínculo evidente (115).

La disponibilidad no significa para nuestro autor vacuidad, como cuando se habla de un "local disponible", sino aptitud para darse, para darse uno mismo, para hacer participar a otro de una cierta plenitud y para vincularse por ese don de sí. El ser disponible es -declara Marcel- el que es capaz de estar conmigo con todo su ser cuando lo necesito (116).

Para comprender mejor lo que es la disponibilidad conviene analizar su contrario: la "indisponibilidad" y, sobre todo, examinar lo que Marcel llama "las raíces de la indisponibilidad" que son el estar centrado sobre sí mismo y sobre el tener (117).

Por lo que se refiere a la primera de ellas, nuestro autor escribe:

"si estoy enteramente absorto en mí mismo, fijo sobre mis sensaciones, sentimientos y preocupaciones, me será manifiestamente imposible captar o incorporarme el mensaje del otro" (118).

Aquél que está obsesionado consigo mismo, centrado, crispa-

do, cerrado en sí mismo es incapaz de responder con una reacción venida del fondo de sí mismo a la llamada del otro, es incapaz de experimentar una simpatía viva, efectiva hacia el otro, no logra hacer suyo el dolor del otro. Se coloca, en suma, en un estado de indisponibilidad radical.

En el trabajo titulado "Moi et autrui", incluido en Homo viator, donde Marcel lleva a cabo un detenido análisis fenomenológico de la forma en que se relaciona con los otros el sujeto que está centrado en sí mismo. La conclusión a la que llega nuestro autor es la siguiente: este sujeto no considera a los otros más que con relación a sí mismo, considerándoles o bien como adversarios, como obstáculos que hay que derribar, o bien como testigos, como cajas de resonancia, como amplificadores de su propia complacencia en sí mismo (119). En todo caso, existe una tensión entre yo y el otro que es lo más opuesto a la intersubjetividad que quepa imaginar. Precisamente porque está a la defensiva contra los demás el ser centrado en sí mismo es incapaz de estar con los otros (120).

Ahora bien, nuestro autor distingue entre el legítimo amor de sí mismo y la autoidolatría del sujeto que se considera existente por sí, autosuficiente y que se toma a sí mismo como centro. Únicamente -dice- a partir de otro o de los otros puede concebirse un legítimo amor de sí. En última instancia, tengo fundamento para acordarme algún valor, en la medida en que me sé amado por los seres que amo. Sólo la mediación del otro puede fundar el amor de sí, sólo ella puede inmunizarlo contra el riesgo de egocentrismo y asegurarle esa lucidez que, de otra manera, se pierde infaliblemente (121).

Por lo que respecta a la segunda de las raíces de

la indisponibilidad: el estar centrado sobre el tener, Marcel declara:

"tiendo a hacerme indisponible en la medida exacta en que trato mi vida o mi ser como un haber de alguna manera mensurable, y que por ello mismo es susceptible de ser dilapidado, agotado o incluso volatilizado. Respecto de este haber, en efecto, voy a encontrarme en el estado de ansiedad crónica del hombre suspendido sobre la nada, que posee en todo y por todo una pequeña suma de dinero, que trata de hacer durar el mayor tiempo posible, porque cuando la haya gastado no tendrá nada más. Esta ansiedad es la preocupación (le souci) como carcoma, como elemento paralizante, que acaba por detener todos los impulsos, todas las iniciativas generosas" (122).

Para nuestro autor estas raíces de la indisponibilidad coinciden con las de la desesperación (123).

Por lo demás -subraya Marcel-, de la libertad del hombre depende el salir de este estado de aislamiento y desesperación. En este sentido declara que la intersubjetividad

"sólo adquiere un valor cuando es algo más que un simple dato factual, cuando se muestra como una progresiva conquista sobre lo que puede llevar a cada uno de nosotros a centrarse o a encerrar

se en sí mismo. En suma, la intersubjetividad no es ni puede darse más que por la libertad" (124).

Cuando tanto el otro como yo nos hallamos en una actitud de disponibilidad, de manera que él es para mí un toi, una "presencia" y yo a mi vez soy para él un toi, una "presencia", se crea -en expresión de nuestro autor- un auténtico coesse, una intimidad, una comunidad, una unidad viva en la que el otro y yo nos convertimos en nosotros. Es entonces y sólo entonces cuando nos comunicamos auténticamente y no del modo meramente fáctico que supone el puro intercambio material de preguntas y respuestas. Por lo demás, nuestro autor entiende que es a esta comunidad intersubjetiva a la que hace referencia la preposición avec, así como las preposiciones auprès de y chez y la expresión ensemble. De ahí que estos términos revistan para él un profundo valor metafísico. Ahora bien, Marcel subraya que la preposición avec no designa propiamente una relación, sino más bien una unidad de tipo suprarrelacional, una copresencia. Sólo puede haber relación entre términos -declara- y sólo los datos objetivos pueden hacer función de términos, mientras que los seres humanos en tanto en cuanto son considerados como sujetos, como seres, como presencia no pueden en modo alguno aparecer como datos objetivos (125).

Los análisis existenciales de Marcel sobre la intersubjetividad culminan con la afirmación de que la comunidad intersubjetiva alcanza su plenitud allí donde se trata del vínculo que une a la criatura con el Tú absoluto, mientras que los restantes lazos intersubjetivos que se establecen entre los seres humanos encuentran su fundamento en ese Tú absoluto (126). De ahí que la intersubjetividad aparezca como una de esas modalidades superiores de la expe-

riencia humana a través de las cuales se efectúa el reconocimiento del misterio del ser.

No podemos concluir este apartado consagrado al examen de lo que nuestro autor llama la intersubjetividad sin referirnos, siquiera sea brevemente, a las consecuencias que en el ámbito de la filosofía política y jurídica pueden extraerse de la doctrina marceliana de la intersubjetividad. No cabe duda, y el propio Marcel así lo apunta, de que la intersubjetividad como tal, en cuanto se identifica con el amor, tanto en su sentido de philia como en su sentido de agape, no es exigible, no se puede prescribir (127). Ello no es óbice para que quepa preguntarse cuál es el modelo de sociedad y de derecho que se corresponde con este modelo ontológico y ético basado en la intersubjetividad que Marcel propone.

En primer lugar, parece evidente que, aunque el derecho no pueda prescribir el amor, sí que debe proscribir las formas más graves e inhumanas de objetivación del otro. Toda la profunda crítica de nuestro autor contra la violencia se sitúa sin duda en esta línea.

Por otra parte, la verdadera comunidad intersubjetiva, tal como Marcel la concibe, se basa no en la igualdad, sino en el reconocimiento de la diferencia. Una comunidad auténtica no es posible más que a partir del momento en que existe una pluralidad verdadera, en que los seres se reconocen mutuamente como diferentes, como existiendo juntos en su diferencia misma. De ahí que la universalidad auténtica sea, en palabras de nuestro autor, esencialmente polifónica. De otro lado, la genuina comunidad intersubjetiva, lejos de ser una totalidad cerrada en sí misma, se halla siempre abierta a la integración en ella de nuevos seres. La universalidad

-declara Marcel- se define como voluntad de no excluir, oponiéndose así a todos los ostracismos que nacen del espíritu de abstracción (128). Estas dos características marcan la profunda diferencia existente entre la auténtica universalidad y las masas, que se caracterizan, desde el punto de vista interno, por suprimir las diferencias, por imponer la uniformidad a quienes forman parte de ellas y, desde el punto de vista externo, por hallarse de alguna manera preordenadas a la guerra, a la destrucción recíproca. En este sentido no deja de ser significativo que el prólogo de Les hommes contre l'humain, en cuya obra se contiene lo esencial del pensamiento socio-político marceliano, se titule precisamente "L'universel contre les masses", siendo éste el título que en un primer momento nuestro autor quería darle no ya al prólogo, sino a la obra misma. Pues bien, el modelo de sociedad que propone Marcel es el que se corresponde con este ideal metafísico y ético de la universalidad en cuanto opuesta a la masa. Se trata de un modelo de sociedad abierta tanto desde el punto de vista interno -como lo prueba su condena radical de cualesquiera formas de totalitarismo-, como desde el punto de vista externo -muestra de lo cual es su condena de la guerra. Al mismo tiempo, se trata de un modelo no individualista de sociedad.

La conclusión que resulta de los análisis de nuestro autor sobre las que él llama experiencias ontológicas del hombre y que a nuestro objeto nos importa mucho resaltar es la siguiente: el hecho de ser el hombre un ser capaz de abrirse a la trascendencia, de acceder al reconocimiento del misterio del ser, de llegar a ser lo que realmente es, siempre y cuando mediante el ejercicio de su libertad -íntima-

mente ligada por lo demás a la gracia- remueva los obstáculos que le apartan del ser, de la auténtica comunión, de la auténtica universalidad, obstáculos que residen fundamentalmente en estar centrado sobre uno mismo y sobre el tener, este hecho -decimos- le confiere al ser humano una especial dignidad (129). Pues bien, estas afirmaciones se encuentran en la base de todo el pensamiento socio-político de G. Marcel que se presenta como una radical condena de cualesquiera atentados contra la dignidad de la persona humana y contra su vocación de universalidad, al mismo tiempo que defiende la necesidad de salvaguardar la libertad exterior, esto es, la libertad en la esfera social, política y económica, para garantizar así al hombre la posibilidad de acceder a la libertad auténtica, a la libertad espiritual. Así pues, aunque ciertamente es la libertad interior la que de modo primordial preocupa a nuestro autor, ello no va en detrimento de la lucha por la libertad política -como sucedía por ejemplo en el estoicismo-, sino que, por el contrario, la convicción de que sin un margen de libertad exterior, la libertad interior es imposible, hace de él un decidido defensor de la libertad en la esfera política frente a cualesquiera formas de totalitarismo.

III.- ¿ES MARCEL UN EXISTENCIALISTA CRISTIANO?

Se suele considerar a Marcel como representante del llamado "existencialismo cristiano" (130). El origen de esta etiqueta asignada a nuestro autor se encuentra, como sabemos y como él mismo recuerda, en la conferencia pronunciada por Sartre en el Congreso Internacional de Filosofía que se celebró en Roma en 1946, conferencia titulada "L'existentialisme est-il un humanisme?" en la que dividía a los autores existencialistas en dos grupos: los "cristianos" que serían Jaspers y G.Marcel y los "ateos" que serían Hei-

degger y el propio Sartre (131).

Aunque Marcel consintió que se publicara bajo el título de Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel un volumen colectivo aparecido en 1947 en el que se recopilaban diversos estudios sobre su pensamiento, muy pronto se arrepintió de lo que, según él mismo declara, no fue sino una concesión al editor y a partir de 1949 se opuso reiteradamente a que se le aplicara el calificativo de existencialista cristiano (132).

Y es que nuestro autor consideraba, de un lado, indefendible la clasificación de Sartre y, de otro lado, rechazaba el rótulo mismo de existencialismo aplicado a su filosofía.

Por lo que se refiere a la clasificación establecida por Sartre, Marcel la refuta por diversas razones.

En primer lugar, en la misma línea de Blackham y de Mounier (133), le parece por lo menos dudoso que se pueda incluir a Jaspers entre los pensadores cristianos (134).

En segundo lugar, el ateísmo de Heidegger no le parece tan evidente y desde luego no tan evidente como el de Sartre. Ya antes de que Sartre pronunciara su famosa conferencia en el congreso de Roma en 1946, nuestro autor había publicado en agosto de 1945 un artículo titulado "Autour de Heidegger" en el que llamaba la atención sobre la paradójica relación existente entre la doctrina de Heidegger y el cristianismo "dont on serait d'abord tenté de dire qu'elle le suppose, alors qu'en réalité, de tout son poids elle le refuse" (135). Marcel subraya que Heidegger recurre a nociones tales como la de caída y la de culpabilidad que presen-

tan un halo religioso e incluso cristiano. El Dasein cotidiano es una existencia caída en la medida en que el yo individual no es el verdadero sujeto de las experiencias cotidianas, sino que tiende a absorberse en un sujeto neutro, impersonal que es el Man. Tiendo a enajenar en favor suyo toda responsabilidad auténtica, toda iniciativa que emane de las profundidades de mí mismo. A cambio me proporciona seguridad. El sometimiento al Man empuja al Dasein hacia un cierto modo de sí que consiste precisamente en no ser sí mismo. Ahora bien, el Dasein cotidiano es una existencia caída, pero sin que para Heidegger, subraya nuestro autor, sea lícito imaginar un estado de perfección inicial respecto del cual se hubiera producido esta caída. Aunque es difícil no admitir que la idea de pecado original permanece en el trasfondo de la conciencia del filósofo alemán, está secularizada hasta el punto de volverse irreconocible. Por otra parte, Heidegger afirma la presencia de una culpabilidad radical en la existencia, pero sin referencia alguna a Dios, ni siquiera a una vocación trascendente. De ahí que para Marcel nos encontremos ante un pensamiento en vías de laicización, pero que todavía no se ha liberado de las reminiscencias, de las sujeciones afectivas que pesan sobre él en su origen. En este sentido nuestro autor declara que Sartre se encuentra más avanzado que Heidegger en un camino inicialmente idéntico. El ateísmo de aquél es mucho más confesado que el supuesto ateísmo del pensador alemán. En Heidegger no hay una negación de la idea de Dios, sino un intento de formular su pensamiento sin la más mínima referencia a la idea de Dios, lo cual por lo demás, según nuestro autor, no se consigue en la medida en que se sigue recurriendo a las nociones de caída y de culpabilidad (136). Además, Marcel recuerda que el propio Heidegger se negaba expresamente a ser incluido entre los ateos. En particular, narra que la primera vez que se entrevistó con Heidegger, en

Friburgo, en 1947 le preguntó si aceptaba la etiqueta de existencialista ateo, a lo cual Heidegger protestó vivamente diciendo que él no era ateo, sino que su pensamiento se hallaba en suspenso entre ateísmo y teísmo (137).

Por otra parte, frente a la clasificación establecida por Sartre, Marcel afirma que él está infinitamente más cerca de Heidegger que Sartre (138). Aunque nuestro autor critica lo que él llama la "jerga" de Heidegger, su tendencia a recurrir a vocablos a menudo inventados y de difícil interpretación (139), ello no excluye en modo alguno el reconocimiento por parte de Marcel de una proximidad metafísica entre él y Heidegger. Más que de una influencia -declara nuestro autor- se trata aquí de una coincidencia, puesto que su Journal métaphysique, obra que se encuentra en el origen de todo su desarrollo filosófico, apareció el mismo año que Sein und Zeit, en 1927 y fue redactado mucho antes, en un momento en el que Marcel no conocía todavía el pensamiento heideggeriano. Dicha coincidencia reside fundamentalmente en el hecho de que la reflexión filosófica de ambos tiende hacia el ser. En una conferencia titulada "Ma relation avec Heidegger" pronunciada en Oberhausen el 5 de abril de 1957 y posteriormente en Berlín el 14 de mayo, Marcel declara que la posición del filósofo alemán cuando afirma la necesidad de una destrucción de la metafísica destinada a dar paso a la consideración del Ser más allá de la del Ente, no está muy lejos de la suya propia. Existe una coincidencia esencial entre ambos -reconoce nuestro autor- en lo relativo a su común preocupación por lo que Heidegger llama "el olvido del Ser", aunque desde el punto de vista de la historia de la filosofía Marcel discrepa de la interpretación de Heidegger para quien, como es bien sabido, el olvido del ser es la característica común a toda la metafísica occidental a partir de Platón y Aristóteles (140), mientras que nuestro

autor vincula más bien el olvido del ser al racionalismo moderno de Descartes y sus sucesores (141). Por lo demás, Heidegger y Marcel tienen en común su convicción del carácter sagrado del ser, lo cual, subraya nuestro autor, es suficiente para disipar cualquier ilusión acerca de la proximidad entre Heidegger y Sartre. Otro punto de contacto entre el pensamiento de Heidegger y el de Marcel y de divergencia entre el filósofo alemán y Sartre lo encontramos en la afirmación heideggeriana de que al hombre le corresponde salvaguardar la verdad del ser, el hombre es el pastor del ser, pero si y cómo se manifiesta el ser es algo que el hombre no decide (142). La decisión humana, por lo tanto, no puede intervenir más que en un cierto plano o de una cierta manera, pero las iniciativas decisivas no emanan del hombre. Esta tesis común a Heidegger y a Marcel difiere radicalmente de la postura del primer Sartre -cercana por lo demás a Nietzsche- según la cual desde el momento en que Dios no existe, con él desaparecen los valores preestablecidos, los valores a priori; la libertad es anterior a los valores y es el fundamento de todos los valores, el hombre es libre y es él quien elige, inventa, establece los valores (143).

Sin perjuicio de las coincidencias señaladas entre el pensamiento heideggeriano y el de nuestro autor, éste subraya también las profundas diferencias que existen entre ambos que son fundamentalmente dos. En primer lugar, aunque Heidegger como Marcel insista en el vínculo que existe entre el ser y lo sagrado y aunque su pensamiento como el de nuestro autor represente un esfuerzo de restauración de lo sagrado, su pensamiento acerca del ser se sitúa deliberadamente al margen de todo pensamiento religioso, de toda creencia, mientras que a Marcel le parece muy difícil mantener esta separación radical entre pensamiento filosófico y creencia. Por otra parte, nuestro autor sostiene que en el

pensamiento de Heidegger no hay un interés por el tema de la apertura al otro, de la intersubjetividad, del amor y que precisamente este desconocimiento del prójimo en cuanto persona y de la intersubjetividad le impide extraer de su identificación entre el ser y lo sagrado toda la riqueza de consecuencias que de ella se derivan en la esfera de las relaciones interpersonales. En cambio, en Marcel, como veremos en el último capítulo de este trabajo (144), la afirmación del carácter sagrado del ser es la base sobre la que se asienta un humanismo lleno de consecuencias prácticas en el ámbito de las relaciones interpersonales y sociales (145).

Por lo demás, sin perjuicio de la indudable proximidad filosófica entre Heidegger y Marcel, éste, como no podía ser menos, condena la participación, aunque temporalmente breve, de Heidegger en el nazismo y le reprocha por no haber hecho un acto público de contricción en el encuentro de Cerisy-la-Salle en 1955 en el que Heidegger fue preguntado directamente sobre el particular por Lucien Goldmann (146).

En lo que respecta a su relación con Jaspers, autor al que Sartre incluye, junto con Marcel, dentro del grupo de los existencialistas cristianos, nuestro autor reconoce las coincidencias existentes entre ambos particularmente en lo que se refiere a la importancia que para uno y otro reviste la noción de situación y por el papel que juegan en el pensamiento de ambos las que Jaspers llama "situaciones límite" (147). Precisamente Marcel consagró un estudio incluido en Du refus à l'invocation, al tema de la situación fundamental y las situaciones límite en Karl Jaspers (148). Ello no obstante, nuestro autor señala la profunda diferencia que existe entre él y Jaspers. Mientras que la angustia ocupa un lugar importante en la

filosofía de Jaspers, este tema no es en modo alguno el tema central de la filosofía marceliana de la existencia, lo cual le diferencia no sólo de Jaspers, sino también de Heidegger (149).

Ahora bien, como antes hemos dicho, Marcel no sólo se opone a la clasificación establecida por Sartre entre existencialistas cristianos y existencialistas ateos, sino que, además, rechaza el calificativo de existencialismo aplicado a su pensamiento. Este rechazo se debe sobre todo a su deseo de marcar sus distancias respecto del existencialismo tal como fue definido por Sartre en su famosa conferencia " L'existentialisme est -il un humanisme?". En ella Sartre afirma que lo que tienen en común los existencialistas es que consideran que en el hombre la existencia precede a la esencia. El existencialismo ateo -continúa diciendo Sartre- supone un esfuerzo por sacar todas las consecuencias del ateísmo. Si Dios no existe -declara-, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla, por tanto, el hombre es un ser en el que la existencia precede a la esencia. El hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y después se define. El hombre no es definible inicialmente, porque empieza por no ser nada. Sólo será después y será tal como se haya hecho. El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es para Sartre el primer principio del existencialismo (150). Pues bien, Marcel, en su trabajo titulado "Le primat de l'existentiel" (151), no sólo se opone al que llama "ateísmo objetivo y precrítico" de Sartre, sino también a la afirmación sartriana de la prioridad de la existencia respecto de la esencia.

**"s'il est permis de parler d'un primat
de l'existentiel -escribe nuestro autor-**

c'est d'un primat de l'existence par rapport à l'objectivité qu'il s'agit"

En efecto, como se recordará, ya en la segunda parte del Journal métaphysique y en su ensayo "Existence et objectivité" Marcel establecía la primacía de la existencia respecto de la objetividad.

Por otra parte, nuestro autor considera criticable el término mismo de "existencialismo", hasta el punto de calificarlo como "horrible vocablo" en el prólogo de El misterio del Ser. Y es que Marcel rechaza los "ismos" en general por entender que responden al intento de constituir un sistema que el filósofo explota y del que pretende erigirse en propietario, pero del que acaba por convertirse en prisionero. Y precisamente, como se recordará, la filosofía concreta o existencial tal como nuestro autor la concibe se presenta como oposición a la idea de sistema, como rechazo de los "ismos". De ahí que declare que

"S'il y a, comme je le pense, une philosophie de l'existence, je ne crois pas qu'elle puisse devenir un isme sans se trahir" (152).

Vemos pues que, aunque Marcel rechace para sí el calificativo de "existencialista", ello es sin perjuicio de proclamar el carácter existencial de su obra.

Por lo demás, nuestro autor declara en el prólogo de El misterio del ser que si es necesario resignarse a aceptar un rótulo, él se inclinaría por el de "neosocratismo o socratismo cristiano". Con ello Marcel pretende subrayar su coincidencia con Sócrates particularmente en lo que se

refiere a la primacía atribuida a la verdad.

"il me semble -declara en Les hommes contre l'humain- qu'un grave et très solennel avertissement s'impose...à ceux qui prétendent substituer... des catégories tragiques comme celles d'en-gagement, de pari, de risque, aux catégories traditionnelles qui s'organisent autour de la notion de vérité... la valeur de ces notions existentielles est irrécusable, mais à condition qu'elles soient maintenues à la place qui doit leur être légitimement assignée, c'est à dire sous la dépendance de structures qui ne sauraient être mises elles-mêmes en question" (153).

Sin embargo, a pesar de sus protestas, creemos que Marcel puede ser considerado como un filósofo existencialista. Si el existencialismo se define ante todo como el método consistente en partir del análisis de la existencia humana considerada en concreto para llegar a una filosofía del ser u ontología, rechazando el racionalismo abstracto ¿qué duda cabe de que el método marceliano tal como lo expusimos en el capítulo anterior es un método existencialista?. Si el existencialismo puede caracterizarse en términos generales, como lo hace Mounier en su Introducción a los existencialismos, "como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas" (154), ¿qué duda cabe de que el pensamiento de Marcel puede incluirse dentro del existencialismo?.

Ahora bien, el hecho de considerar a nuestro autor como un filósofo existencialista no supone en modo alguno negar el carácter profundamente independiente de su pensamiento, ni minimizar las diferencias que lo separan de otros existencialistas y en particular de Sartre. Precisamente el existencialismo se caracteriza por no constituir una escuela unitaria y por haberse ramificado -como subraya Mounier- en corrientes muy divergentes entre sí (155). Y tampoco supone negar su profunda vinculación con Sócrates, sobre todo si tenemos en cuenta que una de las raíces del "árbol existencialista" del que habla Mounier se encuentra precisamente en Sócrates (156).

Por otra parte, en nuestro intento de situar, si quiera sea someramente, a Marcel dentro del panorama del pensamiento contemporáneo, no podemos dejar de pronunciarnos sobre la importante cuestión de saber si nuestro autor puede o no ser considerado como un filósofo cristiano.

Creemos poder afirmar que estamos en presencia de un filósofo cristiano en la medida en que, según él mismo reconoce, su ontología es una ontología abierta a la revelación cristiana. No la exige, ni la presupone, ni la integra, pero de alguna manera prepara para su aceptación (157). Hay que tener en cuenta que en la existencia concreta y singular de Marcel el cristianismo jugó un papel especialmente relevante, debido precisamente a su acceso tardío a él y esa relevancia existencial no podía dejar de reflejarse en su pensamiento.

Ello no obstante, nuestro autor se esforzó siempre por ser lo que él mismo denomina "un philosophe du seuil", esto es, un filósofo que se declara creyente, cristiano, católico, pero que intenta dirigirse a los no creyentes y ha-

cerse comprender por ellos. Este intento se vió favorecido sin duda por la circunstancia personal de haber accedido tardíamente a la fe y de haber vivido, por tanto, durante largo tiempo la experiencia de buscar la fe (158). Este esfuerzo de Marcel por estar siempre abierto al diálogo con los no creyentes revela hasta qué punto su cristianismo estaba exento de sectarismo. Revela asimismo hasta qué punto la preocupación por la universalidad, por la apertura al otro sin excepción que excluye cualesquiera formas de marginación, prevalece en él sobre toda otra preocupación, lo cual, como veremos en la última parte de este trabajo, tiene importantes consecuencias en la esfera de su pensamiento socio-político. Por lo demás, la situación de Marcel como "philosophe du seuil" hace que su obra pueda sin duda alguna interesar más allá de cualesquiera fronteras religiosas.

Notas del capítulo quinto.

- 1) Así lo pone de relieve en EA, p. 38 y en ERM, pp. 30-31.
- 2) Cfr. ERM, p. 31.
- 3) Ver infra, nota 41 de este mismo capítulo.
- 4) Cfr. MARCEL, Gabriel, "Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?", RMM, 1957, pp. 72-87.
- 5) Vide Ibid, p. 80.
- 6) Vide Ibid, p. 80.
- 7) Cfr. JM, pp. 172-173.
- 8) Cfr. ERM, pp. 31-33.
- 9) Vide JM, p. 177.
- 10) Esto aparece claramente desarrollado en las notas de 7 y 8 de marzo de 1919 (Cfr. JM, pp. 177-181). Ver también JM, pp. 184, 202-206 y 230.
- 11) Cfr. EA, pp. 108-110 y PA, pp. 68-69 y 73-74.
- 12) Cfr. EA, pp. 39-40.
- 13) Cfr. EA, pp. 76 in fine-78.
- 14) Cfr. EA, pp. 40, 49-50 y 51 in fine-52. La cita está tomada de la p. 52.

La noción de Bedeutung tiene su origen en Frege, cuya influencia sobre Husserl fue directa y decisiva. En efecto, es famosa la distinción de Frege entre sentido (Sinn) y referencia (Bedeutung). El Bedeutung es lo designado, aquello de lo que se habla, lo real significado por la expresión correspondiente. El Sinn, aunque no es subjetivo como la representación, tampoco es el objeto mismo, la referencia, el Bedeutung, sino el modo de darse la referencia. Frege pone la siguiente analogía para ilustrar las relaciones entre referencia, sentido y representación: "Alguien observa la Luna a través de un telescopio. Comparo la Luna con la referencia; es el objeto de observación, que es proporcionado por la imagen real que queda dibujada sobre el cristal del objetivo del interior del telescopio, y por la imagen en la retina del observador. La primera imagen la comparo con el sentido; la segunda, con la representación o intuición. La imagen formada dentro del telescopio es, en verdad, sólo parcial; depende del lugar de observación; pero con todo es objetiva, en la medida en que puede servir a varios observadores" (Cfr. FREGE, Gottlob, "Sobre sentido y referencia", en Estudios sobre semántica, trad. de Ulises Moulines, Barcelona, Ariel, 1973 (2ª), pp. 49-84 -la cita está tomada de la p. 55- y "Consideraciones sobre sentido y referencia (1892-1895)", en op. cit., pp. 85-97. Sobre ello puede verse también LLANO, Alejandro, Metafísica y lenguaje, Pamplona, EUNSA, 1984, pp. 64-94).

Sobre la relación de Marcel con la fenomenología husserliana puede verse, RICOEUR, Paul, "Gabriel Marcel et la phénoménologie" y la discusión posterior en la que intervino Marcel, en Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1976, pp. 53-94.

- 15) Cfr. JM, p. 159 y DH, pp. 74-77, en particular pp. 76-77.
- 16) Cfr. JM, pp. 130-131, 133, 159-161, 281 y 293.
- 17) Cfr. JM, p. 286.
- 18) MARCEL, Gabriel, **Position et approches concrètes du mystère ontologique**, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1949. Existe una edición anterior de Position et approches concrètes (Paris, Desclée de Brouwer, 1933).
- 19) Cfr. EA, pp. 144-179.

Es importante resaltar que Marcel apunta que tal vez el origen de su fundamental distinción entre problema y misterio se halla en el fuerte impacto que ejerció sobre él la lectura de la obra de Maritain Réflexions sur l'Intelligence, en la que Maritain habla del misterio del conocimiento (Cfr. DH, pp. 111 in fine-112). También en su obra Los grados del saber Maritain se refiere al misterio del conocimiento y se preocupa por determinar en qué consiste este misterio (Cfr. MARITAIN, Jacques, **Los grados del saber**, trad. de Alfredo Frossard en colaboración con Leandro de Sesma y Pacífico de Iraqui, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947, T.I., pp. 182 in fine-194). Asimismo, en la primera de sus Siete lecciones sobre el ser, Maritain profundiza en lo que él llama el misterio del conocimiento y siguiendo, según él mismo declara, la terminología de Marcel, afirma que el objeto del conocimiento es el "misterio", puesto que su objeto es el ser y el ser es un misterio. Una filosofía -dice- que no tuviera el sentido del misterio, no sería una filosofía. En toda actividad del saber, en toda actividad del conocimiento -continúa diciendo- es-

tán presentes el misterio y el problema. Pero, según las diversas clases de conocimiento y de saber predomina el uno o el otro aspecto. El aspecto "problema" predomina en donde el conocimiento es menos ontológico: en el saber empiriológico, en las matemáticas y, sobre todo, en la técnica. El aspecto "misterio" predomina en donde el conocimiento es más ontológico, en donde éste se esfuerza por descubrir el ser en sí mismo. El aspecto "misterio" predomina en la filosofía de la naturaleza y más aún en la metafísica y todavía más en la teología (Cfr. MARITAIN, Jacques, **Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa**, trad. de Alfredo Frossard, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1950 (3ª), pp. 20-29). Vemos pues la esencial coincidencia entre Marcel y Maritain en lo que se refiere a la identificación de lo ontológico con lo misterioso. Puede hablarse aquí de una influencia recíproca entre estos dos autores que establece un punto de contacto entre ellos, a pesar del rechazo por parte de Marcel del tomismo, del que, en cambio, como es bien sabido, Maritain fue un ardiente defensor.

- 20) Cfr. EA, pp. 144-145 y PA, p. 45.
- 21) Cfr. JM, p. 202.
- 22) Vide JM, p. 283.
- 23) Vide EA, p. 145. Ver también sobre la caracterización del problema frente al misterio, EA, pp. 147, 169, 217 y 249-250 y PA, p. 56.
- 24) Cfr. EA, pp. 149 y 169; PA, p. 71 y MARCEL, G., "Réflexion et mystère", en *Cahiers du monde nouveau*, V-1949,

pp. 67-68 (la cita está tomada de la p. 67).

- 25) Vide DE CORTE, Marcel, "Introduction" a PA, p. 12.
- 26) Vide EA, p. 47.
- 27) Cfr. EA, pp. 169 y 248-250 y PA, pp. 54-57 (la cita está tomada de la p.55).
- 28) Cfr. EA, pp. 146 in fine-147, 148 in fine-149 y 168.
- 29) Vide EA, p. 145.
- 30) Vide HCH, p.69.
- 31) Vide EA, p. 145. Ver también EA, pp. 169 y 217.
- 32) Vide PA, p. 57 in fine.
- 33) Cfr. JM, pp. 159-161; EA, pp. 162 y 170; PA, p. 61; RI, pp. 79 y 198; DH, pp. 112-113; ECE, p. 198 y URDANOZ, T. **Historia de la Filosofía**, T.VI., Madrid, BAC de la Editorial Católica S.A., 1978, pp. 730-731.
- 34) Vide HCH, p. 12. Ver también EA, p. 169.
- 35) Cfr. MS, p. 204.
- 36) Cfr. MS, pp. 308 in fine-309.
- 37) Cfr. EA, pp 183 y 185-186 y MARCEL, G. , "Réflexion et mystère", cit., p.72.
- 38) Cfr. EA, pp. 164 y 170-171, y PA, pp. 62-66.

39) Cfr. EA, pp. 145 y 170-172.

40) Vide PA, p. 51.

41) Cfr. EA, pp. 162 in fine-163 y nota 1 p. 163; PA, pp. 66-68 y DE CORTE, M., "Introduction" a PA, pp. 24-25.

En efecto, la esencia misma de la libertad reside para Marcel en un dilema, en una opción en la que la totalidad del ser del hombre se encuentra comprometida. O bien niega el Ser y se cierra a él, con lo cual el hombre se niega a sí mismo y queda encerrado en lo que nuestro autor llama el "monde cassé" al que caracteriza como "un monde qui semble avoir perdu son unité intérieure, son centre vivant" y en el que no hay lugar más que para la desesperación, la tracción y el egocentrismo: "chacun n'est occupé que de soi" (vide DH, p. 123). O bien afirma el Ser y se abre a él. Esta actitud permite al hombre acceder a las experiencias de la esperanza, de la fidelidad y de la auténtica intersubjetividad. Con esta actitud el hombre, afirmando el Ser, se afirma a sí mismo, alcanza la plenitud de su ser, llega a ser lo que realmente es. Este es el sentido en el que nuestro autor dice que "je ne suis pas, j'ai à être". Ello supone una concepción no estática del ser y, en particular, del ser del hombre, una concepción del ser como algo que trasciende a la oposición entre lo estático y lo dinámico. Correlativamente afirma que "je ne suis pas libre, j'ai à être libre" y subraya la íntima conexión existente entre esta afirmación y la precedente. Con ello pone de manifiesto la profunda vinculación entre libertad y ser y, por consiguiente, entre filosofía de la libertad y filosofía del ser, a condición de que el ser no se conciba como algo estático (Cfr. EA, pp. 105-

114, 129-135 y 175; RI, pp. 15 in fine-17; PI, pp. 26-27 y DH, pp. 119-126).

- 42) Cfr. PA, pp. 46 y 49 in fine-51; MS, p. 31 y HP, pp. 179-187.
- 43) Cfr. ERM, pp. 41-42.
- 44) Cfr. MS, pp. 233-236.
- 45) Cfr. EA, pp. 36-38, 168-169 y 305-306 y PA, pp. 52-53.
- 46) Ya en el Journal métaphysique puede leerse: "Le bonheur, l'amour, l'inspiration: c'est, je crois, en fonction de telles expériences que le problème de l'être peut se poser de façon intelligible" (JM, p.202). En Etre et avoir nuestro autor declara que "les approches concrètes du mystère ontologique devront être cherchées non point dans le registre de la pensée logique... , mais plutôt dans l'élucidation de certaines données proprement spirituelles, telles que la fidélité, l'espérance, l'amour, ... " (EA, p.173). Y en Position et approches concrètes se dice que el reconocimiento del misterio ontológico se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana (PA, p. 91).
- 47) Cfr. FTC, pp. 34-35.
- 48) Cfr. ERM, pp. 44-47.
- 49) Ver supra, capítulo primero, apartado II.3. .
- 50) Vide MS, pp. 54-55.

- 51) Cfr. ERM, pp. 44-47.
- 52) Así en su discurso sobre "El filósofo y la paz" declara que "Si en mi obra existe un concepto que ordena todos los demás, es sin duda alguna el de la esperanza, concebida como misterio" (Vide Dos discursos y ..., p. 34). Sobre el tema de la esperanza en el pensamiento de Marcel puede verse la excelente exposición de Pedro LAIN-ENTRALGO en La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano, Madrid, Revista de Occidente, 1958 (2ª), pp. 299-313.
- 53) Cfr. MARCEL, G. "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance", en HV, pp. 37-91.
- 54) Cfr. JM, pp. 177-181, 197-200, 271-278 y 282.
- 55) Cfr. DH, pp. 184-185; ECE, pp. 184-185 y PM1, p. 43.
- 56) Esta postura de Ernest Bloch quedó patente en el curso de un diálogo sobre la esperanza que Bloch y Marcel sostuvieron ante los micrófonos de la radio alemana el 12 de mayo de 1967 y cuya traducción francesa publicó en 1979 la Association "Présence de Gabriel Marcel" (Cfr. PM1, pp. 46-51).
- 57) Cfr. HV, p. 40.
- 58) Así lo pone de manifiesto Alfred Schmidt, uno de los moderadores en el diálogo entre Bloch y Marcel al que hace un momento aludíamos (Cfr. PM1, p. 46).
- 59) Cfr. EA, pp. 107 in fine-108; PA, pp. 68 y 70; MS, p. 333; DH, p. 184 y PM1, p. 46.

- 60) Cfr. EA, p. 109 y HV, p. 40.
- 61) Cfr. EA, p. 110; PA, pp. 71 in fine-73; HV, p. 43 y HCH, p. 68.
- 62) Cfr. DH, p. 119.
- 63) Cfr. EA, p. 135 y PM1, p. 46.
- 64) Cfr. HV, pp. 78-82 y FTC, p. 74.

En el aludido diálogo sobre la esperanza entre Bloch y Marcel se hace patente la discrepancia de Bloch con la tesis de Marcel de que la esperanza no debe confundirse con el deseo y que el correlativo opuesto a la esperanza no es el temor, sino la desesperación. Esta discrepancia no es sino una consecuencia de la profunda diferencia existente entre sus respectivos planteamientos de la esperanza. Mientras que Bloch concibe la esperanza como "un acto de trascendencia sin trascendencia", la concepción de la esperanza de Marcel se encuentra íntimamente ligada al reconocimiento de la trascendencia. En cuanto a la mencionada discrepancia, Bloch sostiene que la esperanza se funda o bien en el deseo o bien en la nostalgia. En efecto, el pensador alemán distingue entre la esperanza como mera inclinación y un nivel superior de la esperanza, en el que ésta aparece como un acto cognitivo, es la que él llama "docta spes". Dejando a parte ésta última que se funda en la nostalgia, en el recuerdo en cuanto éste contiene algo de no cumplido todavía, es decir, en cuanto es un recuerdo vivo que encierra un porvenir, algo que se nos anuncia, lo que interesa a nuestro objeto es que para Bloch la esperanza como inclinación, esto es, a un nivel afectivo, se basa

en el deseo y su correlativo opuesto es el temor. La desesperación por su parte no se opone, según el pensador alemán, a la esperanza, sino a la seguridad. La desesperación -dice- es, como la seguridad, algo acabado, cumplido. En el primer caso, no hay sino la nada, la reacción subjetiva es la desesperación. En el segundo, existe la plenitud, la reacción subjetiva es la seguridad, el sentimiento de total presencia. Se trata del infierno y del cielo respectivamente. La esperanza, en cambio, como el temor, es algo no cumplido todavía. Todo está aún en el filo de la espada, aún a prueba, en gestación, todavía no ha nacido nada, ningún hombre acabado, ningún contenido determinado (Cfr. PM1, pp.42, 44-46 y 51-52). Para Marcel, sin embargo, la esperanza consiste en abandonarse a la seguridad del ser. Viene a ser como una anticipación de la seguridad de la que habla Bloch. De ahí que para nuestro autor el correlativo opuesto de la esperanza sea la desesperación. Así pues, como decíamos al principio, la raíz de esta discrepancia entre Bloch y Marcel reside en que las concepciones respectivas de la esperanza son sustancialmente diferentes.

65) Cfr. HV, pp. 40-42.

66) Cfr. JM, pp. 177-181, 197-200 y 282 y HV, pp. 42 in fine-43, 78, 80 y 81.

67) Cfr. EA, pp. 108, 135 y 138; RI, pp. 186-188; HV, pp. 40 y 60-61 y DH, pp. 188-192.

68) Cfr. HEIDEGGER, Martin, **El ser y el tiempo**, trad. de José Gaos, Méjico-Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1951, parágrafos 46 a 53, pp. 270-307.
La traducción de la expresión de Heidegger Zum Tode

Sein por "estar a la muerte" fue propuesta por Julián Marías (Cfr. MARIAS, J., **Ensayos de convivencia**, en **Obras de Julián Marías**, volumen III, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 170-171).

- 69) Cfr. EA, pp. 135 y 159 in fine-160; RI, pp. 183-188; FTC, pp. 72-74 y 157-173 y PM1, p. 58.
- 70) Cfr. EA, pp. 138, 149 in fine-150, 159 in fine-160 y 172-173 y PA, pp. 69 in fine-70.
- 71) Cfr. EA, pp. 108 y 148; PA, pp. 68 y 72 y PM1, p. 56.
- 72) Cfr. HV, pp. 56 in fine-57, 70-72, 80-81 y 90 (la cita está tomada de la p. 90).
- 73) Cfr. JM, pp. 197 in fine-198.
- 74) Cfr. HV, pp. 49-51 y 55-59.
- 75) Cfr. EA, p. 108 y HV, pp. 51 y 55-56.
- 76) Cfr. MS, p. 334.
- 77) Cfr. HV, pp. 51 in fine-55.
- 78) Cfr. PA, pp. 74-75; DH, pp. 185-186 y PM1, pp. 46 y 54-55.
- 79) Cfr. EA, p. 110 y ERM, p. 81.
- 80) Cfr. EA, pp. 108-110; PA, pp. 68-69 y HV, pp. 61-63.
- 81) Cfr. el diálogo citado sobre la esperanza entre Bloch y

Marcel, en **PM1**, pp. 58-61.

- 82) En esos versículos de S. Pablo se lee "Cada uno permanezca en el estado en que fue llamado. ¿Fuiste llamado en la servidumbre?. No te dé cuidado, y aun, pudiendo hacerte libre, aprovéchate más bien de tu servidumbre" (Citamos por la edición de la **Sagrada Biblia** de Eloino Nácar y Alberto Colunga, Madrid, BAC, 1967 (24ª)). Ahora bien, hay que tener en cuenta, como subraya Giuseppe Ricciotti, que el texto griego dice tan sólo aprovéchate, por lo que su sentido es incierto por falta de complemento. "¿Aprovéchate de la posibilidad que se cita inmediatamente antes de hacerte libre?. ¿O más bien aprovéchate de tu condición de esclavo... ?. Ambos sentidos -declara Ricciotti- son posibles en el estilo de Pablo; sin embargo los antiguos intérpretes prefieren este último sentido, que encuadra mejor en el contexto" (Vide RICCIOTTI, Giuseppe, **Las epístolas de San Pablo traducidas y comentadas**, trad. del italiano de José López de Toro, Madrid, Conmar, 1953, p. 50).
- 83) Cfr. DIAZ, Elías, **Sociología y Filosofía del Derecho**, Madrid, Taurus, 1976, nota 53, p. 282.
- 84) Cfr. PECES-BARBA, Gregorio, **Derechos fundamentales. I. Teoría general**, Madrid, Guadiana, 1973, pp. 62-63.
- 85) Cfr. EA, p. 108.
- 86) Cfr. RI, pp. 194-198; DH, pp. 86-91 y MARCEL, G., "Un Juste", en **Paix sur la terre. Deux discours. Une tragédie**, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, pp. 166-169.
- 87) Cfr. EA, pp. 55 in fine-56.

88) Esta postura de Gide contraria a cualquier fidelidad, a cualquier compromiso incondicional se plasma, sobre todo, en su obra de 1897 Les nourritures terrestres, en la que encontramos frases tan significativas como éstas: "El presente estaría lleno de todos los porvenires si el pasado no proyectase sobre él una historia" y "no permanezcas jamás, Nathanaël... . Nada es más peligroso para tí como tu familia, tu habitación y tu pasado" (Citamos por la trad. de M^a Concepción García-Lomas, **Los alimentos terrenales seguido de Los nuevos alimentos**, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 22 y 38, respectivamente).

89) Cfr. EA, pp. 68-74 y 159-160; RI, pp. 206-211 y DH, pp. 97-100.

El instanteísmo ocupa un lugar central en Les nourritures terrestres de Gide. "No diferencias -escribe- a Dios de la felicidad y pon toda tu felicidad en el instante... . En cada breve instante de mi vida pude sentir en mí la totalidad de mi bien" (Vide GIDE, A., **Los alimentos terrenales seguido de Los nuevos alimentos**, cit., p. 26). "Y así -declara también- me acostumbré a separar cada instante de mi vida... para súbitamente concentrar en ese instante una felicidad completamente particular, de manera que ya no me reconocía ni siquiera en el más reciente de los recuerdos" (Vide GIDE, A., **op. cit.**, p. 38 in fine).

90) Cfr. RI, p. 209.

91) Vide HV, p. 184. Utilizamos la traducción de Ely Zannetti y Vicente P. Quintero, titulada Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, Buenos Aires, Nova,

1954, p. 144.

- 92) Sobre la distinción entre fidelidad y constancia, ver RI, pp. 200-205.
- 93) Cfr. EA, pp. 60 in fine-65 y 74-80; RI, pp. 214-216 y HV, pp. 178-183.
- 94) Cfr. RI, pp. 216-217.
- 95) Cfr. EA, pp. 16, 63, 134 y nota 1 de la p. 134 y 139; RI, pp. 205 y 217-218 y HV, pp. 183-185.
- 96) Cfr. EA, pp. 138-139 y 173 in fine-174; PA, pp. 76-82; DS, pp. 53-54; DH, pp. 93-94 y MARCEL, G., "Testament philosophique" (Vienne, septembre 1968), en RMM, 1969, n° 3, pp. 258 in fine-259.
- 97) Cfr. DAVIGNON, René, **Le mal chez Gabriel Marcel. Comment affronter la souffrance et la mort?**, Montréal-Paris, Bellarmin-Du Cerf, 1985, pp. 71-81.
- 98) Cfr. MS, pp. 343 in fine-344.
 Hay que tener en cuenta, sin embargo, que entre philia y agape existen profundas diferencias, fundamentalmente porque , como ha puesto de relieve Lombardi, la amistad es selectiva y, por lo tanto, motivada, mientras que la caridad es universal y gratuita. Ello no obstante -subraya también Lombardi- entre ellas existe una profunda afinidad: la de la común superación de la antítesis egoísmo-altruismo (Cfr. LOMBARDI VALLAURI, Luigi, **Amicizia, carità, diritto**, Milano, Giuffrè, 1969, pp. 106-113).

- 99) Vide EA, p. 244. Sobre el lugar central que ocupa la intersubjetividad en el contexto del esfuerzo de Marcel por recuperar la ontología sobre bases distintas de las aristotélico-tomistas, ver también HP, pp. 62-70.
- 100) Cfr. MS, pp. 207-208 y 343 in fine. Ver también supra, capítulo cuarto, apartado I.3. .
- 101) Ver supra, capítulo segundo, apartado I.1. .
- 102) Vide RI, p. 48 (FC, p. 45).
- 103) Cfr. JM, pp. 137, 145-146, 157 y 215; EA, p. 220 y RI, pp. 48-49 y 53.
- 104) Cfr. RI, pp. 98-99.
- 105) Cfr. MS, pp. 245-246.
- 106) Ver infra, capítulo séptimo, apartado I.3.3.3.3. .
- 107) Cfr. MS, p. 268.
- 108) Cfr. EA, p. 219.
- 109) Cfr. DH, p. 9.
- 110) Vide EA, p. 154.
- 111) Vide DH, p. 8.
- 112) Vide EA, pp. 165 in fine-166. Cfr. también PA, pp. 59-60 y 78-82.

- 113) Cfr. PA, p. 83; MS, pp. 185-186 y DH, pp. 94-95.
- 114) Vide RI, p. 119 (FC, p. 104).
- 115) Cfr. PA, p. 82 in fine.
- 116) Cfr. PA, p. 83 y HV, pp. 28-31.
- 117) Cfr. RI, pp. 67-77 passim.
- 118) Vide RI, p. 119. (FC, p. 104).
- 119) Cfr. HV, pp. 15-24.
- 120) Cfr. MS, pp. 161-163.
- 121) Cfr. RI, pp. 65 in fine-67 y 76 y MS, p. 207.
- 122) Vide RI, p. 76 (FC, p. 68). Cfr. también MS, pp. 152-153.
- 123) Cfr. EA, pp. 105-107; PA, pp. 86-87 y RI, pp. 76-77.
- 124) Vide FTC, p. 68. Cfr. también RI, p. 77.
- 125) Cfr. EA, p. 42; PA, p. 82; RI, pp. 41-42 y 49-50; HCH, p. 94; MS, pp. 163-167 y DH, pp. 8, 62-63 y 95.
- 126) Cfr. RI, pp. 53-54 y HV, pp. 81-82.
Pedro LAIN-ENTRALGO expone con extraordinaria agudeza la doctrina de Marcel sobre la intersubjetividad en **Teoría y realidad del otro**, T.I.: **El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo**, Madrid, Revista de Occidente, 1961, pp. 269-282.

- 127) Cfr. HV, p. 184.
- 128) Cfr. RI, pp. 13-17 ; HCH, pp. 165-166 y MS, pp. 344-345.
- 129) Cfr. DH, pp. 127-150 passim.
- 130) Cfr. en este sentido, LENZ, Joseph, **El moderno existencialismo alemán y francés**, trad. de José Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 1955, pp. 37-38 y 199 y ss.; MOUNIER, Emmanuel, **Introducción a los existencialismos**, trad. de Daniel D. Monserrat, Madrid, Guadarrama, 1967, p. 16 y URDANOZ, T., **Historia de la Filosofía**, T. VI, cit., pp. 507, 712 y 745. Por su parte, Roger Troisfontaines considera a Marcel como existencialista e incluso como el iniciador del movimiento existencial francés con su artículo "Existence et objectivité", publicado en 1925, cuando ni Kierkegaard, ni Jaspers, ni Heidegger eran prácticamente conocidos en Francia (Cfr. TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1953, T.I., pp. 145 in fine-148). En este mismo sentido, cfr. ADURIZ, Joaquín, **Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza**, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949, p.7. En cambio, GALLAGHER, Kenneth T. en el prólogo de su libro **La filosofía de Gabriel Marcel** (trad. de Acacio Gutiérrez, Madrid, Razón y fe, 1968) declara que: "se le cataloga todavía superficialmente como 'existencialista', un título que tiene una validez limitada, pero que es tan engañoso como otro cualquiera. Marcel no procede de la línea de descendencia a la que deben su origen tantos pensadores 'existencialistas', la línea que se traza vagamente desde Kierkegaard y Nietzsche; la influencia de estos pensadores en su formación es casi nula. Si tra-

táramos deliberadamente de reconstruir influencias formativas, haríamos mejor en citar a filósofos que ocuparon su atención en edad más temprana: Schelling, que fue el tema de su tesis de licenciatura... o Josiah Royce, sobre el que Marcel escribió en 1917 un estudio que sigue siendo clásico hoy día. Pero la verdad parece ser que Marcel es un pensador en gran parte independiente, que se resiste tercamente a ser clasificado" (P.10). Por su parte Roger GARAUDY, en su obra **Perspectives de l'homme. Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme**, Paris, PUF, 1960 (2ª), incluye a Marcel dentro de la filosofía católica y no dentro del existencialismo, si bien le encuadra dentro de aquel sector de la filosofía católica francesa contemporánea que parte del arraigo en la "existencia" en el sentido dado a este término por las filosofías de la existencia (p. 128). Por lo demás, para titular el estudio que dentro de la filosofía católica dedica a nuestro autor, prefiere -como el propio Marcel- el rótulo de "neosocratismo cristiano" (Cfr. GARAUDY, R., *op. cit.*, pp. 137-152). También DAVIGNON, R., en su libro **Le mal chez Gabriel Marcel**, *cit.*, adopta para designar el pensamiento de nuestro autor la denominación de "neosocratismo" (pp. 161-164).

131) Ver nota 38 del capítulo tercero.

132) Cfr. ECE, pp. 228-231 y ERM, pp. 73-75.

133) Para Blackham "La filosofía de Jaspers... no es una filosofía cristiana, pero trata filosóficamente con las realidades elusivas tratadas de modo críptico en las enseñanzas de Jesucristo" (Vide BLACKHAM, H.J., **Seis pensadores existencialistas**, trad. de Ricardo Jordana, Barcelona, Oikos-tau, S.A.-ediciones, 1979 (3ª), p. 67).

En su Introducción a los existencialismos, Mounier declara que Jaspers "no puede ser llamado filósofo cristiano, aunque todos los movimientos de su pensamiento, exceptuando quizá el último, se desarrollen en pleno fermento cristiano" (Vide MOUNIER, E., Introducción a los existencialismos, cit. p. 15). En esta misma línea el prof. BALLESTEROS, en su trabajo "Karl Jaspers y los fundamentos del personalismo comunitario", en Homenaje a Silvia Romeu (en prensa) señala que "Jaspers no es precisamente muy claro y preciso en su noción de la Transcendencia... y propicia una fe racional, rechazando la adhesión a una fe revelada".

- 134) Cfr. ECE, p. 230 y MARCEL, G., "Testament philosophique", cit., p. 255.
- 135) Vide MARCEL, Gabriel, "Autour de Heidegger", en Dieu vivant, VIII-1945, p. 90.
- 136) Cfr. Ibid., pp. 93-100 passim.
- 137) Cfr. ECE, p. 230; MARCEL, G., "Testament philosophique", cit., p. 254 in fine y PMI, p. 31.
En su Carta sobre el humanismo, Heidegger subraya esta posición de su pensamiento que se halla en suspenso entre ateísmo y teísmo (Cfr. HEIDEGGER, Martin, "Carta sobre el humanismo", en AA.VV., Sobre humanismo, Buenos Aires, Huascar, 1972, pp. 105-108).
- 138) Cfr. ECE, p. 230 y MARCEL, G., "Testament philosophique", cit., p. 254 in fine.
- 139) Cfr. ECE, p. 167 nota 1; ERM, p. 90; MARCEL, G., "Autour de Heidegger", cit., pp. 89-90 y PMI, p. 25.

También Theodor W. ADORNO critica la "jerga" de Heidegger en su obra Jargon der Eigentlichkeit, publicada en 1967 (trad. de Justo Pérez Corral, **La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad**, Madrid, Taurus, 1982 (2ª)).

- 140) Cfr. HEIDEGGER, M., "Carta sobre el humanismo", cit., pp. 66-67.
- 141) Cfr. MARCEL, G., "Remarques sur l'irreligion contemporaine", en EA, pp. 259-295 passim.
- 142) Cfr. HEIDEGGER, M., "Carta sobre el humanismo", cit., p. 84.
- 143) Cfr. SARTRE, J.P., "El existencialismo es un humanismo", en AA.VV., **Sobre humanismo**, cit., pp. 20-26, 35-39 y 41.
- 144) Ver infra, capítulo séptimo, apartado III.
- 145) El texto fundamental en el que Marcel pone de manifiesto tanto sus coincidencias como sus diferencias con Heidegger es su conferencia titulada "Ma relation avec Heidegger" pronunciada el 5 de abril de 1957 en Oberhausen y posteriormente en Berlín el 14 de mayo y publicada por la Association "Présence de Gabriel Marcel" en 1979 (Cfr. PM1, pp. 25-38). Ver también al respecto FTC, p. 34; ECE, pp. 202-203 y ERM, pp. 83-92.
- 146) Cfr. ECE, pp. 267-268.
Ello no obstante, importa aclarar que en una entrevista concedida por Heidegger a "Der Spiegel" el 23 de septiembre de 1966 pero que, por expreso deseo del filósofo, no fue publicada hasta después de su muerte, en

1976 (después también, como puede verse, de la muerte de Marcel), Heidegger aclara los motivos de su actuación durante aquel turbio período (Cfr. "Las declaraciones póstumas de Heidegger", en *Revista de Occidente*, diciembre 1976, pp. 2-15).

- 147) Cfr. HCH, p. 92; ECE, pp. 109 y 145 y ERM, pp. 84-85.
- 148) Cfr. MARCEL, G., "Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers", en RI, pp. 284-326.
- 149) Cfr. ERM, pp. 85-88.
- 150) Cfr. SARTRE, J.P., "El existencialismo es un humanismo", cit., pp. 14-20. Esta idea de que el hombre no es otra cosa que lo que él se hace la encontramos ya en L'Être et le néant, donde Sartre escribe que "pour la réalité humaine, Être c'est se choisir: rien ne lui vient du de hors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse recevoir ou accepter. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire Être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas un Être: elle est l'Être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'Être" (Vide SARTRE, J.P., L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1950 (34ª), p. 516).
- 151) Cfr. MARCEL, G., "Le primat de l'existentiel. Sa portée éthique et religieuse", en Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, 30-III al 9-IV de 1949, T.I., pp. 408-415. La cita está tomada de la p. 410. Cfr. también HCH, p. 87 in fine; MS, pp. 160-161 y DH, pp. 129-130.

- 152) Cfr. RI, pp. 83-85; MS, "prefacio"; DH, p. 10; ECE, p. 230; ERM, p. 75 y MARCEL, G., "Testament philosophique", cit., p. 255. La cita está tomada de ECE, p. 230.
- 153) Cfr. HCH, p. 55. Marcel subraya también sus coincidencias con Sócrates en PI, p. 129; HP, pp. 71 in fine-75; DH, p. 217 y ERM, pp. 116-119.
- 154) Vide MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, cit., p. 13.
- 155) Vide *Ibid*, pp. 14-19.
- 156) Cfr. *Ibid*, p. 13.
- 157) Cfr. EA, pp. 174-175 y PA, pp. 88-91.
- 158) Cfr. EA, pp. 296-318, especialmente pp. 296-299; RI, pp. 158-159, 230-236 y 244-246; DH, p. 150; ERM, pp. 75 in fine-82 y MARCEL, G., "Testament philosophique", cit, p. 256.

TERCERA PARTE

PENSAMIENTO SOCIO-POLITICO .

CAPITULO SEXTO

**EL COMPROMISO POLITICO DEL FILOSOFO EN PRO DE LA PAZ Y
CONTRA LA VIOLENCIA .**

I.- EL FILÓSOFO Y LA POLITICA.

Dentro del debate mantenido desde finales de la Segunda Guerra Mundial en torno al tema del "pensamiento comprometido" (de la pensée engagée), Marcel rechaza la postura del filósofo que rehusa cualquier tipo de compromiso político so pretexto de que todo lo relativo a la política es esencialmente impuro, deshonesto (1). Nuestro autor se muestra partidario del compromiso político del filósofo. Pero, entendámonos bien, ¿de qué tipo de compromiso político?

Coherente con su visión del hombre como un ser en el mundo, como un ser en situación, implicado en una multiplicidad de situaciones concretas que no sólo le afectan desde fuera, sino que le influyen interiormente (2), Marcel reconoce que el hombre y, en particular, el filósofo tiene que pensar a partir de una situación concreta que es la suya (3). En consecuencia, el filósofo no puede encerrarse en una torre de marfil, no puede volver la espalda a los problemas de su tiempo sin hacerse culpable de una auténtica deserción, sobre todo en una época como la nuestra en la que sobre la humanidad se ciernen amenazas tan graves como la constituida por el peligro de destrucción universal en el caso de que llegase a estallar una guerra atómica (4).

Ahora bien, Marcel rechaza el compromiso político del filósofo cuando éste consiste en un compromiso partidista. Precisamente ésta fue una de las razones de su alejamiento respecto de los existencialistas y, en particular, de Sartre y Simone de Beauvoir. Desde su punto de vista, en los existencialistas la pensée engagée constituía un auténtico partidismo que excluía cualquier tipo de imparcialidad. Los existencialistas hicieron gala de este partidismo de modo muy especial - según nuestro autor- con oca-

sión de la depuración que siguió en Francia a la Liberación (5). En esta misma línea, Marcel subraya que el filósofo que en un Estado totalitario se pone a las órdenes del poder y al servicio de su ideología considerada como una verdad absoluta e incondicional, que por lo demás está lejos de constituir, comete una auténtica apostasía desde el punto de vista filosófico (6). El filósofo debe comprometerse no al servicio de intereses partidistas, sino al servicio de ciertos valores, de ciertos principios fundamentales y de carácter universal, que no son creados sino reconocidos por él y respecto de los cuales le incumbe no sólo afirmarlos de una forma abstracta, sino encarnarlos en su conducta y en sus obras(7). Estos valores, en cuya defensa debe comprometerse el filósofo, son fundamentalmente los valores de la verdad, de la justicia, del humanismo y de la paz. En la defensa de estos principios el filósofo debe ser imparcial, sin ceder jamás a la tentación de juzgar diferentemente según se trate de un bando o de otro.

"J'ai eu surtout horreur -escribe Marcel en En chemin, vers quel éveil?- des protestations à sens unique comme si l'injustice n'était pas l'injustice quel que soit le camp où elle se manifeste" (8).

Por otra parte, a juicio de nuestro autor el filósofo debe abstenerse de tomar posición sobre aquellas situaciones políticas concretas de las que no tiene más que un conocimiento muy superficial y en las que lo único que está en juego en realidad es una cuestión de pura oportunidad. Marcel propone dos ejemplos de situaciones políticas de este tipo, uno en Les hommes contre l'humain y otro en su discurso sobre "El filósofo y la paz" pronunciado en Frankfurt en 1964 con ocasión de recibir el Premio de la Paz. Ambos ejem-

plos aluden a un mismo problema: el del reconocimiento del gobierno de la China comunista. En Les hommes contre l'humain, refiriéndose a una petición firmada por un cierto número de intelectuales que solicitaban que la Asamblea de Naciones Unidas admitiera en su seno al gobierno de la China comunista, declara que el error de estos intelectuales estribaba en no haberse dado cuenta de que lo que aquí se planteaba era una cuestión de oportunidad sobre la que los firmantes no estaban en condiciones de pronunciarse. En "El filósofo y la paz" aclara los motivos por los que se negó a firmar, poco después de que Francia reconociera el gobierno de la China comunista, un escrito de protesta en el que se recordaban los delitos imputables al régimen de Pekín. Delitos análogos se podían reprochar a otros Estados comunistas, reconocidos hacía ya mucho tiempo. Por otra parte, en el plano de los principios, no podía dejar de parecer absurdo querer negar la existencia de un pueblo de seiscientos millones de habitantes. Por lo tanto, el problema quedaba reducido a una cuestión de oportunidad: la de saber si el momento estaba o no bien escogido para proceder a ese reconocimiento.

Según nuestro autor, el filósofo como tal no puede tomar posición razonablemente sobre estas cuestiones de oportunidad, sobre las que le corresponde decidir al político en cuanto tal. El filósofo debe ser consciente de los límites de su saber y reconocer que hay dominios en los que su incompetencia es absoluta. En particular, tiene que reconocer su inferioridad con relación al político digno de este nombre cuando se trata de decidir sobre cuestiones de oportunidad. Demostraría que padece la ilusión más delirante si creyera que puede sustituir, aunque fuera de forma ideal, al hombre de Estado (9).

Si bien el filósofo como tal debe abstenerse de intervenir en cuestiones de mera oportunidad política, sin embargo, ante aquellas situaciones políticas en las que están implicados los principios universales a los que antes aludíamos (esto es, los valores de la verdad, la justicia, el humanismo y la paz) y en las que, por consiguiente, abstenerse sería hacerse cómplice de transgresiones imperdonables, el filósofo tiene que tomar posición, tiene que comprometerse. El filósofo no puede mantenerse como simple espectador allí donde ciertos valores fundamentales como la justicia, la verdad, la dignidad humana (esto es, lo que Marcel llama "las condiciones estructurales de la existencia personal") o la paz se encuentran en peligro.

Así, nuestro autor se considera obligado como filósofo a pronunciarse y a comprometerse respecto de dos realidades de tipo socio-político sumamente graves:

- El peligro de destrucción universal que amenaza a todo el género humano como consecuencia del enorme poder de aniquilación de las armas actuales, en concreto de las armas atómicas.

- Y en contra del fanatismo y de la violencia por él desencadenada.

"Le premier devoir du philosophe dans le monde d'aujourd'hui -escribe en Les hommes contre l'humain- est de combattre le fanatisme sous quelque forme qu'il se présente" (10).

En concreto, Marcel se pronunció expresamente en contra de todo tipo de segregación racial y religiosa; en contra de la

forma en que fue llevada a cabo en Francia la depuración de colaboracionistas, debido fundamentalmente a la falta, a su juicio, de garantías jurídicas en los procesos; por esta misma razón denunció la injusticia del mucho más cercano a nosotros en el tiempo y en el espacio proceso de Burgos; se pronunció asimismo contra la tortura con ocasión del uso masivo que de la misma hizo el ejército francés durante la guerra de Argelia, etc.... Y es que

**"là où la justice est foulée aux
pieds,... -escribe nuestro autor-
le philosophe est tenu de prendre
position" (11).**

Ahora bien, ¿qué forma debe revestir este rechazo de la violencia y de la guerra por parte del filósofo y su compromiso en favor de la verdad, la justicia, la dignidad humana y la paz? Es decir, ¿en qué comportamientos concretos debe traducirse este compromiso?

Pues bien, según Marcel no se trata tanto de firmar proclamas o de asistir a manifestaciones que no son más que gestos (12), cuanto de "velar", de adoptar una actitud de vigilancia.

En efecto, nuestro autor pone de manifiesto que prodigando su firma, asistiendo a manifestaciones, etc ..., el filósofo corre el riesgo de que su pensamiento sea explotado, en provecho propio, por hombres que no tienen nada en común con él y a quienes mueven preocupaciones de orden exclusivamente político. Por otra parte, la experiencia nos demuestra -subraya Marcel- que esas proclamas, incluso en el caso de que estén completamente justificadas, apenas tienen eficacia. En particular, el filósofo debe ponerse en guardia

contra la tentación de creer que su nombre, puesto al pie de una hoja de papel, puede cambiar algo. Ello no obstante, nuestro autor reconoce que en muchos casos él mismo no se consideró con derecho a rehusar su firma o se pronunció públicamente en contra de lo que él consideraba como injusticias flagrantes (13).

Ahora bien, el papel específico que corresponde al filósofo en presencia de los graves males que aquejan al mundo actual: fanatismo, violencia, peligro de aniquilación universal, etc ..., es el de "vigilante" (veilleur o vigile). La virtud fundamental del filósofo según Marcel es la de vigilancia. Se trata de "velar", es decir, de permanecer despierto, de adoptar una actitud de vigilancia. Actitud de vigilancia, en primer lugar, contra la propia tendencia al fatalismo, es decir, contra el sentimiento de que yo no puedo hacer nada, de que nada depende de mí, fatalismo que, por otra parte, puede presentarse bajo formas diversas, entre ellas el optimismo tan cómodo de los que creen que todo acabará por arreglarse, como si los acontecimientos no hubieran desmentido rotundamente esa confianza. Vigilancia también contra la actitud de desinterés hacia la política so pretexto de que en ella todo es deshonesto. Y vigilancia, sobre todo, contra la propaganda, contra cualquier propaganda y especialmente contra la ejercida por los poderes públicos, incluso en los países que no están sometidos a un régimen de dictadura. Porque la propaganda -pone de manifiesto nuestro autor- en la medida en que contribuye a alzar un grupo contra otros, coopera en pro de la guerra. Esto, aunque parezca paradójico -continúa diciendo Marcel-, puede afirmarse incluso de la propaganda pacifista (14). Así pues, la tarea esencial que incumbe al filósofo es la de estar atento a los acontecimientos y vigilar la evolución de las mentalidades (15).

Por lo demás, en presencia de los graves males del mundo contemporáneo (fanatismo, violencia, peligro de guerra nuclear), lo que se puede esperar de la filosofía, a juicio de nuestro autor, es, en primer lugar, la aportación de un diagnóstico que él pronuncia cuando subraya que la raíz de estos males reside en lo que denomina la "deshumanización" del mundo cuyas causas analiza con detalle, y, en segundo lugar, lo que puede esperarse de la filosofía es la determinación de los remedios a esta situación que, según él, se hallan en la movilización de ciertas puissances secrètes, de ciertas fuerzas espirituales que son como "irradiaciones del ser" (16).

Dentro de esta problemática de la relación entre el filósofo y la política, Marcel insiste en que, en su defensa de los valores fundamentales de verdad, justicia, humanismo y paz, el filósofo debe tener en cuenta las consecuencias de sus actos. Se trata del tema central dentro del pensamiento marceliano de la responsabilidad del filósofo.

Esta cuestión se planteó por primera vez a Marcel durante la guerra de 1914-1918 a raíz de un acontecimiento concreto, al que en su momento aludimos, que provocó su reflexión sobre este problema. Se trata de lo siguiente: uno de sus compañeros de la Sorbona, Michel Alexandre, pacifista convencido, participó en la redacción de unos panfletos derrotistas que fueron enviados al frente y que probablemente contribuyeron al desencadenamiento de los motines que tuvieron lugar tras el fracaso de la ofensiva de 16 de abril de 1917. Estos motines fueron severamente reprimidos y un número considerable de los amotinados fueron fusilados. Nuestro autor no dudaba de la pureza de las intenciones de Michel

Alexandre. Sin duda había actuado impulsado por motivos idealistas. Sin embargo, las consecuencias de su conducta habían sido desastrosas. La reflexión sobre esta trágica contradicción constituye el origen de la preocupación de Marcel por el problema de la responsabilidad del filósofo (17).

Esta cuestión de la responsabilidad del filósofo se planteó también a nuestro autor con ocasión del conflicto argelino. En principio, Marcel consideraba que el filósofo no podía abstenerse de denunciar el uso masivo de la tortura que estaba haciendo el ejército francés durante la guerra de Argelia, puesto que se trataba de un atentado contra la dignidad de la persona y contra la justicia. Pero, por otra parte, se preguntaba si descalificar públicamente a los jefes del ejército no suponía de hecho servir al enemigo y, en cierto modo, traicionar a Francia. En este caso concreto nuestro autor encontró la solución al dilema diciéndose que Francia, servida por tales medios, dejaba, de alguna manera, de ser Francia, al traicionar su vocación característica de respeto a los derechos y libertades fundamentales. Así pues, Marcel se pronunció públicamente en aquella ocasión contra el uso de la tortura, si bien se opuso a un manifiesto firmado por numerosos intelectuales que constituía, a su modo de ver, una auténtica llamada a la deserción (18).

Por lo demás, el problema de la responsabilidad del filósofo se planteó de forma especialmente aguda a nuestro autor en relación con el tema de la condena de las armas nucleares, como veremos más detenidamente en el siguiente apartado.

La insistencia de Marcel en la obligación del fi-

lósofo de comprometerse a fondo en la defensa de ciertos valores fundamentales que tienen carácter universal y que en sí son absolutos e incondicionales y, al mismo tiempo, en su responsabilidad por las consecuencias de sus actos, le aproximan -como apunta Ricoeur y el propio Marcel acepta (19)- a Max Weber con su conocida distinción entre la "ética de la convicción" y la "ética de la responsabilidad". La "ética de la convicción", tal como la caracteriza Max Weber, es absoluta e incondicional y no se pregunta por las consecuencias de las acciones. En cambio, la "ética de la responsabilidad" ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción (20).

Así, en ocasiones, el filósofo, a la hora de tomar posición respecto de determinadas situaciones políticas, puede encontrarse -pone de relieve nuestro autor- ante contradicciones insolubles en el interior mismo de su propio pensamiento. La tarea que le incumbe en cuanto filósofo es la de tomar conciencia de estas contradicciones sin pretender resolverlas dialécticamente, lo cual no constituiría más que una apariencia de solución (21). Marcel se encuentra ante una de estas contradicciones especialmente en lo que respecta al problema de la condena de las armas nucleares. Esto nos lleva al tema del filósofo y la paz que examinamos por separado en el apartado siguiente.

II.- EL FILÓSOFO Y LA PAZ.

Como en su momento apuntábamos, dos son fundamentalmente las cuestiones de índole socio-política que preocupan a nuestro autor:

- El peligro de destrucción universal en el caso de un siempre posible conflicto nuclear.

- Y el problema del fanatismo y de la violencia provocada por él.

La primera de las situaciones apuntadas exige por parte del filósofo su compromiso en favor de la paz.

En cuanto a la segunda, la actitud del filósofo debe ser la de rechazar categóricamente el fanatismo y la violencia, defendiendo a ultranza los valores de justicia, verdad y dignidad de la persona.

El presente apartado lo consagraremos al examen de la primera de las cuestiones señaladas, dedicando el siguiente a la exposición de los profundos análisis de Marcel en torno al fanatismo y a la violencia.

Pues bien, nuestro autor parte del carácter radicalmente malo de la guerra.

"Todos nosotros hemos de rechazar hoy día con horror -declaraba en su discurso sobre "El filósofo y la paz"- la idea de que la guerra tiene una fecundidad que le es propia... y eso en oposición a lo que dieron a entender, si no Hegel y Nietzsche mismos, al menos gran número de sus discípulos" (22).

A este respecto se hace necesaria una matización. En el caso de Hegel hay una clara exaltación de guerra "como elemento que da consistencia a la solidaridad interna del grupo político, aunque naturalmente a costa de los otros, de

los extranjeros" (23). Muy significativo en este sentido es el párrafo 324 de su Filosofía del Derecho donde declara expresamente que la guerra no debe ser juzgada como un mal absoluto.

"por su intermedio -escribe- la salud ética de los pueblos es mantenida en su equilibrio,... como el movimiento del viento preserva al mar de la putrefacción, en la cual lo reduciría una durable o, más aún, perpetua quietud" (24).

En el caso de Nietzsche, en cambio, lo que encontramos es una exaltación de la violencia más que una exaltación de la guerra propiamente dicha.

"Hablar en sí de lo justo y de lo injusto -escribe en La genealogía de la moral- es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente 'injusto' desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter" (25).

Lo que sí es cierto, como es bien sabido, es que tanto de Hegel como de Nietzsche se hizo una lectura nazi en sentido marcadamente belicista.

Volviendo a nuestro autor diremos que el convenci-

miento del carácter radicalmente malo de la guerra existió en él desde siempre (26). Además, su actividad al servicio de la Cruz Roja durante la Primera Guerra Mundial supuso para él la constatación directa e inmediata del dolor, del sufrimiento humano que toda guerra lleva consigo. De ahí que durante los años que precedieron a la Segunda Guerra Mundial Marcel experimentara, según él mismo confiesa, una auténtica angustia cuando veía aproximarse una nueva guerra. Ahora bien, la preocupación de nuestro autor por el problema filosófico-político de la guerra y de sus posibles consecuencias se verá acrecentada, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, según se desprende de sus dos obras inmediatamente posteriores a la guerra: Le mystère de l'Étre y Les hommes contre l'humain.

Ello es debido a que, desde muy pronto, Marcel constató el clima profundamente belicista que reina en nuestro mundo tal como éste se ha configurado tras la Segunda Guerra Mundial.

"vivimos en un mundo en guerra consigo mismo, y ese estado de guerra ha ido tan lejos -declaraba en las "Gifford Lectures"- que amenaza terminar en ... un verdadero suicidio" (27).

Este clima belicista se debe a la política de bloques y a la carrera de armamentos. A la primera se refiere nuestro autor en Le mystère de l'Étre cuando subraya que la posibilidad del suicidio, de la autodestrucción de nuestro mundo

"Está ligada a la existencia de una voluntad de poder que se presenta

bajo aspectos inconciliables que afectan caracteres ideológicos opuestos" (28).

A lo cual añade la interesante constatación de que, en realidad, la voluntad de poder conlleva siempre el enfrentamiento, la guerra. Es una necesidad que forma parte de su esencia, no un hecho contingente y en sí evitable. Así, si se reflexiona sobre las enseñanzas de la historia, es fácil darse cuenta -pone de relieve Marcel- de que las coaliciones, cuando se realizan con fines de conquista, están inevitablemente destinadas a disolverse y a transformarse en antagonismos. Por otra parte, lo cierto es que el vencedor nunca se presenta como una unión indisoluble. Siempre se trata de un grupo en cuyo seno se produce el mismo tipo de ruptura que en las coaliciones, de manera que a fin de cuentas la voluntad de poder triunfante siempre concluye en la guerra (29).

Por otra parte, en Les hommes contre l'humain Marcel constata, en el origen del clima belicista imperante, la existencia de un deseo de intimidación recíproca, de lo que él denomina "un chantaje a escala planetaria" como consecuencia del cual nos vemos encerrados en un círculo infernal: el de la carrera de armamentos del que parece imposible salir. La intimidación llevada a cabo por una de las partes con sus progresos armamentistas, no hace sino estimular los esfuerzos armamentistas de la otra. En estas circunstancias, lo de menos es quien empezó. Porque la parte que en respuesta al chantaje de la otra recurre a su vez al chantaje, de alguna forma se hace cómplice del primer chantaje y se coloca en la imposibilidad de condenarlo. El que había empezado se considera ahora en situación de legítima defensa y, de algún modo, se justifica interiormente: es en este sentido

en el que la respuesta se presenta como complicidad. Por lo demás, nuestro autor rechaza la "teoría de la disuasión" al decir que la idea de una paz duradera fundada sobre el chantaje y la intimidación mutuos es absurda desde el punto de vista psicológico y la experiencia demuestra su inviabilidad (30).

La existencia de este clima belicista generalizado se encuentra agravada por otra circunstancia que es la de las peculiares características que reviste la guerra actualmente. En efecto, a diferencia de lo que ocurría en otras épocas, hoy la guerra no se circunscribe a los combatientes, sino que afecta a poblaciones enteras sin distinción de edad ni de sexo. Además, como consecuencia del desarrollo técnico y de su puesta al servicio de la guerra (31), ésta dispone hoy de medios dotados de un enorme poder de destrucción. Los más significativos de entre ellos son las armas nucleares, pero no son los únicos -piénsese por ejemplo en las armas químicas. En estas circunstancias -declara Marcel- hoy es imposible dudar del carácter radicalmente malo de la guerra(32).

Nuestro autor insiste mucho sobre el hecho de que hoy el hombre dispone de la posibilidad de poner fin a su existencia terrestre a nivel de especie. Ello constituiría, según sus palabras, un auténtico suicidio colectivo. El suicidio que hasta ahora se presentaba sólo como una posibilidad individual se ha convertido en algo posible a escala de la humanidad en su conjunto(33).

Marcel reconoce que se trata tan sólo de una posibilidad, que, en realidad, nadie puede saber si la guerra atómica llegará o no a estallar ni, caso de que estallase, hasta dónde llegaría el alcance de su poder destructor, aun-

que en todo caso sería enorme (34). Pero el mero hecho de que esta posibilidad exista es tan grave que el filósofo no puede dejar de tomar posición al respecto. La lucha por la paz es hoy más necesaria que nunca. Pero en este punto nuestro autor se enfrenta a una contradicción interior a la que ya hemos aludido. Por un lado, no puede dejar de creer que el recurso a las armas nucleares es en sí mismo injustificable, ya que implica la violación de una interdicción a la que como cristiano se siente inclinado a atribuir un carácter incondicional. Sin embargo, como escritor responsable -declaraba en 1964 en su discurso sobre "El filósofo y la paz"- no cree tener derecho a recomendar un desarme atómico unilateral que correría el riesgo de dejar al mundo occidental sin recurso posible contra su adversario. En términos weberianos diríamos que, de alguna forma, los imperativos de la ética de la responsabilidad le llevan a recortar las exigencias de la ética de la convicción. Marcel reconoce que esta contradicción interna constituye un obstáculo en la lucha contra la paz, pero, al mismo tiempo, declara que no puede suprimirse, puesto que ninguno de los términos de la alternativa puede ser eliminado o subestimado (35).

Por otra parte, nuestro autor considera que el pacifismo no es la vía adecuada para la consecución de la paz. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque la historia demuestra que el pacifismo y la propaganda pacifista al producir el debilitamiento de quienes lo sustentan se presta inconscientemente a ser instrumento del militarismo y del imperialismo del adversario. Esta idea se planteó por primera vez a Marcel en el curso de la Primera Guerra Mundial con ocasión del incidente, al que aludíamos en el apartado anterior, de los panfletos pacifistas enviados al frente y que probablemente contribuyeron a desencadenar los motines que siguieron al fracaso de la ofensiva de 16 de

abril de 1917. Aun comulgando con el ideal de paz y fraternidad en cuyo nombre se había fomentado la rebelión, nuestro autor se preguntaba si dicha rebelión no encerraba el peligro de servir a los planes del enemigo (36). Pero fue, sobre todo, en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial cuando Marcel cobró viva conciencia de este riesgo inherente al pacifismo que pone de manifiesto en su artículo sobre "La vertu de force et la paix" publicado en 1935, oponiéndose por ello al pacifismo sustentado en esta época frente al hitlerismo por no pocos intelectuales franceses (37). Una vez más, nos encontramos ante una actitud de nuestro autor dictada por la moral de la responsabilidad. Es más, su argumentación en contra del pacifismo tal como la hemos expuesto coincide sustancialmente con la de Max Weber.

"La ética acósmica -escribe Max Weber- nos ordena 'no resistir el mal con la fuerza', pero para el político lo que tiene validez es el mandato opuesto: has de resistir el mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo" (38).

Y, en segundo lugar, Marcel considera que la propaganda pacifista no es el camino adecuado para la obtención de la paz porque, de algún modo, como toda propaganda, contribuye a alzar unos grupos contra otros y, en este sentido, coopera en pro de la guerra (39).

Ahora bien, ¿cuál es según nuestro autor la vía apropiada para la consecución de la paz y en la que, por consiguiente, debe centrarse la lucha por la paz tan necesaria en nuestro tiempo?.

Desde su punto de vista, lo deseable para la realización de la paz sería la instauración de un mundo fraterno. Este mundo fraterno tal como él lo concibe se opone al mundo presidido por el igualitarismo, por la idea de igualdad, y es que Marcel identifica un tanto apresuradamente igualitarismo con uniformismo e igualdad con uniformidad, lo cual le lleva a sostener, frente a lo que creyeron los revolucionarios franceses al establecer su famosa trilogía "Libertad, igualdad y fraternidad", que la idea de igualdad es incompatible con la fraternidad por responder una y otra a actitudes absolutamente distintas (40).

Un mundo dominado por la idea de igualdad no puede decirse que sea un mundo en paz y ello por dos razones.

En primer lugar, porque la idea de igualdad aplicada a los seres humanos es una pura abstracción y la paz no puede fundarse en abstracciones. La idea de igualdad es válida en el ámbito de las matemáticas, pero aplicarla a los seres humanos constituye una trasposición ilegítima, porque los seres, considerados en sí mismos, no pueden dar lugar a una operación algebraica que es la única que puede conferir sentido a la noción de igualdad. No es razonable decir -declara nuestro autor- ni que los hombres son iguales, ni que es de desear que lo sean algún día. Lo que sí que es igual y debe ser reconocido como igual son ciertos derechos imprescriptibles del ser humano, fundamentalmente el derecho a ser reconocido, a ser respetado, a ser tomado en consideración y a que se le permita desarrollarse conforme a sus aptitudes. Pero, a través de un sofisma -continúa diciendo Marcel- se pasa de esta igualdad evidente de ciertos derechos a la igualdad mucho menos evidente de todos los derechos y a la supuesta igualdad de los sujetos considerados en sí mismos,

constituyendo esta supuesta igualdad de todos los hombres la justificación de la igualdad de derechos. En esto consiste la ideología igualitaria o el igualitarismo propiamente dicho que es, para nuestro autor, expresión de lo que él llama "espíritu de abstracción". En cuanto tal, la ideología igualitaria es esencialmente fanatizadora y, por consiguiente, factor de guerra y de violencia (41). Precisamente, como veremos más adelante, en su esfuerzo por desentrañar las raíces de la violencia Marcel subraya la profunda conexión existente entre "espíritu de abstracción", fanatismo y violencia.

Por otra parte, nuestro autor pone de manifiesto que la afirmación de la igualdad es esencialmente egocéntrica: "yo soy igual que tú, no valgo menos que tú". El igualitarismo, el deseo de igualdad -dice- se basa en la pretensión, en el espíritu de reivindicación y, como lo han visto Nietzsche y Scheler, en la envidia y el resentimiento (42). En efecto, Nietzsche, que, como es bien sabido, es uno de los mayores críticos de la igualdad, concretamente en el capítulo de Así habló Zaratustra titulado "De las tarántulas" afirma que la predicación de la igualdad no es sino expresión del deseo de venganza de los impotentes, de los resentidos, de los envidiosos.

"Vosotros predicadores de la igualdad,
la demencia tiránica de la impotencia
es lo que en vosotros reclama a
gritos la 'igualdad' ...

Presunción amargada, envidia reprimida,
tal vez presunción y envidia de
vuestros padres: de vosotros brota
eso en forma de llama y de demencia
de la venganza" (43).

En este punto Scheler sigue fielmente a Nietzsche declarando, con notoria exageración, que el principio de la igualdad absoluta de todos los hombres característico de la ética moderna, incluyendo aquí tanto la moral burguesa como el socialismo contemporáneo, brota evidentemente del resentimiento. Bajo esta exigencia de igualdad (ya se trate de igualdad moral, económica, social, política o religiosa) se esconde el deseo de rebajar a los hombres considerados como más eminentes al nivel de los que están en el último grado de la escala. No se exige la igualdad cuando uno se siente en posesión de una fuerza o de una gracia que le permite triunfar en el ámbito que sea. Sólo el que tiene miedo de perder exige la igualdad universal (44). Esta es pues la segunda de las razones por las que Marcel ve en el principio de igualdad un enemigo de la paz. En un mundo en el que reina la pretensión no puede existir la paz. Suponiendo que lo que se llama la igualdad se pueda instaurar en alguna parte, esa igualdad no será duradera, porque cada uno de los individuos iguales intentará elevarse por encima de los demás, y de ahí surgirá un estado de tensión continua incompatible con la paz (45).

Frente a este mundo presidido por la idea de igualdad, lo deseable para la consecución de la paz sería la instauración de un mundo fraterno en el que cada uno se alegre al encontrar en sus hermanos cualidades de las que él mismo carece. La fraternidad supone pues el reconocimiento y la aceptación de la diferencia, implica que cada uno de nosotros aprenda a estimar los valores que descubre en el prójimo y cuya ausencia comprueba en sí (46). Mientras que la igualdad es egocéntrica, la fraternidad es esencialmente heterocéntrica: "Tú eres mi hermano". Y, porque te considero como mi hermano, no me preocupo en absoluto por saber si soy

o no soy igual que tú, porque no estoy crispado sobre lo que soy ni sobre lo que valgo y porque el espíritu de comparación es extraño a la conciencia fraterna (47). Pues bien, de este mundo fraterno es, según nuestro autor, del que se podría decir con toda verdad que está en paz.

Por lo demás, Marcel se apresura a subrayar que este mundo fraterno presupone cierta identidad -prefiere hablar de identidad y no de igualdad- de los derechos fundamentales, de las condiciones de la existencia social, aludiendo con ello a las condiciones económicas. Sería imposible la existencia de un mundo fraterno donde coincidiera una miseria extrema con la opulencia pregonada de forma insolente (48). Así pues, las críticas de Marcel al igualitarismo no deben inducirnos al error de creer que olvida la necesidad de luchar contra la miseria y la indigencia. Lo que ocurre es que esta lucha se impone no en nombre de la igualdad sino en nombre de la fraternidad.

Finalmente, nuestro autor pone de manifiesto que el advenimiento de un mundo absolutamente fraterno es el único fin que se puede asignar legítimamente a la historia, pero ese fin es esencialmente transhistórico. Ello no obstante, cada uno de nosotros, por modesta que sea nuestra posición, por limitado que sea nuestro horizonte -y esto es más cierto todavía para los gobernantes- puede y debe contribuir a la obra de la paz trabajando en pro del advenimiento de ese mundo fraterno, como si su instauración fuera posible en el marco de este mundo (49).

III.- LA VIOLENCIA FANATICA - SUS RAICES- SUS FOR-

MAS.

Otra de las grandes cuestiones que preocupan a

nuestro autor en el orden socio-político es el problema del fanatismo y de la violencia desencadenada por él.

En realidad, en el pensamiento de G. Marcel encontramos un rechazo de todo tipo de violencia. Ateniéndonos a la tipología establecida por el prof. Ballesteros en su trabajo sobre "La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes" (50), puede decirse que en el pensamiento de nuestro autor hay elementos que sirven de base para una condena de la explotación económica. Esta supone por parte del explotado la venta de lo inalienable de la persona y por parte del explotador la primacía concedida al dinero, al afán de lucro sobre el respeto a la dignidad de la persona, el primado del tener sobre el ser. Pues bien, como es sabido, Marcel con su concepción de "mi cuerpo" como algo que yo soy y no como algo que yo tengo, sostiene la imposibilidad por parte del hombre de disponer, de cualquier forma, de su cuerpo, dado que éste no es una pertenencia o una posesión suya. Por otra parte, postula la absoluta primacía del ser sobre el tener. Por lo demás, en su obra encontramos referencias expresas a la alienación que suponen para el hombre las condiciones miserables de existencia, a las consecuencias inhumanas que produjo el liberalismo en el plano económico y a la necesidad de combatir la miseria (51) por cuanto el hombre sólo puede acceder a la dignidad que le es propia si sus necesidades fundamentales se encuentran satisfechas. Además, como hace poco hemos visto, la fraternidad exige la lucha contra la miseria. Sólo sobre estas bases será posible la paz. Asimismo puede decirse que nuestro autor se muestra hondamente preocupado por la denominada violencia lúdica. Denuncia la profunda crisis de valores por la que atraviesa nuestro tiempo, la cual se encuentra sin duda en la raíz de este tipo de violencia. Condena la violencia en los medios de comunicación, especialmente en la televisión, por cuanto

produce el pernicioso efecto de acostumbrar al hombre a la violencia e incluso de hacérsela necesaria. Rechaza asimismo la pornografía, subrayando que ésta es algo sustancialmente unido a la violencia y se muestra preocupado por el hecho de que los grandes centros urbanos sean verdaderos núcleos de segregación de la violencia (52). Ahora bien, es a la que podemos llamar violencia colectiva o violencia fanática a la que Marcel presta, cuantitativamente al menos, mayor atención, profundizando en sus orígenes y analizando cuidadosamente sus múltiples manifestaciones. A sus consideraciones sobre esta violencia colectiva o violencia fanática dedicamos íntegramente el presente apartado de nuestro trabajo .

III. 1. Espíritu de abstracción, fanatismo y violencia.

En su esfuerzo por desentrañar las raíces de la violencia colectiva Marcel subraya la profunda conexión existente entre espíritu de abstracción, fanatismo y violencia. El espíritu de abstracción, la ideología, se encuentra en la base del fanatismo, el cual, por su parte, desemboca en la violencia.

III. 1. 1. El espíritu de abstracción, factor de guerra.

Paul Ricoeur atribuye acertadamente a la crítica del espíritu de abstracción, que es una constante en el pensamiento marceliano desde sus escritos de juventud, una posición de bisagra entre su filosofía especulativa y su pensamiento socio-político, sus juicios acerca del mundo moderno. Esta crítica del espíritu de abstracción -subraya Ricoeur- la encontramos idéntica, por un lado, en su rechazo

de las "problematizaciones" de todo tipo: de la existencia o del ser y, por otro lado, en su denuncia de los excesos de la técnica y de los crímenes del espíritu partidista (53).

Así la obstinada lucha contra el espíritu de abstracción que caracteriza toda la obra filosófica de nuestro autor ya desde sus escritos de juventud, enlaza con su rechazo de la violencia colectiva que se remonta, según él mismo narra en Les hommes contre l'humain, a la época de su infancia en que leyendo la Historia de la Revolución Francesa de Mignet experimentaba sentimientos de horror e indignación al pensar en los crímenes cometidos durante el Terror. Estos mismos sentimientos renacerían de nuevo en él muchos años después, ante los horrores del nazismo y del estalinismo y en presencia de los excesos cometidos a su juicio en la depuración de los partidarios de Vichy (54).

Ciertamente puede decirse que toda la crítica de Marcel contra la violencia colectiva y, en particular, contra la violencia totalitaria, así como contra el espíritu de abstracción y el fanatismo, se elabora bajo la presión de lo que Adorno ha llamado el "nuevo imperativo categórico" del pensamiento contemporáneo: "que Auschwitz no se repita" (55), pues sus críticas se dirigen de modo muy especial, aunque no exclusivo, contra el nazismo y contra el estalinismo, cuyo carácter condenable en ambos casos hoy nadie pone en duda. Ahora bien, como subraya el prof. Aranguren, a pesar de los graves defectos de que adolece el totalitarismo comunista, el más grave de los cuales es, precisamente, el totalitarismo, posee, ello no obstante, un valor positivo.

"¿Dónde estaríamos ahora, en punto a justicia social, si no hubiese existido, si no existiese el comunismo?. En este sen-

tido preciso, es menester declarar -dice- que el totalitarismo comunista es menos malo que el fascista ... porque, en el comunismo, la dictadura está puesta -al menos teóricamente- al servicio de la igualdad y de un humanismo racionalista ... ; en tanto que el totalitarismo fascista se funda en la desigualdad -el mito de la raza superior y las razas inferiores- y, por tanto, no en el racionalismo, sino en el biologismo" (56).

Y no podemos menos de reconocer que nuestro autor no lleva a cabo esta comparación valorativa entre totalitarismo fascista y totalitarismo comunista, debido probablemente a su rechazo, por lo demás quizá más terminológico que real, de la idea misma de igualdad.

Al tema de la conexión entre espíritu de abstracción y violencia consagra Marcel un capítulo de Les hommes contre l'humain titulado "L'esprit d'abstraction, facteur de guerre" (57).

En él nuestro autor empieza por distinguir entre abstracción y espíritu de abstracción. La abstracción es una operación mental indispensable para alcanzar un fin determinado cualquiera que sea. La psicología pone de manifiesto la vinculación interna entre abstracción y acción. Abstraer es proceder a una especie de despeje (déblayage) previo. Pero la mente debe conservar clara conciencia de las omisiones metódicas a las que ha procedido, necesarias por lo demás, para poder obtener el resultado buscado. Pero puede ocurrir que la mente, cediendo a una especie de fascinación, pierda conciencia de estas condiciones previas y se engañe sobre la

naturaleza de lo que en sí no es más que un procedimiento. El espíritu de abstracción no es separable de este error. Marcel caracteriza el espíritu de abstracción como la reducción de la realidad a una única categoría abstracta a la que arbitrariamente se le concede la primacía despreciando los restantes elementos que integran la realidad. Se trata de un atentado dirigido contra una cierta integridad de lo real. Este es el caso de la interpretación marxista del conjunto de la realidad humana a partir de los hechos económicos. Por lo demás, esta reducción lleva siempre aparejada la exaltación ficticia del elemento residual que se pretende conservar solo, tras haberle sacrificado los restantes elementos de la realidad que se definen como puras apariencias o puras superestructuras.

En segundo lugar, nuestro autor subraya que, aunque el espíritu de abstracción puede ser considerado como una especie de enfermedad de la inteligencia, la operación en que consiste no es de orden esencialmente intelectual, sino que tiene un carácter pasional. El espíritu de abstracción es de origen pasional. Por lo demás, aquí Marcel apela a los análisis de Nietzsche y, sobre todo, de Scheler que ponen de manifiesto el papel jugado por el resentimiento en tales reducciones. Toda reducción despreciativa expresada en fórmulas del tipo de "esto no es más que ..." se basa en el resentimiento, es decir en la pasión.

Este origen pasional del espíritu de abstracción permite comprender su conexión con la violencia. Debido a este trasfondo pasional, el espíritu de abstracción constituye -según nuestro autor- uno de los factores de guerra más peligrosos que existen.

En este sentido, Marcel subraya que a partir del

momento en que se pretende conseguir de mí (ya lo pretenda el Estado, o un partido, o una facción o una secta religiosa, etc...) que me comprometa en una acción de guerra contra otros seres que debo, por consiguiente, estar dispuesto a aniquilar, es de todo punto necesario que deje de tener conciencia de la realidad individual del ser que puedo verme obligado a suprimir. Para convertirlo en cabeza de turco, es indispensable reducirlo a una abstracción: será el comunista o el antifascista o el fascista, etc... El elemento del resentimiento, unido a una tendencia a la disociación nocional, conducen a esta reducción del otro a una mera abstracción, disposición esta que es la antítesis de la admiración que constituye una auténtica irrupción del todo de la persona contemplada en el todo de la persona que contempla.

Hay un segundo sentido en el que el espíritu de abstracción aparece como un factor de guerra. Ello se debe a que las abstracciones no permanecen inoperantes. Nuestro mundo -declara Marcel- es un mundo en que las abstracciones toman cuerpo, se materializan sin dejar de ser abstracciones. Las masas -continúa diciendo- constituyen el ejemplo más típico y más significativo de abstracciones que se materializan, que se convierten pragmáticamente en una fuerza, en un poder sin dejar de ser abstracciones. Lo grave es que estas abstracciones realizadas están de alguna manera preordenadas a la guerra, a la destrucción recíproca.

Marcel insiste en la diferencia existente entre el universal auténtico y las masas (58). La auténtica universalidad reside en el amor, en la fraternidad. Mientras los grupos humanos permanecen abiertos a los demás pueden ser considerados como encarnaciones de la universalidad. Si se convierten en grupos cerrados (en el sentido bergsonian), dejan de ser encarnaciones de la universalidad y se convier-

ten en masas que traicionan la universalidad y se oponen a ella. Y ¿qué duda cabe de que estos grupos cerrados en los que existe una conciencia hiperbolizada del "nous autres", del dentro, en oposición al "vous autres", al fuera, están abocados a la guerra, a la destrucción recíproca?.

Pero, sobre todo, Marcel subraya el papel desempeñado por la propaganda y por los medios de comunicación de masas (la gran prensa, la radio, el cine, más tarde la televisión) en la incitación de las masas a la violencia.

La ideología, el espíritu de abstracción aspira por naturaleza a convertirse en propaganda, esto es, en transmisión automática de fórmulas magnetizadas por la pasión, por el odio y dirigidas contra una determinada categoría de seres humanos elegidos como chivos expiatorios: los judíos, los cristianos, los franc-masones, los burgueses, etc ..., según los casos. Por lo demás, es curiosa la facilidad con que se opera la sustitución de un chivo expiatorio por otro. La propaganda es un importante instrumento al servicio del espíritu de abstracción, del fanatismo y, en definitiva, de la violencia.

Ahora bien, la propaganda se ejerce difícilmente sobre el individuo dotado de sentido crítico. En las masas encuentra, sin embargo, un terreno apropiado. Las masas son accesibles a la propaganda y por ello mismo esencialmente fanatizables.

¿A qué es debido que el hombre-masa sea accesible a la propaganda y por ello mismo fanatizable?. Esta permeabilidad es debida a dos razones: En primer lugar, el mundo de la masa, del "on", del "man" en sentido heideggeriano, es el dominio de la opinión y la opinión es lo más manipulable

que hay en el mundo. Además, como veremos más adelante, Marcel pone de relieve que es en esta esfera de la opinión donde se sitúa el fanatismo. En segundo lugar, esta permeabilidad es debida a la despersonalización del hombre-masa operada en gran parte por virtud de los llamados medios de comunicación de masas. En efecto, el hombre para pertenecer a la masa, para ser masa ha tenido que vaciarse de la realidad sustancial que estaba ligada a su singularidad inicial, o incluso al hecho de pertenecer a un pequeño grupo concreto. A este respecto, nuestro autor llama la atención sobre el papel increíblemente nefasto de la prensa, de la radio, del cine, consistente en haber pasado una especie de rulo compresor sobre esta realidad original para sustituirla por un conjunto de ideas y de imágenes sobreañadidas, carentes de raíces reales en el ser mismo del sujeto. En estas condiciones, la propaganda viene como a aportar alimento a la especie de hambre inconsciente que experimentan estos seres así despojados de su realidad propia. Crea en ellos una especie de segunda naturaleza enteramente ficticia que sólo podrá subsistir gracias a una pasión que es precisamente el fanatismo. La propaganda ejerce sobre las masas una acción electrizante, alimenta en ellas no la vida, sino la apariencia de vida tal como se manifiesta en los motines, en las revoluciones, etc... .

Por lo demás—pone de manifiesto Marcel— la acción fanatizadora de la propaganda sobre las masas se encuentra potenciada por los poderosísimos medios de comunicación de masas actualmente existentes, los cuales puestos al servicio de la ideología, del espíritu de abstracción y de la propaganda en que éste se materializa no hacen sino acrecentar su poder fanatizador. En particular, nuestro autor hace referencia al uso que de la radio hicieron Hitler y Mussolini (59).

Al subrayar la permeabilidad de las masas a la propaganda Marcel no hace sino insistir en una idea que había sido formulada con anterioridad por otros muchos autores, destacando entre ellos Le Bon y Freud (60): la idea de la sugestibilidad como una de las principales características de la masa.

Por lo demás, Marcel cita expresamente, en apoyo de su tesis de la permeabilidad de las masas a la propaganda, a Heidegger con sus consideraciones sobre el "man" (61) y a Ortega que en La rebelión de las masas escribe:

" No se trata de que el hombre masa sea tonto. Por el contrario, el actual es más listo, tiene más capacidad intelectual que el de ninguna otra época. Pero esa capacidad no le sirve de nada; en rigor, la vaga sensación de poseerla le sirve sólo para cerrarse más en sí y no usarla. De una vez para siempre consagra el surtido de tópicos, prejuicios, cabos de ideas o, simplemente, vocablos hueros que el azar ha amontonado en su interior, y con una audacia que sólo por la ingenuidad se explica, los impondrá dondequiera" (62).

En otro orden de cosas diremos que nuestro autor ve, en particular, en el principio de igualdad, en el igualitarismo una manifestación de la ideología, del espíritu de abstracción. Ello explica, desde su punto de vista, que lo que inicialmente apareció como un ideal de igualdad haya

originado la más sistemática de las violencias (63). Téngase en cuenta que esto lo escribió Marcel en plena era estalinista.

Por lo demás, nuestro autor pone de manifiesto cómo en el ámbito de la filosofía política, allí donde se trata de razonar sobre el mejor gobierno posible, los teóricos, entendiéndolo por tales quienes - a diferencia del auténtico filósofo- permanecen prisioneros de la abstracción, sustituyendo la realidad viva por algo que no es más que una caricatura, a veces ridícula, los teóricos -dice- se exponen a caer en la trampa de una ideología fanática (64). Ello se debe a la profunda conexión existente entre espíritu de abstracción y fanatismo. En efecto, el espíritu de abstracción, la ideología -pone de relieve Marcel- se encuentra en el origen del fanatismo.

III. 1. 2. El Fanatismo.

Como acabamos de ver, el espíritu de abstracción se encuentra en la raíz del fanatismo. Este a su vez desemboca en la violencia. Así pues, en nuestro seguimiento de las raíces de la violencia colectiva en el pensamiento de G. Marcel hemos de referirnos ahora a sus análisis sobre el fanatismo.

A este tema consagra nuestro autor un ensayo incluido en Les hommes contre l'humain, titulado "La conscience fanatisée" (65).

Según él mismo declara al principio de ese trabajo, su preocupación por el fanatismo en ese momento se encuentra motivada por el hecho de la presencia y de la actuación real y efectiva del fanatismo, de diversos fanatismos

en esa época. Expresamente se refiere al fanatismo estalinista, pero también al de algunos comunistas antiestalinistas y le preocupa el riesgo de un posible resurgir del nazismo en Alemania y Austria (66). En este caso, como en tantos otros, es la atención a la realidad de su tiempo la que determina la inquietud de Marcel por los grandes temas de la filosofía política.

III. 1. 2. 1. Análisis de la conciencia fanatizada.

En su ensayo sobre "La conscience fanatisée" como el propio título indica nuestro autor no se propone llevar a cabo un análisis del fanatismo en abstracto, sino de la conciencia fanatizada. Esta aparece ante todo como una alteración patológica, mórbida de la conciencia, como una especie de enfermedad. Esta alteración -subraya Marcel- no es exclusivamente subjetiva. No se trata hablando con propiedad de un estado de conciencia, sino que más bien afecta a la forma en que la conciencia se refiere a algo distinto de ella y que, por consiguiente, debe ser tenido en cuenta al analizar la conciencia fanatizada, lejos de poder ser desatendido al modo del psicólogo del pasado que precisamente no consideraba más que los estados de conciencia(67).

A continuación pasamos a exponer las conclusiones a las que llega nuestro autor como resultado de su análisis de la conciencia fanatizada.

III. 1. 2. 1. 1. El fanático no se cree tal.

Marcel observa en primer término que el fanático nunca puede reconocerse a sí mismo como tal, de manera que cuando sea acusado de fanatismo siempre tendrá el recurso de

declarar que es incomprendido o calumniado (68).

III. 1. 2. 1. 2. El fanatismo como idolatría.

En segundo lugar, el fanatismo constituye para nuestro autor una desvirtuación de lo religioso, una forma de idolatría. En la religión el objeto de la fe es el Dios trascendente e infinito. En el fanatismo, en cambio, se sustituye al Dios trascendente e infinito por un ídolo cualquiera. El Marx de El Capital visto por los comunistas fanáticos o el Hitler de Mein Kampf son los ejemplos citados por nuestro autor (69).

III. 1. 2. 1. 3. La conciencia de un "nous autres" y el líder.

Por otra parte, Marcel se plantea la cuestión de en qué consiste el poder fanatizador y de cuál es su sede.

Puede pensarse que son las ideas las que son fanatizadoras. Esto no es del todo inexacto según nuestro autor quien, por ejemplo, pone de relieve que

"les philosophies de l'immanence...
ont ... révéleé ... leur complicité
avec des idolâtries que nous som-
mes tenus de dénoncer impitoyable-
ment: idolâtrie de la race, idolâ-
trie de la classe" (70).

Pero tampoco es cierto pura y simplemente y ello por dos razones. En primer lugar, porque desde el punto de vista marceliano más que las ideas en sí mismas lo que es fanatizador es la ideología. Lo que caracteriza al ideólogo, frente al

pensador, frente al auténtico filósofo, es que sus ideas, sus opiniones, sus convicciones tienden a ejercer sobre él un ascendiente tiránico, produciéndose una auténtica alienación del sujeto. En ello, reside el principio del fanatismo. El ideólogo -declara- es uno de los tipos humanos más peligrosos que existen, porque inconscientemente se convierte en esclavo de sus ideas y esta esclavitud tiende inevitablemente a transformarse en tiranía hacia el exterior. El auténtico pensador, en cambio, está permanentemente en guardia contra esta alienación, contra esta posible petrificación de su pensamiento; éste se encuentra en todo momento sometido a revisión (71) y, en segundo término, no puede decirse sin más que las ideas son fanatizadoras, porque no toda idea puede convertirse en fanatizadora, ni siquiera aunque adopte un carácter, una influencia obsesiva (72).

Por otra parte, Marcel sostiene que en principio las grandes religiones universales no pueden ser fanatizadoras. Pero reconoce que incluso religiones auténticas en sus principios pueden fanatizarse, es decir, pueden degradarse, degenerar en idolatrías. Este ocurre cuando la voluntad de poder las corrompe, lo cual sucede desgraciadamente -declara nuestro autor- casi siempre que una iglesia se encuentra dotada de un poder temporal. Por lo demás, Marcel entiende que si el fanatismo puede llegar a infiltrarse en una religión, ello sucede en tanto en cuanto intervienen unos poderes mediadores: el Profeta, la Iglesia, que, en lugar de mantenerse como simples mediadores, son investidos por el creyente fanatizado de prerrogativas incompatibles con la debilidad propia de la criatura en cuanto tal. Así nuestro autor constata que no falta el fanatismo en los mahometanos, ni tampoco en ciertos judíos, ni en numerosos cristianos. Ahora bien, en su opinión,

"là où il y a puissance fanatisante,
il y a perversion radicale de la religion" (73).

No obstante lo dicho, el poder fanatizador reside para Marcel fundamentalmente en dos elementos: la conciencia de un "nous autres" colectivo y la existencia de lo que él denomina "un individu-foyer", es decir, de un líder.

Por lo que se refiere al primero de estos elementos, nuestro autor pone de relieve que:

"le fanatique ne peut pas être un isolé, il est au contraire parmi d'autres, entre ces autres et lui se forme ce qu'on serait assez tenté d'appeler une certaine agglutination, mais je préférerais parler d'une unité ou d'une identité de diapason. Cette unité -ou cette identité- est sentie comme lien exaltant, et tout se passe comme si le fanatisme de l'un se rallumait perpétuellement au contact du fanatisme de l'autre" (74).

El fanatismo aparece pues como un fenómeno colectivo, ligado -como ya apuntábamos antes y sobre ello insistiremos todavía más adelante- a la masa, al grupo cerrado. Por lo demás, en el último inciso del texto citado Marcel alude al mecanismo llamado del "contagio mental" que ha sido estudiado por multitud de autores en el ámbito de la psicología colectiva, destacando los análisis de Le Bon y

Freud (75).

En cuanto al líder, nuestro autor hace notar que, al menos en la inmensa mayoría de los casos, el fanático se centra no en una idea considerada en sí misma en sus caracteres abstractos, sino en "un individu-foyer qui en est en quelque façon le vecteur". En realidad, es el peligroso complejo constituido por la idea y la persona el que tiende a adquirir poder fanatizador. De ahí que exista siempre el riesgo de que la desaparición del líder determine una grave crisis, un desconcierto (désarroi) para las conciencias fanatizadas. Y el desconcierto cualquiera que sea perjudica al fanatismo, porque éste lo excluye en principio. El desconcierto aparece como aflojamiento (fléchissement) de la hipertensión en que consiste el fanatismo. Y el aflojamiento de una hipertensión corre siempre el riesgo de transformarse en ruptura o en hundimiento.

Si el líder muere y sobre todo si es asesinado (ya que, en este caso, el crimen desencadena una voluntad de venganza que no hace sino exacerbar el fanatismo) puede sobrevivir como una sombra divinizada. Pero, en todo caso, es necesario que el muerto tenga un sucesor, porque, si esta sustitución no es posible, tiende a producirse un desconcierto que por lo menos a la larga puede perjudicar al fanatismo.

Y el desconcierto sería mucho más grave en el caso de que el líder traicionara de alguna manera la idea como cuya viva encarnación se había presentado. De hecho, existe el riesgo de que esto repercuta sobre la idea misma, precisamente porque, como antes hemos visto, no es la idea la que es propiamente hablando fanatizadora, sino que, de alguna manera, la idea se confunde con el individuo (76).

III. 1. 2. 1. 4. La inseguridad del fanático.

Marcel pone de relieve que el fanatismo es una pasión cuya base se encuentra en un miedo secreto, en un no confesado sentimiento de inseguridad.

Este miedo, este sentimiento de inseguridad lleva a la agresividad, mientras que por el contrario -según se subraya en Etre et avoir- la caridad aparece ligada a la certidumbre, a la seguridad.

Por otra parte, esta inseguridad explica que el fanatismo implique siempre "un refus de mettre en question". A propósito de esta característica del fanatismo, nuestro autor analiza la esencia de esta negativa a poner en cuestión, contraponiéndola a la "volonté de non-remise en question" que es propia de la fe.

En la fe, la "volonté de non-remise en question" viene justificada, encuentra su base de validez en la trascendencia absoluta, en la infinitud del objeto de la fe, esto es, de Dios que, por definición, nos rebasa desde todos los puntos de vista y ante el cual no podemos sino reconocer nuestra nada.

En el fanatismo, en cambio, la decisión de "non-remise en question" es injustificable, ya que en él se sustituye al Dios trascendente e infinito por un ídolo. El Marx de EL Capital visto por los comunistas fanáticos o el Hitler de Mein Kampf son los dos ejemplos citados por nuestro autor.

"Ici et là -escribe- un livre est

traité comme livre saint, alors que cependant il est l'oeuvre d'une créature humaine dont rien ne nous permet de proclamer l'infailibilité".

Por lo demás, Marcel pone de relieve cómo a la negativa a poner en cuestión propia del fanatismo se opone el espíritu crítico, cuyo mayor mérito consiste en ser ante todo desfanatizador. Pero el espíritu crítico -continúa diciendo- tiende a desaparecer en nuestro mundo. Ello se debe fundamentalmente a dos factores. En primer lugar, al papel nefasto desempeñado por la creencia en el valor de la velocidad, por una cierta impaciencia que ha contribuido a alterar el ritmo mismo de la vida espiritual. En segundo lugar, una cierta filosofía de la vida, algunos de cuyos elementos se encuentran en Nietzsche, otros en Sorel, etc..., ha contribuido también a esta desvalorización del espíritu crítico (77).

III. 1. 2. 1. 5. El fanático enemigo de la verdad y de la justicia.

Marcel pone de manifiesto que todo fanatismo parece crearse alrededor de lo que él denomina un "hogar imaginario". De ahí la conexión entre fanatismo y desarraigo. En efecto, el ser humano se sitúa normalmente con relación a un conjunto de seres y también de cosas que no sólo están espacialmente próximos, sino a los que además se encuentra vinculado por un sentimiento de intimidad, del que nuestro autor dice " qu'il est en soi focalisant". Pero esta constatación real, a la vez material y espiritual, que se crea normalmente alrededor de cada ser humano está -constata Marcel- en vías de disolución en un gran número de países.

De ahí que en el mundo de hoy exista un número creciente de seres cuya conciencia está défocalisée, esto es, de seres desarraigados. Este es el caso del proletariado de las grandes ciudades y también el de numerosos intelectuales cuyo desarraigo obedece a otro tipo de causas. Estos seres desarraigados son fácilmente fanatizables, pues en ellos un "hogar imaginario" tiende a sustituir el hogar real del que carecen.

Estos hogares imaginarios pueden situarse en el espacio o en el tiempo o más bien en el espacio y en el tiempo a la vez, en un espacio y un tiempo míticos. Nuestro autor pone como ejemplos de hogares imaginarios de este tipo: 1- La Rusia idílica de los lectores de L'Humanité o la sociedad sin clases que se establecerá después de la revolución proletaria. 2- El implícito en el pretendido milenarismo de los doctrinarios hitlerianos. 3- Roma o La Meca, en el fanatismo más estrictamente religioso (78).

La relación que se crea entre la conciencia y el "hogar imaginario" es, en palabras de nuestro autor, "essentiellement tétanisante".

En primer lugar, esta relación se basa en la pretensión o en el desafío. Implica un "digan lo que digan, yo afirmo". En efecto, el fanatismo se sitúa en la esfera de la opinión en lo que ésta tiene de más impuro.

**"Le fanatisme, c'est l'opinion poussée
à son paroxysme, avec tout ce qu'elle
peut comporter d'ignorance aveuglée
sur elle -même" (79).**

Para comprender el alcance de esta afirmación he-

mos de referirnos a los análisis de Marcel sobre la opinión, incluidos en Du refus à l'invocation (80) y reiterados en Le mystère de l'Être (81).

Ante todo, nuestro autor piensa que no hay opinión más que de lo que no se conoce, pero esa falta de conocimiento no se discierne, no se confiesa. De ahí que, por ejemplo, no podamos formular una opinión sobre los seres de los que tenemos un conocimiento íntimo y a los que estamos unidos por lazos de afecto muy estrechos.

La opinión -continúa diciendo- oscila siempre -por esencia- entre dos límites, de los cuales uno es la pura y simple impresión y el otro la afirmación. Allí donde no hay más que una mera impresión, no hay una verdadera opinión. La opinión propiamente dicha implica siempre un "yo sostengo que". Por otra parte, sostener una opinión significa necesariamente sostenerla ante otro, aunque sea yo mismo, en cuanto puedo desempeñar el papel de mi propio interlocutor o adversario. Precisamente la opinión se fortalece enunciándose. Ahora bien, en la opinión se produce una transición insensible de este sostener al pretender. Así Marcel define la opinión como un parecer que tiende a convertirse en un pretender. Y esto en virtud de una irreflexión: el parecer inicial no se reconoce a sí mismo como tal y esto es lo que le permite transformarse en opinión, en pretensión. Si el parecer inicial se reconociera como tal, como simple parecer, no podría dar lugar a una afirmación, o, más exactamente, la afirmación se limitaría al parecer mismo, en cuyo caso nos mantendríamos más acá de la opinión propiamente dicha. En suma, para nuestro autor la estructura de la opinión consiste en lo siguiente: sobre la sola base de una mera impresión se formula un parecer que, al no reconocerse a sí mismo como tal, se convierte en una afirmación que pretende ser verda-

dera, corresponderse con la realidad. Lo característico de la opinión es pues la falta de base sólida de lo que se afirma. Esto es particularmente visible -según nuestro autor- en el caso de las opiniones políticas.

**"en el origen de tales opiniones hay
muy a menudo -por no decir siempre-
nada más que un parecer indistinto" (82).**

Pero ese parecer se convierte en un pretender que, en este caso, presenta un carácter de agresividad especialmente marcado. Es más, cuanto menos sólida sea la base de la opinión política que se sustenta, cuanto más desprovisto se esté de elementos de información auténtica sobre aquello de lo que se habla, mayor será la agresividad con que se defiende la propia opinión. Esto es precisamente lo que ocurre, en grado extremo, en el fánatico.

Por lo demás, el ámbito propio de la opinión es, para Marcel, el mundo de la masa, del "on", del "man" en sentido heideggeriano. En la mayor parte de los casos y, en particular, por lo que se refiere a las opiniones políticas, el "yo sostengo que ..." se reconduce a un "se" ("on"), a un "todo el mundo sabe que ...". La opinión se basa pues en una ilusión. Trato como mío lo que no es mío, lo que de alguna forma he inhalado sin darme cuenta. Pues bien, es en este mundo de la opinión y de la masa donde el fanatismo prende con la mayor facilidad.

Tras este largo inciso que hemos dedicado a los análisis marcelianos sobre la opinión, retomaremos el ensayo sobre "La conscience fanatisée" en el que se pone de relieve que, precisamente porque el fanático cree estar en posesión total de la verdad (recuérdese que la opinión es ante todo

pretensión), el fanatismo es por definición incompatible con cualquier inquietud por la verdad y como la verdad es inseparable de esta inquietud, puede afirmarse -declara nuestro autor- que el fanático es el enemigo de la verdad (83). Esto nos recuerda los conocidos versos de Machado " tu verdad no, la verdad y ven conmigo a buscarla; la tuya guárdatela" (84).

En segundo término, la relación que se establece entre la conciencia y el hogar imaginario es "essentiellement tétanisante" por cuanto esta relación no se proyecta sólo en el plano del pensamiento, sino que comporta además la voluntad de aniquilar al que ose tachar de falsedad la pretensión de posesión total de la verdad del fanático. De ahí que el fanatismo desemboque en la violencia. El fanático se cree en posesión de la verdad absoluta y por ello recurre a la violencia para eliminar a sus "enemigos" que son, en definitiva, todos los que no estén de acuerdo con él, y en los que ya no ve más que obstáculos que hay que destruir o derrotar. A tal efecto, se esfuerza por formarse de ellos una imagen lo más materializante y lo más degradante posible. Es así perfectamente comprensible que se afane por descalificar previamente por todos los medios a los que quiere exterminar. De este modo, las llamadas por Marcel "técnicas de envilecimiento" con las que se trata, a través de procedimientos físicos o psicológicos, de fomentar en el adversario un cómplice que prepara y asegura él mismo su perdición, aparecen como corolarios del fanatismo y no en absoluto como un fenómeno extraño al fanatismo que vendría a superponerse a él.

Vemos pues cómo el fanático, precisamente porque es enemigo de la verdad -en tanto en cuanto pretende detentarla en exclusiva-, practica la violencia y de este

modo se convierte también en enemigo de la justicia, y es que

"le sort de la vérité et celui de la justice -declara nuestro autor- sont liés à tel point qu'on ne peut même pas les distinguer. Comme l'ont vu de tout temps les plus grands penseurs de l'humanité, et je songe à Platon, mais aussi à Spinoza, il n'y a pas de justice possible là où la vérité n'est pas respectée" (85).

Marcel pone de manifiesto que como contrapartida de esta "tétanisation" de la conciencia, el fanático se encuentra en un estado de insensibilidad parcial; la conciencia fanatizada está como insensibilizada a todo lo que no gravita en su sentido de imantación propio, y pone el siguiente ejemplo: si se le habla a un estalinista de los millones de deportados condenados a morir de hambre o de frío a más o menos breve plazo, suponiendo que no niegue pura y simplemente el hecho, verosímelmente contestará que se trata de una penosa necesidad ligada a un período transitorio.

Esta insensibilidad parcial que nuestro autor considera como un fenómeno patológico es inseparable de una prodigiosa falta de imaginación; más bien son las dos caras de un mismo fenómeno. El estalinista en cuestión sólo puede responder de la forma señalada porque no se imagina en absoluto la realidad de la que se trata (86).

III. 1. 2. 1. 6. El fanatismo enemigo de la libertad.

Por último, Marcel pone de relieve en Etre et avoir y, sobre todo, en Le mystère de l'Etre que el fanático no es libre y ello por dos razones. En primer lugar, porque el fanático hace entrega de su autonomía al partido -obviamente, al partido en un régimen totalitario o dictatorial, pues de lo contrario no puede hablarse propiamente de fanatismo- (87), y, en segundo lugar, porque el fanático no es él mismo, sino que es un ser alienado. Hay alienación desde el momento en que hay obsesión o idea fija, es decir, cuando al diálogo interior lo sustituye una unidad por reducción, por disminución, y esto es precisamente lo que se observa en los fanáticos. Pero no se trata sólo de que el fanático no es libre, sino que además crea a su alrededor una zona en la que no es posible el diálogo, en la que no es posible la libertad. El fanático en cuanto tal deja de ser un interlocutor para no ser más que un adversario que trata lo que él llama sus ideas como armas ofensivas. En consecuencia, en presencia de un fanático es imposible que no se produzca en mí como una contracción defensiva. Como la discusión propiamente dicha se manifiesta imposible, me veo en la necesidad o bien de oponer la violencia a la violencia, o bien de rehusar el combate. El error más grave que puede reprocharse al fanatismo es el de poner a aquéllos que se le oponen en la cruel necesidad de colocarse a su vez en ese error (88).

III. 1. 2. 2. Espíritu de verdad y tolerancia contra el fanatismo.

En su trabajo sobre "La conscience fanatisée", además de estudiar los rasgos de la personalidad fanática en la forma expuesta, Marcel indica en líneas muy generales las medidas que hay que adoptar, particularmente en el campo de

la educación, para combatir el fanatismo, para evitar la fanatización de las conciencias.

Hemos visto que el fanatismo es enemigo de la verdad y, como consecuencia de ello, enemigo de la justicia. De ahí que el fanatismo sólo pueda ser combatido, desde el punto de vista de nuestro autor, en nombre de la verdad, del respeto a la verdad.

El fanatismo no puede ser combatido -subraya Marcel- en nombre de un "relativisme mou d'après lequel toutes les opinions en définitive se valent et restent d'ailleurs également en deçá d'une réalité inaccessible". El escepticismo es inoperante frente al fanatismo. El escepticismo está también en contradicción con las condiciones estructurales de la conciencia y es más que dudoso que pueda conferir la más mínima inmunidad frente al fanatismo. Es más, existencialmente hablando, cabe preguntarse si el escepticismo no prepara el terreno al fanatismo. En efecto, Marcel subraya que es de temer que el escepticismo a través de una cierta dialéctica desemboque a fin de cuentas en el fanatismo (89).

La actitud opuesta al fanatismo no es el escepticismo, sino la tolerancia. A ella consagra nuestro autor un estudio, incluido en Du refus à l'invocation, titulado "Phénoménologie et dialectique de la tolérance" (90).

En él Marcel sostiene que la tolerancia no es una realidad psicológica, sino que se sitúa en una zona fronteriza entre el sentimiento y la actitud o el comportamiento. Uno no es tolerante, sino que se muestra tolerante. Por lo demás, como luego veremos, los motivos que inspiran comportamientos a primera vista similares pueden ser muy diversos.

Por lo que se refiere a su caracterización de la tolerancia, nuestro autor subraya, en primer lugar, que la tolerancia recae sobre las manifestaciones o las expresiones de la creencia o de la opinión. En efecto, sólo hay tolerancia de lo que podría impedirse y sólo puede impedirse lo que aflora, lo que se produce (esto es, la manifestación o expresión de la creencia u opinión), a diferencia de la creencia u opinión en sí mismas que sólo tienen lugar en el fuero interno. Pero hay que admitir -continúa diciendo- que, aunque el ejercicio de la tolerancia recae sobre simples manifestaciones o expresiones, ello no obstante, a través de estas manifestaciones, se dirige a la opinión o a la creencia en sí mismas. Por ello, de alguna manera, la tolerancia es relación con los demás o con el otro en tanto que otro.

En segundo término, Marcel hace notar que la tolerancia no es una actitud pasiva. No consiste meramente en soportar, en no impedir, en no prohibir. No se trata tan sólo de no atacar a los que tienen opiniones opuestas a las mías. Es cierto que el verbo "tolerar" puede significar simplemente soportar, pero aquí se trata de algo más. La tolerancia es una actitud activa. La tolerancia implica un reconocimiento no sólo de un hecho, sino de un derecho al otro: el derecho a manifestar, a expresar opiniones o creencias. Y este reconocimiento se convierte en un acto de garantía para el otro por el cual aseguro a quienes tienen opiniones opuestas a las mías, en la medida en que esto depende de mí, una libertad completa e impido que se perturben sus reuniones, que se profanen sus ceremonias, etc... En este sentido la tolerancia es en el fondo la negación de una negación, es una contra-intolerancia. Por ello la tolerancia difícilmente se manifiesta antes que la intolerancia. La tolerancia suele aparecer precisamente como una reacción frente al fa-

natismo o la intolerancia.

Por lo demás, nuestro autor subraya cómo en este ámbito comportamientos a primera vista idénticos pueden obedecer a motivos muy diversos.

Así puede pensarse que la tolerancia es fruto del escepticismo, que si puedo adoptar una actitud de tolerancia frente al adversario es en la medida en que el vínculo que me une a mi propia opinión se ha relajado de alguna forma, en la medida en que atribuyo menos importancia a mi propia opinión, en que estoy menos seguro que ella. Pero, responde Marcel, si soy un escéptico, no puedo tomar en serio ninguna convicción. Por lo tanto, desde este punto de vista, si hay tolerancia será en un sentido adulterado, en la medida en que la tolerancia es indiferencia y nada más.

Por otra parte, el comportamiento tolerante puede fundarse en algo que va más allá de la tolerancia: la caridad. La seguridad en las propias creencias que caracteriza a la fe no excluye en modo alguno la posibilidad de mostrarse tolerante hacia quienes tienen creencias distintas. El fin que persigue el auténtico creyente es el servicio de la voluntad de Dios. Pero a dicha voluntad no se la sirve recurriendo a medios de fuerza, sino a través del amor y este amor se dirige al otro tal cual es, incluida la creencia de la que se nutre aunque sea diferente de la mía. Pero en este caso, subraya Marcel, estamos más allá de la tolerancia.

Por lo demás, nuestro autor reconoce que esta solución, válida para fundamentar la tolerancia religiosa, no es aplicable a otros ámbitos, en particular al ámbito político. En él -subraya Marcel- la tolerancia sólo puede ser

practicada dentro de unos límites. Así -declara- un jefe de Estado o un gobierno democrático no puede mostrarse tolerante frente a un partido revolucionario cuyo objetivo es la destrucción del orden democrático. Esta afirmación se comprende si se tiene en cuenta el contenido no meramente pasivo, sino activo que nuestro autor atribuye a la tolerancia: reconocer el derecho del otro a manifestar sus opiniones o creencias, garantizarle una total libertad, impedir que de cualquier modo se perturben sus actos públicos, etc... Pero -continúa Marcel- tampoco es posible asimilar pura y simplemente la difusión del estado de espíritu revolucionario a una epidemia que haya que combatir por todos los medios y con un rigor inflexible, porque en principio no puede admitirse que sea legítimo tratar a los seres humanos, incluso si los fines que persiguen nos parecen enteramente maléficos, como ratas o como mosquitos que se trata de exterminar. Con ello nuestro autor se muestra perfectamente coherente con el conjunto de su pensamiento, con su tesis de que el fin no justifica los medios, de que ningún fin justifica el recurso a determinados medios, en particular a la violencia, porque los fines son corruptibles, y con su defensa del respeto incondicionado al ser humano. Sin embargo, en el texto que estamos comentando Marcel añade una salvedad que está en contradicción con la afirmación anterior y con la orientación de todo su pensamiento socio-político al decir que

**"A tout le moins, cette assimilation
(de los revolucionarios a una epidemia que hay que combatir por cualquier medio) ne pourra être faite qu'à la dernière extrémité, là où il devient indispensable de mettre hors d'état de nuire, par quelque**

moyen que ce soit, des individus
qui poursuivent avec opiniâtreté
une besogne de pure destruction" (91).

Este inciso difícilmente comprensible en el contexto del pensamiento socio-político de nuestro autor tal vez sólo puede explicarse por la fecha de la que data: 1939, antes de la Segunda Guerra Mundial, cuando su todavía relativo desinterés por las cuestiones socio-políticas le llevaba quizá a limitarse a describir lo que él creía ser la realidad política sin preocuparse todavía de señalar las exigencias éticas a las que la política debe someterse.

Por lo demás, en El misterio de Ser (92) Marcel pone de manifiesto que la verdadera tolerancia consiste en ser capaz de comprender sin adoptar. Tolerante es quien tiene un espíritu receptivo, esto es, la facultad de acoger, pero sin ser por ello influenciado en el sentido de inconsistente. Por el contrario, los seres inconsistentes, influenciados, lejos de ser tolerantes, son los más fácilmente fanatizables. Esto es -como se recordará- lo que sucede en el caso del hombre-masa. De ahí la profunda conexión existente entre tolerancia y espíritu crítico, el cual implica una cierta "distancia" (Distanz), esto es, una especie de margen que el pensamiento debe preservar entre él y el objeto, a diferencia de aquellas personas carentes de espíritu crítico que se arrojan de cabeza hacia una idea u opinión. Esta distancia, lejos de llevar a un escepticismo paralizante, es la base del espíritu crítico y de la tolerancia.

III. 2. Formas de la violencia fanática.

Habiendo examinado las raíces de la violencia co-

lectiva que son fundamentalmente según nuestro autor el espíritu de abstracción y el fanatismo, pasamos a referirnos a las manifestaciones de dicha violencia colectiva estudiadas por Marcel.

Si como pone de relieve el prof. Ballesteros la violencia colectiva o violencia fanática presenta en nuestro tiempo dos formas fundamentales: el totalitarismo u opresión ejercida desde el poder establecido y el terrorismo o violencia practicada desde zonas ajenas al poder, pero que aspiran a detentarlo(93), puede decirse que los análisis de Marcel se refieren sobre todo a la violencia totalitaria en sus múltiples manifestaciones: los campos de concentración, la tortura, las deportaciones, los tribunales políticos, la pena de muerte. Ello se explica si se tiene en cuenta que la preocupación de nuestro autor por el problema de la violencia cristaliza después de la Segunda Guerra Mundial precisamente como una reacción frente al totalitarismo, frente a los horrores del nazismo y del estalinismo y frente a los excesos de la depuración en Francia, supuestos todos ellos de violencia ejercida desde el poder establecido. Ello no obstante, cuando más adelante el terrorismo se convirtió en uno de los más graves azotes de nuestro tiempo, Marcel se preocupó también por este problema. Su condena del terrorismo -tal como la manifiesta en una entrevista mantenida con Lera y refiriéndose en particular al problema palestino- es tajante. Sus argumentos son fundamentalmente dos. En primer lugar, que ningún fin justifica el recurso a tales procedimientos que desacreditan la causa a la que sirven como medios. El fin no justifica los medios -declara- pues, contra lo que suele argüirse, los fines son corruptibles. En segundo lugar, admitir el derecho a la violencia -dice- implica una contradicción. Sería como decir que existe el derecho de violar el derecho, puesto que Marcel

concibe el derecho -si no el derecho que es, por lo menos el derecho que debe ser- como no violencia (94).

Sin perjuicio de esta atención al problema del terrorismo, sus más interesantes análisis son los relativos a la descripción y crítica de la violencia totalitaria y son los que vamos a exponer con detenimiento.

La violencia totalitaria en sus diversas manifestaciones implica en todos los casos según nuestro autor una negación del reconocimiento por parte del tirano a sus víctimas. Naturalmente "el tirano" puede ser o bien un individuo determinado o bien un grupo, cuyos participantes, por lo demás, no siempre pueden precisarse. En toda persona existe como una exigencia profunda lo que Marcel llama "voluntad de reconocimiento", esto es, la voluntad de ser reconocido, la cual queda lastimada cada vez que un ser humano es humillado. Esto -pone de relieve nuestro autor- lo ha visto mejor que nadie Dostoievski, el cual no sólo expresa maravillosamente la herida secreta del que sufre la humillación, sino también la forma en que esta herida puede infectarse hasta el punto de convertirse en una amenaza para otros (95).

Así pues, la violencia totalitaria descansa sobre un profundo desprecio de la persona.

**"à partir du moment -declara Marcel-
où l'insignifiance de l'individu
est proclamée, la voie est frayée
à toutes les tyrannies" (96).**

Correlativamente con este desprecio del individuo, la violencia totalitaria aparece ligada a una divinización de la sociedad constitutiva de una auténtica idolatría.

"Los estados totalitarios o amenazados por el totalitarismo -declara nuestro autor- divinizan literalmente a la sociedad en su forma más cerrada" (97).

En este sentido, el prof. Elías Díaz ha puesto de relieve entre nosotros cómo la sustanciación de lo colectivo llevada a cabo por las corrientes filosóficas transpersonalistas se convierte, en algunos casos independientemente de la intención subjetiva de sus autores, en la base ideológica de los Estados totalitarios reales e históricos (98).

Nuestro autor vincula asimismo la violencia totalitaria al historicismo -esto es, a aquellas corrientes filosóficas que creen que la salvación puede alcanzarse en el universo temporal-, subrayando la profunda complicidad existente entre las corrientes historicistas y la divinización de lo colectivo.

En efecto, la idea de un "sentido de la historia" sirve para justificar la violencia fanática en general y la totalitaria en particular, porque, llevada al extremo, la idea de un sentido de la historia hace que se considere necesario reducir por la fuerza, si los medios de persuasión resultan insuficientes, a los que pretendan resistirse a ese supuesto sentido de la historia. Así, en los países totalitarios se sacrifica a las personas en aras de un porvenir glorioso, que no será el del individuo, sino el de la especie o el de tal sociedad divinizada: la Alemania nazi o la Rusia soviética; se justifica el sacrificio de generaciones enteras para asegurar la instauración de una sociedad justa, el advenimiento de una nueva humanidad (99).

En parecido sentido, Bobbio subraya la conexión del historicismo con la justificación de la guerra.

"I giusnaturalisti avevano creduto di poter giudicare la guerra; ma di fronte ad un fenomeno che sembra sfuggire ad ogni valutazione morale, entrano in campo i filosofi della storia che non giudicano la guerra: la giustificano" (100).

Marcel se sitúa manifiestamente en contra del historicismo. Ante todo, la idea de que la historia progresa necesariamente hacia un cumplimiento, hacia una plenitud que presenta un carácter intrahistórico, idea que no es -subraya- sino la trasposición laica de una idea mística en sus orígenes: la de la parusía, le parece inaceptable (101).

Además nuestro autor pone de relieve que ese poder que se atribuye a la historia divinizada, canonizada, absolutizada y al sentido de la historia, de hecho pertenece no a la historia que no es en realidad más que una entidad, sino a unos hombres que no son más que tiranos y criminales y que se presentan como agentes de ejecución de esa extraña y difusa divinidad. Pero ¿quién les confiere esta investidura?. No puede decirse que es la propia historia quien se la otorga, porque la historia no es más que una abstracción. Tampoco se puede hablar aquí de un consenso efectivo. Lo cierto es que una minoría activa, un pequeño número de fanáticos, desprovistos de escrúpulos, se autodeclaran portadores del sentido de la historia y, gracias a la propaganda y al terror, ejercen un poder magnético sobre una masa amorfa, deprimida por la miseria, corroída por las divisiones intestinas, etc ... Basta para darse cuenta de

ello -declara nuestro autor- con recordar lo que fueron los inicios del nazismo o lo que representaban los bolcheviques al comienzo de la revolución rusa (102).

Pero, sobre todo, en nombre de un humanismo que afirma el carácter sagrado de la persona, Marcel opone un categórico rechazo a este historicismo con el que se pretende justificar la opresión del individuo.

"Un porvenir humano edificado sobre el deliberado exterminio de millones de individuos -declaraba en las "Gifford Lectures"- no puede menos que estar corrompido en sus mismos principios y debemos rechazarlo con todo nuestro ser" (103).

Y, en Filosofía para un tiempo de crisis, leemos que

"es una herejía... esta creencia en un hombre futuro que una pretendida élite se encargaría de hacer venir al mundo, sin importarle el sufrimiento de los hombres existentes a los que sacrifica sin escrupulo a este ídolo" (104).

El rechazo de estos excesos exige hacer frente a la idolatría de la historia, oponiéndose a todos aquéllos que pretenden orientar su vida en función de un pretendido sentido de la historia y comprometerse en cambio en una lucha sin descanso por el hombre y por la dignidad humana (105).

III. 2. 1. Las técnicas de envilecimiento en sentido estricto.

Por lo que se refiere a las formas concretas que puede revestir la violencia totalitaria, Marcel acuña la categoría de las llamadas por él "técnicas de envilecimiento" ("techniques d'avilissement") basándose fundamentalmente en las que de modo masivo y sistemático habían sido aplicadas por los nazis, en particular en los campos de concentración. Además, nuestro autor distingue entre técnicas de envilecimiento en sentido estricto y propaganda, la cual constituye también una manifestación de la violencia totalitaria cuya similitud con las técnicas de envilecimiento subraya, aunque las técnicas de envilecimiento en sentido estricto presenten un carácter más ostensiblemente monstruoso. Por otra parte, Marcel analiza también como una forma de violencia totalitaria la falta de garantías en los procesos de tipo político, refiriéndose en particular al caso más directamente conocido por él: el de la depuración de los colaboracionistas en Francia, pero también a los procesos instruidos en los países del Este, al proceso de Burgos en España, etc... .

Nuestro autor caracteriza las técnicas de envilecimiento en sentido estricto como el conjunto de procedimientos deliberadamente puestos en práctica con el objeto de envilecer, de degradar ante sus propios ojos, a los individuos pertenecientes a una determinada categoría. Se trata de atacar y destruir en estos seres el respeto que puedan tener de sí mismos y de transformarlos poco a poco en un desecho que se ve y, sobre todo, que se siente a sí mismo como tal y que no puede más que desesperar no sólo intelectualmente, sino vitalmente de sí mismo.

Ahora bien, ¿cuáles son los motivos por los que el

opresor se propone despojar al oprimido del respeto de sí mismo?. En primer lugar, porque ésta es la única forma de tenerlo a su merced. Se trata de transformar al individuo en un simple instrumento que de ninguna manera pueda oponerse a los fines perseguidos por el opresor, pero, precisamente, mientras un ser conserva el respeto de sí mismo, la conciencia de su valor, no se deja reducir a la condición de instrumento y sigue siendo capaz de reacciones sino peligrosas, cuando menos molestas. Se trata pues, a través de procedimientos físicos o psicológicos, de fomentar en el adversario un cómplice que prepara y asegura él mismo su perdición. En segundo lugar, degradando a su víctima el perseguidor-refuerza el sentimiento de su superioridad, esforzándose por creer que el otro era ya virtualmente el desecho en que se ha convertido y que por consiguiente era justo tratarlo en la forma en que se le ha tratado. Por último, Marcel llama la atención sobre el placer comparable al de la profanación que experimenta el opresor al aplicar las técnicas de envilecimiento a sus víctimas, y es que, en realidad, éstas constituyen para nuestro autor una auténtica profanación en cuanto que suponen atentar contra lo que hay de sagrado en el ser humano (106).

Como antes hemos dicho, al hablar de técnicas de envilecimiento Marcel se refiere ante todo a las empleadas de forma masiva y sistemática por los nazis, en particular, en los campos de concentración. En efecto, la lectura de diversos testimonios de supervivientes de dichos campos le llevó a darse cuenta de que en ellos los nazis no se habían limitado a torturar y a matar a sus víctimas, sino que además se habían esforzado por envilecerlas hasta el punto de hacerles sentir horror y desprecio de sí mismas y de su entorno. En su ensayo consagrado a "Les techniques d'avilissement" nuestro autor destaca tres modalidades

distintas de técnicas de envilecimiento de las que los nazis hicieron uso en los campos de concentración. En primer término -subraya- en ellos se sometía a los prisioneros a unas condiciones materiales de vida tan abyectas que se veían abocados a contraer hábitos bestiales. En segundo lugar, se trataba de degradar a los prisioneros de una forma más sutil, fomentando entre ellos el resentimiento, la sospecha mutua, el espionaje recíproco, envenenando, en suma, las relaciones humanas para que el otro, en vez de aparecer como un camarada, como un hermano, se convirtiera en un enemigo. Por último las vejaciones inútiles, tales como la obligación de llevar la estrella y las demás disposiciones anejas, a las que se sometía a los prisioneros judíos constituyen un tercer ejemplo de técnicas de envilecimiento (107).

Por otra parte, dentro de las llamadas técnicas de envilecimiento Marcel incluye todas aquellas técnicas (tortura física, ingestión de drogas, chantaje, manipulaciones psicológicas, etc...) destinadas a obtener de una persona declaraciones o confesiones falsas. Como hemos visto, lo característico de las técnicas de envilecimiento es que, a través de ellas, el opresor pretende despojar al oprimido de todo respeto de sí mismo, con el propósito de transformarlo en un simple instrumento que de ninguna manera pueda oponerse a los fines perseguidos por el opresor. Pues bien, éste es también el sentido de todas aquellas técnicas cuyo objeto es la obtención de falsas declaraciones de una persona. De ahí que se incluyan dentro de las técnicas de envilecimiento. Estas técnicas colocan a la persona en una situación tal que pierde el poder, el control sobre sí misma, tal que está literalmente fuera de sí, hasta el punto de poder renegar de actos en los que había puesto toda su alma o, por el contrario, acusarse de otros actos que

realmente no ha cometido. Pues bien, esas confesiones no verdaderas están destinadas, precisamente, a quebrar interiormente al que ayer todavía representaba un adversario y al cual se trata de convertir en instrumento, de modo que ya no pueda oponer resistencia alguna a la voluntad del tirano. Es más, de lo que se trata es de suprimir toda interioridad. Del mismo modo que se vacía una concha de su contenido, así se procede con la víctima, de manera que ulteriormente pueda ser "rellenada" por la propia voluntad del poderoso. A través de estas técnicas se priva a la víctima del respeto de sí mismo y se le convierte en un instrumento, porque

"matar en un ser el sentido de la verdad -escribe nuestro autor- supone atacar directamente a su autorrespeto" (108).

El hombre que bajo la acción de la tortura o del chantaje se ha visto constreñido a mentir, está como dissociado de sí mismo, ha sido despojado de esa especie de conformidad entre lo que es y lo que dice que constituye la base de la consideración que puede tener hacia sí mismo. El torturador ha convertido a su víctima en un esclavo, no sólo materialmente, sino moralmente. El hombre que ha traicionado la verdad, no ya la verdad en abstracto sino su propia verdad, ya no puede ser un hombre libre, sino que está moralmente alienado (109).

Así pues, Marcel considera la tortura como una manifestación de la violencia totalitaria y sostiene que el recurso a ella por parte de las fuerzas del orden es ilegítimo en todo caso, independientemente del juicio que merezcan las actividades de la víctima (110).

Por lo demás, como se recordará, nuestro autor fue una de las primeras personas en denunciar el escándalo del internamiento de intelectuales en clínicas psiquiátricas en la Unión Soviética. Esta práctica puede sin duda incluirse dentro de la categoría de las técnicas de envilecimiento tal como él la perfila.

Tras haber expuesto los ejemplos concretos de técnicas de envilecimiento analizados por Marcel, hemos de referirnos a la tendencia a la generalización de las mismas subrayada también por nuestro autor. A partir del momento en que las técnicas de envilecimiento se ponen en práctica por primera vez, su empleo tiende inevitablemente a generalizarse y ello por dos razones: En primer lugar, la tentación nace aquí de la facilidad misma. Desde el momento en que se tiene conocimiento de un procedimiento que permite reducir al adversario a un desecho, a un instrumento en nuestro poder, es muy difícil resistir a la tentación de utilizarlo. En segundo lugar, tiende a producirse lo que Marcel califica como un auténtico "contagio" de las víctimas que da lugar a una dinámica de represalias y contra-represalias en cuya virtud, si el juego de las vicisitudes históricas pone algún día a los verdugos a merced de sus víctimas, éstas tienden inevitablemente a tratar a aquéllos como ellas mismas fueron tratadas con anterioridad (111).

Por lo demás, nuestro autor subraya que el recurso a las técnicas de envilecimiento sólo es posible en un mundo en que los valores universales, el bien, la verdad, considerados no ya en sí mismos, sino en cuanto confieren a la existencia humana su dignidad propia, son sistemáticamente pisoteados, en un mundo en el que el hombre ya no es visto como un ser creado a imagen de Dios y en el que, por consiguiente se niega radicalmente el carácter sagrado del ser

humano (112). Marcel pone de manifiesto la conexión de las técnicas de envilecimiento con la concepción materialista del hombre. A través de ellas, el materialismo se ha revelado capaz de crear un mundo que advera sus postulados. Un ser humano que ha sufrido cierto tipo de manipulaciones parece no ser más que una cosa. Esto demuestra hasta qué punto el hombre depende de la idea que tiene de sí mismo y que esta idea no puede degradarse sin convertirse al mismo tiempo en degradante. Esta es para nuestro autor la más poderosa de las razones para condenar el materialismo, en cuanto reduccionismo que ve al hombre como pura materia (113).

III. 2. 2. La propaganda.

Por lo que se refiere a la propaganda, Marcel distingue entre la que podemos llamar propaganda de partido y la propaganda de Estado.

La primera consiste en el conjunto de medios de persuasión puestos en práctica para reclutar adeptos para una empresa o un partido determinados.

La propaganda de Estado, que es en la que se centran los análisis de nuestro autor y la que constituye una manifestación de la violencia totalitaria, aparece allí donde el Estado mismo tiende a comportarse como partido. Es el instrumento del que se sirven las dictaduras basadas en el partido único. Esta propaganda de Estado es mucho más peligrosa que la anterior.

Aunque la propaganda no puede ser clasificada dentro de las técnicas de envilecimiento, Marcel subraya la afinidad de la propaganda de Estado con las técnicas de envilecimiento.

En efecto, aunque no sea éste el objeto que deliberadamente persigan los dirigentes de la propaganda, ésta no puede de hecho sino envilecer a aquéllos sobre quienes se ejerce, dado que su fin es el de reducir a los hombres a una condición tal que pierdan toda capacidad de reacción individual.

Por otra parte, la propaganda al igual que las técnicas de envilecimiento supone un profundo desprecio del hombre, si bien en el caso de la propaganda este desprecio presenta un carácter más sutil. Toda propaganda implica la pretensión de manipular las conciencias y en este sentido supone un cínico desconocimiento de la ordenación de las conciencias a la verdad (114).

En esta línea y sobre la base de los testimonios concordantes recogidos sobre el particular, Marcel interpreta las sublevaciones que tuvieron lugar, primero en Polonia y después en Hungría, en 1956 en el sentido de que estos alzamientos se habían llevado a cabo, sobre todo, contra las mentiras acumuladas por los gobiernos respectivos y por la prensa oficial. Porque estas mentiras no pudieron menos de ser sentidas como una ofensa por aquéllos que estaban obligados a aceptarlas día tras día. Fue a partir del momento en que tomaron conciencia del estado de degradación al que con estas mentiras pretendían reducirles los opresores, cuando se rebelaron. En uno y otro caso -continúa diciendo- una población se alzaba contra la mentira en nombre de esa exigencia profunda de la que hablábamos antes que es la voluntad de ser reconocido, de ser respetado, de no ser humillado(115).

Por lo demás, nuestro autor subraya que esta

propaganda engañosa de los Estados totalitarios no sólo envilece a sus destinatarios, sino también a los encargados de propagarla. El propagandista acaba negando la existencia de la verdad, el sentido de la verdad tiende a borrarse en él y un ser al que falta el sentido de la verdad es un ser degradado moralmente (116).

Por otra parte, Marcel llama la atención sobre la inevitable conexión que existe entre la propaganda y las técnicas de envilecimiento. Frente a aquéllos que se niegan a dejarse adoctrinar y que son, por consiguiente, adversarios que se trata de reducir por todos los medios, se adoptan las medidas más rigurosas e inhumanas (117).

Por último, nos referiremos a la vinculación entre progreso técnico y propaganda sobre la que también insiste nuestro autor. Los progresos de la técnica, concretamente los medios técnicos de difusión, favorecen la manipulación de la opinión a través de la propaganda. En Les hommes contre l'humain Marcel se refiere en particular a la radio. De ella dice que, de alguna manera, supone la usurpación por parte del hombre de una prerrogativa que aparece como una analogía caricaturesca de la omnipresencia divina y, desgraciadamente, la experiencia demuestra -continúa diciendo- que este privilegio, lejos de ponerse al servicio de una voluntad de universalidad auténtica, tiende a ponerse al servicio de la propaganda fanática e imperialista, como sucedió en los casos de Hitler y Mussolini. Por otra parte, en un mundo dominado por la técnica, la propaganda encuentra las mayores facilidades para imponer sus engaños, porque en semejante mundo la verdad como tal se halla desvalorizada y porque en él es cada vez menos probable que el individuo encuentre en sí los recursos necesarios para resistir a la seducción de la propaganda, de la publicidad, etc ... (118).

III. 2. 3. La ausencia de garantías en los procesos políticos.

Otra manifestación de la violencia totalitaria sobre la que Marcel ejerce su atención es la falta de garantías en los procesos de tipo político.

Así, como es bien sabido, denunció la forma en que fue llevada a cabo en Francia la depuración de colaboracionistas tras la Liberación, por entender que en ella se estaba faltando a la justicia y ello, entre otras razones, por la falta de garantías en los juicios. En concreto, le parecía inadmisibile la constitución de tribunales de excepción y el hecho de que los jueces fueran a menudo reclutados entre las víctimas lo que indudablemente comprometía su imparcialidad (119).

Asimismo denunció la falta de garantías en los procesos políticos seguidos en los países del Este (120).

También siguió con profunda preocupación el proceso de Burgos, condenando la forma en que fue llevado a cabo(121).

Notas del capítulo sexto.

- 1) Cfr. **Dos discursos y ...**, p.23.
- 2) Sobre el ser en situación, cfr. **RI**, pp.111-124 y **MS**, pp. 19-20, 127-130 y 136-139. Sobre la concepción del hombre como ser en el mundo, ver también supra, apartado II. 2 in fine del capítulo cuarto.
- 3) Cfr. **DS**, p.99.
- 4) Cfr. **HCH**, pp.79-83 y **MS**, pp.44 y 340-341.
- 5) Cfr. **FTC**, p.50; **ECE**, pp.223-224 y 228 y **ERM**, pp.107-109.
- 6) Cfr. **FTC**, pp.45-46.
- 7) Cfr. **DS**, p.100.
- 8) Vide **ECE**, p.228. Ver también **FTC**, p.53.
- 9) Cfr. **HCH**, pp.83-85 y **Dos discursos y ...**, pp.22-24 y 30-31.
- 10) Vide **HCH**, pp.85 in fine-86.
- 11) Vide **ECE**, p.227. En general sobre la obligación del filósofo de comprometerse allí donde los valores fundamentales se encuentran en peligro, cfr. **HCH**, pp.85-87; **MS**, pp.339-341; **Dos discursos y ...**, p.23 y **ERM**, pp.107-108.
- 12) Cfr. **MS**, p.339 y **FTC**, pp.53 in fine-54.

- 13) Cfr. **Dos discursos y ...**, pp.22,24 y 26-27 y **ECE**, pp. 227-228.
- 14) Cfr. **Dos discursos y ...**, pp.24 in fine-26.
- 15) Cfr. **ERM**, pp.110 in fine-111.
- 16) Cfr. **FTC**, pp.33 in fine-34.
- 17) Cfr. **En busca de ...**, pp.52-53; **DH**, pp.79-86; **MARCEL, G.**, **Paix sur la terre. Deux discours. Une tragédie**, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, "avant-propos", pp.10-13 y **ECE**, pp.115-117. Ver también supra, capítulo segundo, apartado I.2 in fine.
- 18) Cfr. **FTC**, pp.46-47.
- 19) Cfr. **ERM**, pp.109-110.
- 20) Cfr. **WEBER, Max**, **El político y el científico**, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1972 (3ª), pp.160-179.
- 21) Cfr. **ECE**, p.150.
- 22) Vide **Dos discursos y ...**, pp.17 in fine-18.
- 23) Vide **BALLESTEROS, J.**, **Sobre el sentido del Derecho**, Madrid, Tecnos, 1984, pp.36 in fine-37.
- 24) Vide **HEGEL, G.W.F.**, **Filosofía del Derecho**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, parágrafo 324.

- 25) Vide NIETZSCHE, Friedrich, **La genealogía de la moral**, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972, tratado segundo, 11, pp.86-87.
- 26) Cfr. **ECE**, p.56.
- 27) Vide **MS**, p.32.
- 28) Vide **MS**, p.33.
- 29) Cfr. **MS**, pp.33-34.
- 30) Cfr. **HCH**, pp.60-61.
- 31) En el capítulo siguiente, cuando expongamos su crítica de la civilización tecnocrática veremos que, según nuestro autor, uno de los riesgos inherentes a la técnica es precisamente el peligro de que se ponga al servicio del poder y, en definitiva, de la guerra, como de hecho ha ocurrido y ocurre en nuestros días.
- 32) Cfr. **HCH**, pp.62-63 y **Dos discursos y ...**, pp.17-18.
- 33) Cfr. **HCH**, pp.17-18, 59, 67, 83 y 173; **MS**, pp.32-33 y 340-341 y **FTC**, pp.51-52.
- 34) Cfr. **FTC**, pp.197-198 y 209.
- 35) Cfr. **Dos discursos y ...**, pp.28-31 y **FTC**, pp.51-54.
- 36) Cfr. **En busca de ...**, pp.52-53.
- 37) Ver supra, capítulo tercero, apartado I, en particular nota 16 del capítulo tercero.

- 38) Vide WEBER, M., *op. cit.*, p.162.
- 39) Cfr. *Dos discursos y ...*, p.26.
- 40) Cfr. HCH, pp.154-155; MS, pp.39 in fine-40; DH, pp.172-173 y ECE, p.244.
- 41) Cfr. HCH, pp.7-9, 119-120 y 155; DH, pp.172 in fine-173; *Dos discursos y ...*, pp.19-21; ECE, p.290 y MARCEL, G., "Opinion et liberté", en PM4, pp.56 in fine 57.
- 42) Cfr. HCH, pp.27-29 y 154-155; DH, p.172; FTC, p.56 y ECE p.244.
- 43) Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp.151-154. La cita está tomada de la p.152.
- 44) Cfr. SCHELER, Max, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1970, pp.148-149 y *passim*.
- 45) Cfr. *Dos discursos y ...*, pp.20-21.
- 46) Cfr. *Ibid.*, pp.20-21.
- 47) Cfr. HCH, pp.154-156; DH, p.173 y ECE, p.244.
- 48) Cfr. *Dos discursos y ...*, p. 21.
- 49) Cfr. *Ibid.*, pp.21 y 32.
- 50) Cfr. BALLESTEROS, J., "La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes", en AA.VV., *Ética y política en la sociedad*

democrática, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, pp.265-315 pas
sim.

Una interesante tipología de la violencia es la establecida por Galtung quien distingue entre violencia directa, que es la violencia activa y repentina, corporal o psicológica y la violencia estructural, que es una violencia pasiva y que constituye un estado permanente, dentro de la cual incluye la miseria, la represión y la alienación (Cfr. GALTUNG, Johan, "La contribution spécifique des recherches sur la paix à l'étude des causes de la violence: typologies", en AA.VV. , **La violence et ses causes**, Paris, PUF, 1980,pp.85-99 passim). Todos estos tipos de violencia son condenados por Marcel, pero, cuantitativamente, sus análisis más abundantes son los relativos a la violencia directa y a la represión.

51) Cfr. DS,pp.70-75;HP,pp.17-19 y 25 y **Dos discursos y...**, p. 21.

La crítica a la enajenación como basada en el primado del tener se encuentra ya en M.Hess (Cfr.MARX, Karl, **Manuscritos: economía y filosofía**, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1969(2ª), p. 148).

52) Cfr. AA.VV., **Diálogos sobre la violencia**, a cargo de Angel Mª de Lera, Barcelona, Plaza y Janés, 1974, pp.46-48.

53) Cfr. ERM, pp.102 in fine-103.

54) Cfr. HCH, pp.7-9.

55) ADORNO, Theodor W., **Dialéctica negativa**, trad. de José Mª Ripalda, Madrid, Taurus, 1975, p.365.

56) Cfr. LOPEZ ARANGUREN, José-Luis, **Ética y política**, Madrid, Guadarrama, 1963, pp.279-281. La cita está tomada de las pp.279 in fine-280.

El indiscutible carácter totalitario del nazismo es algo comúnmente reconocido. En el ámbito del pensamiento español ha sido subrayado y analizado en profundidad por el prof. Elías DIAZ en su trabajo "Sustanciación de lo colectivo y Estados totalitarios", **AFD**, T.VIII (1961), pp.79 y 104-118 y en su libro **Estado de Derecho y sociedad democrática**, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1966, pp.53-64.

Por lo que respecta a la crítica del estalinismo desde la órbita marxista, buena prueba de ella es el ensayo de Lucio Colletti "La cuestión de Stalin" en el que subraya el carácter totalitario del régimen estaliniano y su masivo recurso a la violencia, concluyendo además que: "la Rusia estaliniana y post-estaliniana constituye un largo lapso de tiempo caracterizado por el estancamiento en el proceso de transformación de la sociedad burguesa en socialista, una pausa repugnante y que puede ser el exordio y la primera fase de una nueva sociedad explotadora" (Cfr. COLLETTI, L., "La cuestión de Stalin", en **La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía**, trad. de Francisco Fernández Buey y Angels Martínez Castells, Barcelona, Anagrama, 1977, pp.9-43 *passim*. La cita está tomada de la p. 42). Otra crítica del estalinismo desde una perspectiva marxista la encontramos en la obra de Claude LEFORT, **Un homme en trop. Réflexions sur "L'Archipel du Goulag"**, Paris, éditions du seuil, 1976, *passim*. En la misma línea, José Enrique Rodríguez Ibáñez declara que: "El Gulag no está contenido en la teoría marxista, naturalmente, pero sí en la lectura totalitaria... de la misma", la cual supo-

ne la degeneración del marxismo (Vide RODRIGUEZ-IBÁÑEZ, José-Enrique, "Fragmentos sobre el terrorismo", en AA. VV., **Terrorismo y sociedad democrática**, Madrid, Akal, 1982, p. 45).

57) Cfr. HCH, pp.114-121.

58) Cfr. HCH, pp.12-14 y MS, pp.276 y 344-345.

59) Cfr. HCH, pp.13-14, 44-45, 104-106 y 167 y MS, p.276.

60) Cfr. LE BON, Gustave, **Psicología de las masas**, trad. de Alfredo Guerra Miralles, Madrid, Morata, 1983, pp.31-43. (La primera edición francesa de esta obra fue publicada en 1895). Y FREUD, Sigmund, **Psicología de las masas y análisis del yo** (1920-1921), en **Obras completas**, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca nueva, 1973, T. III, pp.2563-2610 passim.

61) Cfr. HEIDEGGER, M. **El ser y el tiempo**, trad. de José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1951, parágrafos 27 (pp.146-151) y 35 (pp.193-197).

62) Vide ORTEGA Y GASSET, José, **La rebelión de las masas**, en **Obras completas de José Ortega y Gasset**, T. IV, Madrid, Revista de Occidente, 1947, p.187.

63) Cfr. HCH, pp.119 in fine-121 y 156.

64) Cfr. FTC, p.153.

65) MARCEL, Gabriel, "La conscience fanatisée", en HCH, pp. 100-113.

66) Cfr. HCH, p.100.

67) Cfr. HCH, pp.100-101.

68) Cfr. HCH, p.102.

69) Cfr. HCH, pp. 103 y 106-107.

70) Vide HCH, p.23.

71) Cfr. EA, p.242.

72) Cfr. HCH, p.102.

73) Cfr. HCH, pp.23, 100, 103 y 107. La cita está tomada de la p.103.

74) Vide HCH, p.103.

El "nous autres" que condena Marcel reviste un significado esencialmente diferente e incluso opuesto al del "Nous" en la concepción transpersonalista de G. Gurvitch (Cfr. GURVITCH, Georges, *L'Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVIIème siècle jusqu'à la fin du XIXème siècle*, Paris, Sirey, 1932, p. 10 nota). Transpersonalismo peculiar por lo demás el de Gurvitch en cuanto, lejos de conducir al totalitarismo, sirve de fundamento a una concepción política profundamente democrática. En efecto, el "nous autres" que Marcel condena es el caldo de cultivo del fanatismo y se caracteriza por hallarse en una situación de tensión respecto del exterior, del "vous autres". En cambio, el "Nous" de Gurvitch encarna el ideal moral de cooperación en el seno de cada grupo social, pero con apertura a la integración en otros gru

pos más amplios y en última instancia en la comunidad internacional. En suma, el "nous autres" que Marcel denuncia encarna la "sociedad cerrada", frente al "Nous", de Gurvitch que aparece como un claro exponente de la "sociedad abierta".

- 75) Cfr. LE BON, G., *op. cit.*, pp.31 y 94-96 y FREUD, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*, *cit.*, pp. 2563-2610 *passim*.
- 76) Cfr. HCH, pp.103-104 y 108.
- 77) Cfr. EA, pp.161-162 y nota 1 de la p. 162 y HCH, pp. 106-108. La cita está tomada de HCH, p.107.
- 78) Cfr. HCH, pp.109-110.
- 79) Vide HCH, p.111.
- 80) Cfr. RI, pp.160-167.
- 81) Cfr. MS, pp.258-260.
- 82) Vide MS, p.259.
- 83) Cfr. HCH, p.112.
- 84) MACHADO, Antonio, "Proverbios y Cantares" a José Ortega y Gasset, en *Obras. Poesía y Prosa*, ed. revisada por Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre, Buenos Aires, Losada, 1973(2ª), p.286.
- 85) Cfr. HCH, pp.111-112. La cita está tomada de la p.112.

- 86) Cfr. HCH, pp.108-109.
- 87) Cfr. MS, pp.141-143.
- 88) Cfr. EA, p.242 y MS, pp.296-297.
- 89) Cfr. HCH, pp.101 in fine-102 y 112-113. La cita está tomada de la p.113.
- 90) MARCEL, Gabriel, "Phénoménologie et dialectique de la tolérance", en RI, pp.269-283.
- 91) Vide RI, p.282.
- 92) Cfr. MS, pp.138-139.
- 93) Cfr. BALLESTEROS, J., "La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes", cit., p. 294.
- 94) Cfr. AA.VV., **Diálogos sobre la violencia**, cit., pp.50 in fine-52. La profunda simpatía de Marcel hacia el Estado de Israel que él mismo confiesa en una conversación mantenida con Pierre Boutang (Cfr. MIB, p.104) influye quizá, junto con su rechazo del terrorismo en sí mismo, en su condena tan radical y tajante del terrorismo palestino.
- 95) Cfr. DH, pp.193-195 y FTC, pp.125-128.
- 96) Vide DH, p.176.
- 97) Vide MS, p.274.
- 98) Cfr. DIAZ, E., "Sustanciación de lo colectivo y Estados

totalitarios", cit., pp.77-118 passim y DIAZ, E., **Estado de Derecho y sociedad democrática**, cit., pp.38-64 passim.

- 99) Cfr. HCH, p.182; MS, pp.326 y 339 y FTC, pp.62-63.
- 100) Vide BOBBIO, Norberto, **Il problema della guerra e le vie della pace**, Bologna, Il Mulino, 1979, p.62.
- 101) Cfr. HCH, pp.96-97; MS, pp.354-355 y MARCEL, Gabriel, "Justice politique et justice tout court. Désaccord avec Mounier", en PM4, pp.67 in fine-68.
- 102) Cfr. HCH, pp.182-183.
- 103) Vide MS, p.339.
- 104) Vide FTC, p.63.
- 105) Cfr. HCH, pp.184-185 y MS, p.339.
- 106) Cfr. HCH, pp.36,39-40,46,53 y 112; DH, p.194 y FTC, p.127.
- 107) Cfr. HCH, pp.36-38 y ECE, p.197.
- 108) Vide FTC, pp.127 in fine-128.
- 109) Cfr. HCH, pp.20-21; MS, pp.273-274; DH, pp.194-195 y FTC, pp.127-128.
- 110) Cfr. **En busca de ...**, pp.63-64 y AA.VV., **Diálogos sobre la violencia**, cit., pp.48-49.

- 111) Cfr. HCH, pp.30-31 y 41.
- 112) Cfr. HCH, pp.53-54,58 y 176 in fine-177.
- 113) Cfr. HCH, pp.21-22.
- 114) Cfr. HCH, pp.41-43 y 54-55.
- 115) Cfr. En busca de ..., p.75; DH, pp.193-194 y FTC, pp.13 y 124-126.
- 116) Cfr. HCH, pp.43-44 y 55.
- 117) Cfr. HCH, p.55.
- 118) Cfr. HCH, pp.44-45 y 57.
- 119) Cfr. HCH, p.85 y ECE, pp.223-224.
- 120) Cfr. MS, p.273.
- 121) Ver nota 45 del capítulo tercero.

CAPITULO SEPTIMO

LA DESHUMANIZACION DEL MUNDO Y EL HUMANISMO DE MARCEL.

I.- LA DESHUMANIZACION DEL MUNDO.

El fenómeno de la violencia fanática y el peligro de destrucción bélica universal no son, desde el punto de vista de nuestro autor, sino manifestaciones, las más graves quizá, pero no las únicas de una crisis más profunda que constituye según sus palabras una auténtica "crisis metafísica" (1) y que consiste en lo que él denomina la "deshumanización" del mundo.

Esta deshumanización se presenta ante todo como no reconocimiento del carácter sagrado de la vida humana y como desvalorización de la vida,

"la vida se 'cotiza' muy poco" (2),
 declara Marcel empleando un símil
 bursátil.

I. 1. Hundimiento de la pietas y deshumanización.

Este proceso de deshumanización aparece íntimamente ligado a la pérdida de la pietas, a la burocratización y al progreso de la mentalidad tecnocrática.

Por lo que respecta a la primera de las conexiones apuntadas, Marcel afirma que el hombre abre una brecha irreparable a lo monstruoso a partir del momento en que se debilita en él el sentimiento de piedad frente a la vida. Esta piedad es para nuestro autor de esencia religiosa, pero no es exclusivamente cristiana, sino "infra-cristiana", "pre-cristiana" o "peri-cristiana", términos con los que designa Marcel todo un conjunto de creencias, principios, etc ... que, sin ser propiamente cristianos, constituyen los cimientos sobre los que se edifica el cristianismo autén-

tico. De hecho, nuestro autor pone de manifiesto que esta piedad se remonta a los griegos.

Pues bien, Marcel subraya que desde el momento en que desaparece este sentimiento de piedad hacia la vida, la puerta queda abierta, de un lado, para el suicidio, como en su momento veíamos, y, de otro lado, para que el hombre se vea sometido a las más diversas formas de prácticas inhumanas (3).

I. 2. Burocratización y deshumanización .

La burocratización aparece también como un factor de deshumanización en cuanto que reduce al individuo a un conjunto de datos consignados en los múltiples formularios que el ciudadano está obligado a rellenar y en los múltiples registros por los que es fichado desde su nacimiento y de una forma continua a lo largo de toda su vida. Esta reducción del individuo a un conjunto de datos implica un desconocimiento de la realidad auténtica, ontológica del ser humano y del carácter sagrado que la misma reviste (4). Marcel subraya que es en los países totalitarios donde el proceso de burocratización ha sido llevado a sus últimas consecuencias desembocando en el establecimiento de una auténtica dictadura policial. Pero recuerda que también en las democracias occidentales capitalistas asistimos a un proceso de burocratización creciente, aunque todavía no consumado -el fichaje continuo aún presenta lagunas. La línea de tendencia es, pues, la misma en uno y otro caso, pero en el primero se ha llegado ya a las prácticas monstruosas y en el segundo constituyen sólo una amenaza.

**"la dictadura policial -declara en las
'Gifford Lectures'- es un límite hacia**

el cual tiende casi inevitablemente toda burocracia que ha llegado a cierto grado de poder" (5).

I. 3. Primado de la mentalidad tecnocrática y deshumanización.

Un tercer factor de deshumanización lo constituye para Marcel no tanto la técnica, cuanto el primado de la técnica, de la mentalidad tecnocrática.

I. 3. 1. Definición y caracteres fundamentales de la técnica.

Nuestro autor define la técnica diciendo que

" une technique c'est un savoir-faire spécialisé et rationnellement élaboré ... qui contribue ... à la transformation du monde" (6).

Y señala como caracteres fundamentales de la técnica los siguientes:

En primer lugar, la especialización.

En segundo término, la transmisibilidad. La técnica entra dentro del ámbito del pensamiento objetivo, del pensamiento en general que -como se recordará- se caracteriza por ser esencialmente transmisible. Una técnica está constituida por un conjunto de procedimientos metódica, racionalmente elaborados y por consiguiente susceptibles de ser enseñados y reproducidos. Las técnicas son tanto más transmisibles cuanto más racionalizadas están.

En tercer lugar, las técnicas se caracterizan por su perfectibilidad. En este punto Marcel subraya que el dominio técnico es el único en el que la noción de progreso tiene pleno sentido y en el que puede ser aplicada de manera totalmente justificada. En este ámbito la noción de perfeccionamiento tiene un significado preciso y unívoco. Un procedimiento técnico constituye un progreso respecto de otro, si permite obtener un mayor rendimiento o un rendimiento igual pero más rápidamente y con menos gastos -en realidad también en este segundo caso se trata de un mayor rendimiento-. Sin embargo la noción de progreso se oscurece cuando se intenta aplicarla en el dominio moral, en el dominio político (de las instituciones) o en el dominio estético, porque en estos ámbitos la noción de progreso no puede tener el carácter preciso (medurable) que reviste en el campo técnico. Y sobre todo nuestro autor denuncia la ilusión que supone imaginar que el progreso científico-técnico lleva aparejado un progreso de la humanidad en todos los órdenes: moral, social y político. En este sentido se opone al optimismo progresista que arranca de los enciclopedistas y que mantuvieron a lo largo del siglo XIX numerosos autores, en particular los positivistas. Frente a este entusiasmo progresista Marcel -como veremos- insistirá en las contrapartidas negativas del progreso científico-técnico en los terrenos espiritual, moral, social y político.

Por otra parte, las técnicas se caracterizan porque contribuyen a la transformación del mundo. La técnica es la razón humana en tanto ésta se aplica a la explotación de la tierra y además hoy quizá a la explotación de otros planetas. Toda técnica es un medio de manipular, manejar, trabajar una cierta materia que puede, por lo demás, ser puramente ideal (técnica de la historia o de la psicología).

Toda técnica tiende a asegurar al hombre el dominio de un objeto determinado. De ahí el paralelismo subrayado por nuestro autor entre técnica y objetividad. El punto de vista técnico es un punto de vista objetivo.

Por último, las técnicas se caracterizan por no ser, en principio, más que medios al servicio de la consecución de determinados fines (7).

I. 3. 2. Valor positivo de la técnica.

Sería absurdo buscar en el pensamiento de Marcel una condena de la técnica como tal. En sí misma la técnica no puede ser condenada, es más debe de ser considerada como buena y ello por diversas razones.

En primer lugar, porque encarna una potencia auténtica de la razón aplicada a la realidad, introduciendo en el desorden aparente de las cosas un principio de inteligibilidad.

Por otra parte, no se puede negar la utilidad de las técnicas. Es evidente que el dominio de las fuerzas de la naturaleza a través de técnicas cada vez más elaboradas constituye para el hombre una liberación auténtica y como tal debe ser valorada positivamente.

Además, para nuestro autor las técnicas presentan un valor positivo por la precisión que exigen en quien las ejerce, obligándole a practicar las virtudes conexas de la exactitud y la probidad. El técnico -dice- no puede no practicar la virtud de la exactitud, porque la respuesta de las cosas está en función de esta exactitud. En el ámbito técnico la inexactitud es inexorablemente castigada. De ahí que

el técnico deba tener siempre conciencia de su responsabilidad.

Por otro lado, por lo que se refiere no ya al ejercicio de la técnica, sino a la investigación en este campo, su valor positivo consiste, según Marcel, en que en este ámbito, el técnico no piensa en sí mismo, sino en la obra a realizar. Habida cuenta de la precisión que la investigación exige, aunque el investigador es un hombre y piensa quizá en las ventajas que le proporcionará su invención, en la investigación tomada en sí misma no hay lugar para la vanidad ni para la ambición. Provisionalmente al menos son dejadas de lado (8).

I. 3. 3. Riesgos inherentes al progreso técnico.

Sin perjuicio de reconocer -como acabamos de ver- el valor positivo de las técnicas consideradas en sí mismas, nuestro autor pone el acento en los riesgos que lleva aparejados el progreso científico-técnico, que son fundamentalmente el riesgo de la hybris y la mitificación de la técnica, el de la destrucción de la naturaleza y el de la deshumanización.

I. 3. 3. 1. Emancipación de la técnica respecto de la sabiduría. Hybris. Mitificación de la técnica.

Las técnicas ponen en manos del hombre un poder, con el cual le exponen a la tentación de abusar de ese poder. En tales circunstancias lo deseable sería lograr -en términos marcelianos- "**la maîtrise de notre propre maîtrise**", esto es, que el poder de la técnica fuera acompañado de una actividad de control ejercida por un poder de segundo

grado. Este poder de segundo grado lo constituye la reflexión segunda en cuyo ejercicio consiste para Marcel -como se recordará- el genuino pensamiento filosófico.

Sin embargo, en una civilización de tipo técnico la técnica tiende a emanciparse cada vez más del conocimiento especulativo e incluso a cuestionarlo. Las técnicas reivindican una especie de primacía con respecto al pensamiento que se concentra sobre el ser y no sobre el hacer. El papel de la reflexión de segundo grado, de la sagesse (poder de segundo grado capaz de ejercer un control sobre el poder de primer grado, sobre el poder de la técnica) es de una forma general minimizado o negado.

"nous sommes forcés de constater -leemos en Les hommes contre l'humain (9)- que plus les techniques progressent, plus la réflexion est en recul".

Aunque la conexión entre progreso técnico y regresión de la reflexión no sea inevitable, no se trata tampoco de un fenómeno fortuito, sino que dos son fundamentalmente las razones del mismo según nuestro autor. En primer lugar, la tendencia característica de una civilización de tipo técnico a no admitir que una actividad metatécnica, como lo es la reflexión de segundo grado, pueda y deba ser tomada en consideración. Por otro lado, el perfeccionamiento de las técnicas tiende a crear un mundo "aussi peu nourricier que possible" y, por consiguiente inapto, en principio, para favorecer el ejercicio de la reflexión, de la sagesse.

"ce qui paraît certain, c'est que le progrès et surtout l'extrême diffusion des techniques tendent à créer

une atmosphère spirituelle, ou plus exactement antispirituelle, aussi peu favorable que possible à l'exercice de la réflexion" (10).

La reflexión es más rica cuando el hombre está inmerso en un mundo más vivo, más ampliamente, más poderosamente irrigado por la vida. Sin embargo, el medio técnico considerado en sí mismo es el medio más pobre, más desnaturalizado que quepa imaginar; prueba de ello según Marcel es la crisis por la que atraviesa la familia en los países industriales.

En suma, la técnica, debido al poder que tiene no sólo sobre la naturaleza, sino sobre el hombre mismo, contribuye a inducirle en tentación; y, por otra parte, el progreso técnico no favorece el desarrollo en las mentes de los medios o recursos interiores -la reflexión, la sabiduría (sagesse)- que puedan permitirles resistir a esa tentación (11).

Tres son las consecuencias de esta emancipación de la técnica respecto de la reflexión, de la sabiduría (sagesse): el orgullo y la hybris, la idolatría de la técnica y la generalización de la mentalidad tecnocrática.

En efecto, la sagesse constituye un límite contra la hybris, contra el orgullo. Si falta este contrapeso, el hombre de la técnica, debido al vértigo del poder que ésta pone en sus manos, caerá en un orgullo que en modo alguno forma parte de la esencia de la técnica. El hombre con el poder que su técnica le otorga se considera en condiciones de regir el universo, sin preguntarse qué títulos le autorizan a ejercer esta soberanía. Le parece evidente que está legitimado para esta regencia cósmica por sus facultades in-

telectuales que le han permitido desarrollar su ciencia y su técnica hasta un alto grado de perfección (12). Este orgullo que el hombre de la técnica experimenta por sus hallazgos científico-técnicos contrasta con el escaso valor que se atribuye a sí mismo en cuanto ser vivo, como veremos más adelante.

Por otra parte, el progreso técnico expone al hombre al peligro de la idolatría. En principio, las técnicas no son más que medios al servicio de determinados fines. Sin embargo, en una civilización de tipo técnico, las técnicas tienden a convertirse en fines en sí mismas, a ser apreciadas y cultivadas por sí mismas, convirtiéndose en un auténtico centro de obsesión. Una técnica para aquél que tiene que inventarla no se presenta simplemente como un medio, sino que, por lo menos durante un cierto tiempo, constituye un fin en sí misma, puesto que es el objeto de la investigación. La mente, al concentrarse en este trabajo, tiende a olvidar el fin al que al principio debe subordinarse la técnica en cuestión. Pero esto es perfectamente normal y lícito. Sin embargo, la conversión de la técnica en un fin en sí misma con olvido de los fines metatécnicos a cuyo servicio debe ponerse la técnica pierde su razón de ser allí donde se trata no ya del investigador técnico, sino del consumidor, esto es, de aquél que se beneficia de un determinado progreso técnico sin haber contribuido en absoluto al esfuerzo del que dicha invención es resultado. Marcel pone el ejemplo de los automovilistas apasionados por su coche que lo ven cada vez menos como un puro medio. Aquí se ha operado un paso de la técnica propiamente dicha a la idolatría de la técnica y de las ventajas que ésta proporciona, concretamente en este caso la velocidad. En efecto, la velocidad se ha convertido en nuestro mundo de forma significativa en un fin en sí misma. Se trata de la actitud opuesta a la contem-

plación. De ahí que nuestro autor declare que

**" l'exaltation du record (de vitesse)
va avec l'affaiblissement, l'exté-
nuement du sentiment du sacré" (13).**

Por lo demás, cuando el progreso técnico, como sucede de hecho, no encuentra su contrapeso en la reflexión y en la sagesse, tiende a imponerse la mentalidad tecnocrática que consiste en que el hombre entiende el mundo e incluso se entiende a sí mismo bajo el signo de la técnica, lo cual conduce a la destrucción de la naturaleza, por un lado, y, por otro, a la deshumanización. Lo malo para Marcel no es el crecimiento y multiplicación de las técnicas, sino la generalización de esta mentalidad tecnocrática que lleva a la destrucción de la naturaleza y a la deshumanización.

I. 3. 3. 2. Destrucción de la naturaleza.

Bajo el primado de la mentalidad tecnocrática el hombre concibe el universo bajo el signo de la técnica. Ello significa que las categorías propias del ámbito técnico, categorías objetivas porque, como se recordará, el punto de vista de la técnica es un punto de vista objetivo, tienden a convertirse en el modelo según el cual se piensa el universo. Ello da lugar a una concepción objetiva del mundo y a un antropocentrismo práctico que contrasta con el antropocentrismo medieval que no era en realidad, según nuestro autor, más que un teocentrismo aplicado. Si el hombre aparecía como centro del cosmos era únicamente en cuanto imagen de Dios. Ahora es la razón humana en cuanto es capaz de transformar el mundo la que se sitúa en el centro del cosmos, presidiéndolo.

Ahora bien, este fenómeno no queda limitado al ámbito de la interpretación, sino que la interpretación cobra cuerpo y tiende a forjar el mundo a su imagen. Consecuencia de ello es la destrucción irrespetuosa de la naturaleza a la que asistimos en nuestros días y que Marcel califica de "sacrílega".

Por lo demás, subraya como ésta destrucción de la naturaleza constituye una amenaza para la propia especie humana en cuanto que tiende a crear un entorno mortal (14).

I. 3. 3. 3. La deshumanización del mundo.

El tercero y el más grave de los riesgos inherentes al progreso técnico es el riesgo de la deshumanización, si bien -recordémoslo una vez más- la deshumanización no es fruto de la técnica y del progreso técnico considerados en sí mismos, sino que es consecuencia de la mentalidad tecnocrática en cuya virtud el hombre se entiende a sí mismo bajo el signo de la técnica.

Antes de pasar a exponer las diversas manifestaciones de la deshumanización a la que da lugar la mentalidad tecnocrática conviene hacer dos aclaraciones fundamentales para la comprensión del punto de vista de Marcel al respecto.

En primer lugar, en relación con la situación actual de nuestro mundo dividido en dos grandes bloques, Marcel pone de manifiesto que la mentalidad tecnocrática, la lógica tecnocrática preside la civilización industrial en su conjunto, ya se trate de los países totalitarios del Este o de las democracias representativas de Occidente. La mentalidad tecnocrática es el denominador común a unos y a otras.

Esta mentalidad tecnocrática, independientemente del régimen totalitario o democrático imperante, conduce a la deshumanización. Es cierto -declara nuestro autor- que en los regímenes totalitarios -y aquí incluye no sólo a los países totalitarios del Este sino también al totalitarismo nazi- se ha incurrido en excesos más graves, se han puesto en práctica las últimas y más inhumanas consecuencias del proceso de deshumanización. Piénsese en las técnicas de envilecimiento, en las experiencias practicadas por un gran número de médicos nazis con prisioneros vivos, en los campos de concentración, los hornos crematorios, las deportaciones en masa, etc Ello se debe a que en estos países se ha llevado la lógica tecnocrática a sus últimas consecuencias, mientras que en los países occidentales esta lógica no ha desplegado la totalidad de sus implicaciones. De ahí que en ellos las manifestaciones de la deshumanización presenten modalidades más atenuadas. Pero, en definitiva, estas manifestaciones más mitigadas de la deshumanización responden a la misma lógica que las versiones totalitarias, más monstruosas sin duda, de la deshumanización (15).

Por otra parte, Marcel aclara que nuestro mundo, refiriéndose sobre todo al mundo occidental, es un mundo en el que la soberanía de la tecnocracia no es absoluta, y que, por consiguiente, no está todavía totalmente deshumanizado, pero puede llegar a estarlo si se sigue la misma línea de evolución. Si continúa y se acelera el proceso de deshumanización, es perfectamente concebible que se desemboque en un envilecimiento tan radical de la existencia humana, que ésta llegue a ser tan despreciada, que se considere superfluo rodearla de las precauciones y del respeto de que hoy todavía se beneficia. En este sentido nuestro autor manifiesta en Les hommes contre l'humain su admiración hacia el famoso libro de George Orwell: 1984 y decía de él que:

"il se borne à nous présenter la figure complète de ce qui existe déjà à peu près dans tous les pays à l'état d'ébauche" (16).

Hechas estas dos aclaraciones, pasamos a referirnos a las diversas manifestaciones de la deshumanización tecnocrática a las que se refiere nuestro autor

I. 3. 3. 3. 1. La desvalorización del hombre en cuanto ser vivo.

Marcel se pregunta qué tiende a ocurrir con la dignidad humana en el mundo en vías de tecnificación que es el nuestro, cuál es la repercusión de tal situación no sólo en el comportamiento de los seres, sino también en su forma de concebirse y de valorarse a sí mismos. Pues bien, en un mundo en el que va imponiéndose poco a poco la mentalidad tecnocrática se desplaza de un modo curioso la capacidad de admiración del hombre. Este concentra cada vez más su admiración en los productos de su propia técnica que parecen ofrecerle un grado de perfección, de exactitud, cuya correspondencia no existe fuera de la conquista técnica. El hombre tiende cada vez más a pensarse a sí mismo en comparación con esos productos y por una singular paradoja llega a subestimarse al compararse con esos aparatos que su técnica ha puesto a punto y que parecen tanto más precisos, tanto más perfectos que él. Las consecuencias éticas de ello son incalculables, puesto que tal forma de apreciarse o más bien de despreciarse a sí mismo conduce a una radical negación de la dignidad espiritual del ser humano. Desde esta perspectiva, el hombre llegará a considerarse a sí mismo en cuanto ser vivo, es decir antes de la conquista técnica, casi como

una especie de trasto viejo y anticuado. Su razón en su vertiente práctica, técnica se propondrá como fin principal corregir las evidentes deficiencias de la naturaleza.

Así, bajo el primado de la mentalidad tecnocrática, se desarrolla un proceso de desacralización de la vida humana, en cuya virtud el hombre se cree con derecho a intervenir en el curso mismo de la vida, en el proceso de generación de la vida.

En este sentido, Marcel señala cómo desde el punto de vista tenocrático los procedimientos anticonceptivos son vistos como un medio para corregir las deficiencias de la naturaleza y para asegurar al ser humano el dominio de una función a la que hasta ahora se encontraba entregado a ciegas. Por ello son considerados como algo positivo. Sin embargo, nuestro autor entiende que el empleo de tales procedimientos implica un envilecimiento de la noción misma de la vida, un no reconocimiento de su carácter sagrado en cuanto don divino (17).

Por lo que se refiere a la inseminación artificial, Marcel la considera rechazable desde el punto de vista ético pues supone hacer intervenir procedimientos técnicos en el curso de un proceso que en sí mismo es esencialmente misterioso y como tal meta-técnico, esto es, que debe quedar fuera del alcance de la técnica. Implica en suma desconocer el carácter sagrado de la vida humana (18).

Esta misma concepción desacralizada y pesimista al propio tiempo de la vida humana se encuentra según nuestro autor en el origen de la crisis de la autoridad paterna. Si no se le reconoce a la vida un valor que permita tratarla como un don, sino que se la considera como un fenómeno ab-

surdo, desesperante e incomprensible, desprovisto de valor intrínseco, el vínculo entre el padre y el hijo tiende a perder toda cualidad personal, se reduce a una relación meramente biológica. El hijo no reconoce al padre, sino que le increpa con expresiones tales como ésta: "no he pedido nacer; ¿con qué derecho se me ha infligido la existencia?". Los padres, por su parte, no se ven ya a sí mismos como transmisores de un don, sino como si injustificadamente hubieran hecho que un ser que no les había pedido la vida participara en esta especie de juego incomprensible (19).

I. 3. 3. 3. 2. El hombre objeto de las técnicas.

El primado de la mentalidad tecnocrática no sólo hace que el universo en su conjunto sea tratado como un objeto de manipulación técnica, lo cual, como antes hemos visto, ha dado lugar a la destrucción de la naturaleza de la que hoy somos testigos, sino que, además, y esto es todavía más grave, el hombre mismo tiende a convertirse en objeto de la técnica.

En principio, las técnicas están pensadas para aplicarlas sobre el mundo exterior, que es el único sobre el que deberían ejercerse. Las técnicas que se intentan aplicar al hombre están construidas sobre el modelo de las orientadas hacia el mundo exterior, de las que no son más que una transposición desviada. Esta transposición al ámbito humano de procedimientos aplicables a las cosas constituye, desde el punto de vista de nuestro autor, un abuso cuyas consecuencias pueden ser muy graves (20).

De este fenómeno de la conversión del hombre en objeto de las técnicas existen diversas manifestaciones que presentan además niveles distintos de gravedad.

Marcel subraya que hay numerosos ejemplos de este fenómeno en el ámbito de la psicología experimental, de la psiquiatría, etc ... y se refiere expresamente al empleo excesivo de los tests, tanto en América como en los países americanizados, no sólo en el ámbito de la actividad sensoriomotriz (en el que su empleo se encuentra perfectamente justificado según nuestro autor), sino también en la esfera de la inteligencia propiamente dicha -es decir, de la comprensión- o, peor aún, en la de la afectividad (en las que Marcel afirma que cabe oponer graves y decisivas objeciones a su empleo).

Desde este punto de vista, en cuanto objeto de las técnicas psicológicas, el individuo es considerado como una unidad sobre la que se puede y se debe proceder como sobre todas las demás unidades de la misma categoría.

Por otra parte, desde esta perspectiva, el hombre normal, el hombre sano es el "hombre adaptado" que trata de sacar de la existencia el mejor partido posible, que es capaz de experimentar las satisfacciones normales en los terrenos de la comodidad, el deporte, la relaciones sexuales, etc ... y de ocupar convenientemente el lugar correspondiente dentro de la sociedad. El adjetivo inglés decent traduce muy bien esta concepción del hombre normal, del hombre sano como hombre adaptado. La anomalía por su parte es asimilada a un defecto de adaptación, de ajustment (21). Ello supone la idea, implícita o no, según la cual aquello que antes se llamaba la vida personal debe ser considerado como un simple funcionamiento que debe ejercerse según ciertas normas, como el de los pulmones, el corazón y el hígado.

Esta visión del hombre, como lo demuestra la ex-

traordinaria multiplicación de las psicosis y los estragos causados por el aburrimiento, por la inmoralidad sexual y por el alcohol en los países donde impera este sistema (América y los países americanizados como Suecia), comporta, según nuestro autor, un trágico desconocimiento de ciertas exigencias profundas en el hombre, desconocimiento que es tanto más manifiesto cuanto que se trata de países prósperos donde, en apariencia, todas las necesidades fundamentales son satisfechas. Comporta en palabras de nuestro autor un "pecado contra la vida misma", una devaluación de la vida a la que se priva de su peso existencial (22).

Marcel se refiere a otros casos, más graves que los que acabamos de ver, en los que el hombre aparece también como objeto de las técnicas, con lo cual deja de ser tratado como sujeto. Se trata de prácticas a las que recurren, sobre todo, los regímenes totalitarios, tales como las técnicas de envilecimiento en general y, en particular, las manipulaciones sobre el cerebro con las transformaciones del psiquismo que son susceptibles de provocar, el empleo del llamado "suero de la verdad", etc ... También alude nuestro autor a las experiencias practicadas por un gran número de médicos nazis sobre prisioneros vivos (23). Tales prácticas llevadas a cabo por los regímenes totalitarios no son sino las manifestaciones más atroces e inhumanas del tratamiento del hombre como objeto de las técnicas.

I. 3. 3. 3. 3. La reducción del hombre a un conjunto de funciones.

Otra de las manifestaciones de la deshumanización tecnocrática la constituye la reducción del hombre a un conjunto de funciones y, en particular, a una unidad de rendimiento.

Ya en Position et approches concrètes du mystère ontologique (24), ensayo que, como sabemos, data de 1933, Marcel lleva a cabo una profunda crítica del mundo de la época al que caracteriza como un mundo centrado en la idea de función.

El individuo -dice- tiende a aparecer ante sí mismo y ante los demás como un mero haz de funciones: funciones vitales y funciones sociales.

Funciones sociales tales como función de consumidor, función de productor, función de ciudadano, etc... .

En cuanto a las funciones vitales, nuestro autor subraya el papel que han jugado el materialismo dialéctico y el freudismo en la reducción del individuo a sus funciones vitales. A este respecto es importante subrayar que, desde el punto de vista de Marcel, existen grandes diferencias entre Freud y el freudismo. Aunque ya en el propio Freud hay algunos excesos -declara al ser entrevistado por Pierre Boutang- hay en él una gran integridad, lo cual no es siempre el caso en sus epígonos (25).

"Freud hubiese protestado -declara en conversación con Angel M^a de Lera- por la utilización que se está haciendo actualente de su doctrina, porque él creía en un cierto humanismo, en una cierta integridad del hombre, que no es precisamente lo que se nos está predicando en estos momentos" (26).

Frente a la reducción del individuo a un conjunto

de funciones biológicas, Marcel pone de manifiesto en El misterio del Ser (27) que para el hombre vivir no es algo que pueda reducirse al conjunto de sus funciones biológicas, aunque las presuponga. En apoyo de esta tesis cita a Julián Marías quien en su Introducción a la Filosofía subraya que la palabra "vivir" no tiene un significado unívoco, sino que presenta sentidos distintos según que se refiera al hombre o a otros seres vivientes. Para el hombre vivir no significa un repertorio de actos fijados de antemano, una faena unívoca y ya dada. No se trata de hacer algo que está ya previamente determinado, sino que hay que determinar de antemano lo que se va a hacer, lo que se va a ser. En esto consiste el proyecto. Es el proyecto lo que hace que para mí haya no sólo actividades -entendiendo por tales mecanismos de reacción a estímulos cuyo curso no depende de nosotros-, sino literalmente quehacer. No es que yo haga algo, sino que, porque proyecto ser algo concreto, tengo que hacer determinadas cosas (28).

Por otra parte, en su ensayo Position et approches concrètes du mystère ontologique nuestro autor señala que en un mundo en el que se reduce al hombre a un conjunto de funciones, el accidente, la enfermedad, son vistos como principios de desorden, de ruptura.

"On concevra très bien dès lors, et c'est ce qui se passe souvent en Amérique, et je crois en Russie, que l'individu soit soumis comme une montre à des vérifications périodiques. La clinique apparaît ici comme maison de contrôle et comme atelier de réparation" (29).

En este mundo problemas esenciales, como el del control de la natalidad, son considerados desde el punto de vista del funcionamiento.

La muerte aparece, desde este mismo punto de vista objetivo y funcional, como "mise hors d'usage, comme chute dans l'inutilisable, comme déchet pur"(30).

El jubilado ofrece en este mundo funcionalizado una imagen dolorosa, se le dispensa una especie de tolerancia.

Este mundo centrado en la función -continúa diciendo- produce en quien lo contempla una impresión de profunda tristeza. Pero hay más, quien en él se ve reducido a vivir como si efectivamente se confundiera con sus funciones, experimenta un malestar sordo, intolerable. Este malestar basta para demostrar hasta qué punto constituye un error reducir al hombre a un conjunto de funciones.

La vida en este mundo funcionalizado -declara Marcel- está expuesta a la desesperación, desemboca en la desesperación, porque, en realidad, este mundo está vacío, suena a hueco, pues -como se recordará- no hay lugar en él para la "exigencia ontológica" (31).

Años después, alrededor de 1968, en Pour une sagesse tragique et son au-delà y en una de sus conversaciones con Paul Ricoeur, nuestro autor declaraba que la descripción del mundo centrado sobre la idea de función que él hizo en 1933 en Position et approches concrètes seguía siendo perfectamente aplicable al mundo de 1968 en el que incluso resultaba más exacta todavía (32). Así pues, desde su punto de vista, existe una fundamental continuidad en lo que se re-

fiere a esta característica del mundo contemporáneo.

Ello no obstante, es en obras posteriores a su fundamental ensayo de 1933, al que hasta ahora nos hemos referido, donde Marcel conecta de una forma más expresa y directa la reducción del hombre a un haz de funciones, a una unidad de rendimiento, con el desarrollo tecnocrático.

Así, en Les hommes contre l'humain se subraya que el desarrollo de la técnica tiende inevitablemente a instaurar la primacía de la categoría del rendimiento. Ahora bien, no hay ninguna razón para considerar peyorativamente ni la idea de función, ni siquiera la idea de rendimiento tomadas en sí mismas. La desviación, la perversión consiste en no considerar al hombre más que como una unidad de rendimiento, en reducir el valor de un ser al rendimiento que es susceptible de proporcionar (33), en caer en una antropología centrada en la idea de funcionamiento, de función. Pues bien, esta antropología -pone de relieve nuestro autor en La dignité humaine- tiende a instaurarse dondequiera que prevalece una mentalidad tecnocrática, ya sea ésta comunista o capitalista, puesto que esta mentalidad tecnocrática tiende inevitablemente a considerar al individuo como una simple unidad de rendimiento y a no valorarlo más que por este rendimiento posible (34), lo cual constituye también, en palabras de Marcel, un pecado contra la vida entendida en su sentido más profundo (35).

Esta reducción del hombre a unidad de rendimiento puede dar lugar a consecuencias muy diversas y que presentan diferentes niveles de gravedad e inhumanidad.

La primera de estas consecuencias puesta de relieve por Marcel es que en el mundo de hoy el arquetipo lo

constituye el productor, es decir, el hombre cuyo rendimiento es objetivamente determinable, el que por su tipo de actividad es más directamente asimilable a una máquina, mientras que el ser auténticamente creador se ve cada vez más desfavorecido e incluso desacreditado (36).

Otra consecuencia de la reducción del hombre a unidad de rendimiento es el prestigio creciente que se atribuye a la juventud en cuanto tal y el descrédito de que es objeto la vejez.

"Le vieillard est de plus en plus regardé comme celui qui n'est plus bon à rien, et ceci est d'ailleurs un simple corollaire de ce fait général que le rendement est de plus en plus communément regardé comme le seul critère acceptable de la valeur humaine" (37).

Otra consecuencia de la consideración de los hombres como simples unidades de rendimiento, como máquinas cuya necesidad se hace sentir en tal o cual lugar por razones ligadas a una economía general, sin consideración a lo que estos seres-máquina puedan sentir, es el nomadismo de los trabajadores que se desplazan de un lugar a otro en función de dónde existan necesidades de mano de obra. En esta línea se puede llegar más lejos todavía. Así, prácticas tales como los traslados masivos y forzosos de poblaciones a los que han procedido los países totalitarios aparecerán como algo perfectamente normal dentro de esta lógica (38).

En efecto, cuando se reduce el valor del hombre al rendimiento que es susceptible de producir, se puede desembocar en las prácticas más inequívocamente monstruosas. Este

es el camino que lleva a los campos de trabajos forzados. Por otra parte, dentro de esta lógica el ser cuyo rendimiento cae por debajo de un cierto nivel aparecerá como una carga para la sociedad. Así se puede llegar a la supresión metódica de los incurables o al envío a los hornos crematorios de los deportados cuyo rendimiento estaba por debajo de sus gastos de subsistencia, como hicieron los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Si estas prácticas nos parecen todavía monstruosas y absurdas es -declara nuestro autor- porque nos negamos a admitir la asimilación del hombre a la máquina, porque afortunadamente estamos todavía insuficientemente adaptados al universo de la pura técnica (39).

I. 3. 3. 3. 4. El desarraigo.

Otra manifestación de la deshumanización a la que conduce el primado de la mentalidad tecnocrática se encuentra constituida por el desarraigo característico de las sociedades industriales.

El mundo de la técnica es, como sabemos, el mundo de lo problemático. De ahí que en un mundo dominado por la mentalidad tecnocrática no haya lugar para el misterio. Además, es un mundo en el que rige el primado del tener, en el que los hombres son incapaces de elevarse por encima del nivel del deseo y del temor al plano de la esperanza y del ser. En este sentido puede decirse que la invasión de la técnica contribuye a hacer al hombre cada vez más terrenal. Correlativamente, cuanto más clavado a la tierra se siente el hombre, más tiende a multiplicar y a perfeccionar las técnicas con las que se aferra a ella (40).

A pesar de lo dicho y paradójicamente, la experiencia demuestra que, en contra de lo que pudiera creerse,

el perfeccionamiento de las técnicas no conduce a reforzar el arraigo del hombre en su habitat terrestre, entendiendo por tal

"le lien vital qui unit des êtres à leur habitat" (41).

El arraigo supone una inserción en lo local, una peculiaridad, una individualización de los hábitos de cada grupo, peculiaridad que el progreso técnico tiende precisamente a excluir. En efecto, los avances de la técnica han traído consigo un enorme desarrollo de las comunicaciones, en cuya virtud el mundo ha dejado de estar dividido en compartimentos estancos en cada uno de los cuales los hombres llevaban una vida absolutamente local sin relación con la de los demás grupos. Ahora bien, Marcel subraya que, si bien desde cierto punto de vista este desarrollo de las comunicaciones puede producir efectos favorables -cita el ejemplo del transporte por avión de ciertos medicamentos que determinados enfermos necesitan urgentemente-, sin embargo, desde otro punto de vista tiene consecuencias negativas. El desarrollo de las comunicaciones ha traído consigo una reducción cada vez más marcada de la diversidad humana, una uniformidad creciente de las sociedades, de los modos de existencia, tanto en lo que se refiere a las creencias, a las costumbres, a las tradiciones, como en lo relativo al vestido, a las prácticas artesanales, etc ... Esta uniformidad creciente, lejos de favorecer la auténtica unidad entre los hombres, el universalismo, fomenta, por el contrario, los particularismos basados en la envidia, en el resentimiento. El progreso técnico e industrial tiende a suprimir las peculiaridades propias de cada pueblo y a constituir entre ellos un denominador común: la riqueza, el dinero. Esta reducción a un común denominador es la base sobre la que

surge la envidia, el resentimiento. Envidia que constituye un claro factor de guerra. Y así, nuestro autor llama la atención sobre el hecho de que muchas veces conflictos ideológicos, desprovistos de toda significación profunda, vienen a superponerse a antagonismos elementales cuyo único resorte es, en el fondo, la envidia (42).

Por otra parte, el progreso técnico ha dado lugar a un cierto retorno al nomadismo, por ejemplo el de muchos trabajadores no cualificados que van de un lugar a otro sin echar raíces en ninguna parte y transportando consigo un resentimiento, comprensible por lo demás, contra unas condiciones de existencia cada vez más inhumanas (43).

Por otro lado, en un mundo dominado por el primado de la técnica la ciudad en su sentido tradicional (la cité) tiende a ser sustituida por la aglomeración urbana, de la que Marcel dice que

"elle est quelque chose comme un déracinement qui aurait pris corps" (44).

En efecto, la vida en los grandes centros urbanos, declara nuestro autor,

"es una vida que en realidad no está ligada a nada" (45).

Por lo demás y en general, Marcel pone de manifiesto el carácter inhumano de las condiciones de vida en las grandes aglomeraciones urbanas -las cuales difieren de las ciudades en su sentido tradicional (cités) no tanto cuantitativamente cuanto cualitativamente-, viendo en ellas como un símbolo de la deshumanización de nuestro mundo (46).

Por otra parte, nuestro autor llama la atención sobre el hecho de que prácticas tales como los traslados masivos y forzosos de poblaciones a los que han procedido los países totalitarios no son sino el resultado de llevar a sus últimas consecuencias la mentalidad tecnocrática que prescinde del vínculo vital que une a los seres a su habitat y que considera a los hombres como meras unidades de rendimiento, como meras máquinas cuya necesidad se hace sentir en uno u otro lugar por razones ligadas a una economía general (47).

I. 3. 3. 3. 5. La masificación.

Debido fundamentalmente a las grandes aglomeraciones urbanas y al desarrollo de los medios de difusión nuestras sociedades actuales son sociedades altamente masificadas.

Pues bien, esta masificación -refiriéndose aquí nuestro autor no a la masa cuantitativa, sino a la masa cualitativa, esto es, a la despersonalización- constituye, desde su punto de vista, un importante factor de deshumanización.

Y ello, en primer lugar, porque la masificación juega en contra de la dignidad de la persona humana. En el seno de la masa los seres aparecen como simples ejemplares cada vez menos discernibles unos de otros, como elementos que pueden sustituirse unos por otros. En estas condiciones se hace difícil tener presentes los caracteres de unicidad y dignidad inalienables que en el pasado se consideraban como atributos de la persona humana creada a imagen de Dios (48).

Por otra parte, las masas representan para Marcel un estado degradado de lo humano, un estado de envilecimiento o de alienación (49), insistiendo mucho nuestro autor en la radical diferencia que existe entre el universal auténtico y las masas. A diferencia de la verdadera comunidad intersubjetiva que constituye una unidad concreta y que es expresión de la auténtica universalidad, de lo suprapersonal, la masa, en cambio, es lo infrapersonal. Entre lo personal y lo suprapersonal no hay oposición; precisamente cuando la personalidad se desarrolla en sentido ascendente-tiende hacia lo suprapersonal. En cambio, cuando la personalidad se deshace, se desintegra cae en lo infrapersonal, en la masa (50).

I. 3. 3. 3. 6. Técnica y guerra.

Finalmente, la técnica se presenta como un factor de deshumanización en la medida en que, de hecho, los Estados o los grupos de Estados tienden poner a su servicio y, en definitiva, al servicio de la guerra los avances científico-técnicos.

En el plano internacional la técnica podría ser considerada como un don inestimable -pone de relieve Marcel- si se pusiera al servicio de la paz, si se ejerciera en beneficio de una humanidad unificada, o más exactamente "concertante". Pero, desgraciadamente, no sucede así en la realidad, sino que, por el contrario, asistimos a una estatalización de la ciencia y de la técnica que nuestro autor considera como una de las peores calamidades de nuestro tiempo.

Esta estatalización de la ciencia y de la técnica se debe fundamentalmente a dos razones. En primer lugar, hoy sólo los Estados -declara Marcel- son suficientemente ricos

para financiar las grandes investigaciones científico-técnicas. En segundo lugar, habida cuenta de la hegemonía absoluta de los Estados o de los grupos de Estados en el mundo de hoy, la tentación de confiscar en provecho de estas potencias las prodigiosas ventajas que confiere la técnica es irresistible.

Por su parte las consecuencias de esta estatalización de la ciencia y de la técnica son, de un lado, el reforzamiento del poder del Estado y, de otro, lo que ha dado en llamarse la militarización de la técnica y la correlativa tecnificación de la guerra. En efecto, en un mundo entregado como el nuestro a imperialismos rivales -escribe nuestro autor- los Estados exigen que las investigaciones científicas se orienten hacia cuanto pueda acrecentar su poder en eventuales conflictos bélicos venideros. De este modo, la suerte de la guerra y la de la técnica -declara- aparecen hoy indisolublemente ligadas. Los avances de la técnica redundan en un aumento del poder destructor de la guerra y nos acercan más hacia lo que, en último extremo sería un suicidio colectivo (51).

Los hechos no hacen sino confirmar estas observaciones de Marcel. Los gobiernos destinan a investigación militar una parte muy considerable de los fondos totales que dedican a investigación. En los EEUU y quizá también en la Unión Soviética, aproximadamente la mitad de los proyectos de investigación financiados por el gobierno corresponden al campo militar. En lo que respecta al mundo en general se calcula que la proporción de investigación militar sobre el total asciende a un cuarenta por ciento. Esto según los datos proporcionados por Frank Barnaby, ex-Director del SIPRI, en su artículo "Microelectrónica y guerra" (52) donde además se subraya que la investigación en el campo militar es hoy

la actividad más directamente responsable de la carrera de armamentos.

"Si no hubiera investigación en el campo militar... la carrera de armamentos, al menos en sentido cualitativo, pronto mostraría señales -escribe Frank Barnaby en el citado artículo- de estar llegando a su fin".

"Estamos siendo conducidos hacia una guerra nuclear -concluye- por la pura inercia de la tecnología militar".

II. REMEDIOS A LA DESHUMANIZACION DEL MUNDO.

Marcel no se limita a describir la angustiada situación del mundo contemporáneo en el que se da el fenómeno de la violencia fanática, sobre el que pesa el peligro de destrucción bélica universal y que, además, de modo más general y profundo, se presenta como un mundo deshumanizado. Nuestro autor se preocupa también de buscar los posibles remedios a esta situación y, en particular, a la deshumanización del mundo.

No en vano Marcel es un filósofo de la esperanza. Aunque, desde su punto de vista, la situación actual del mundo no da motivos para el optimismo, sin embargo, siempre hay motivos para la esperanza;

"no me parece razonable -declaraba

en su discurso sobre "La violación de la intimidad y la destrucción de los valores"- abandonarse a un fatalismo pesimista" (53).

"Por muy terribles que sean las perspectivas, debemos mirar el derrotismo -escribe en Pour une sagesse tragique et son au-delà- como una trampa de la que hay que apartarse ... no tenemos derecho a instalarnos en la certidumbre de lo peor, sino que hemos de negarla como tal certidumbre (54).

Ahora bien ¿cuáles son, según nuestro autor, los remedios a la deshumanización del mundo?. Nos referiremos en primer lugar a las pretendidas soluciones que, sin embargo, no lo son para Marcel, para pasar a exponer después las que él considera como las posibles salidas de la crisis actual.

Nuestro autor subraya que dado que la crisis por la que hoy atraviesa el hombre es propiamente una crisis metafísica, la solución a ella no reside en el establecimiento de tal o cual organización social o institucional, si bien esto no justifica una actitud política conservadora, una inercia en el plano social, una negativa a llevar a cabo reformas necesarias.

"Ceci ne veut d'ailleurs pas dire -declara- que l'existence de cette crise (métaphysique) puisse être légitimement invoquée par des esprits conservateurs et parfois machiavéli-

ques pour justifier leur inertie sur le plan social, leur répugnance à accomplir des réformes qui auraient dû ... être réalisées depuis longtemps" (55).

Por otra parte, frente a los males que la tecnocracia trae consigo y fundamentalmente frente a la deshumanización del mundo que para Marcel es, sin duda alguna, el más grave de estos males, el remedio no consiste, desde el punto de vista de nuestro autor, en la regresión a un estadio pretécnico, en la renuncia a la técnica.

"Ce serait justement succomber aux mirages conjoints de l'idéologie et de la sentimentalité que d'espérer je ne sais quelle révolution gandhiste, quelle régression vers un stade pré-technique".

La renuncia a la técnica sería una abdicación cuyas consecuencias no podrían ser sino catastróficas desde todos los puntos de vista. Semejante medida sería el punto de partida de una regresión apenas imaginable de la especie humana. Ello daría lugar a un auténtico retorno a la barbarie.

en renonçant à ce que tout de même, on a le droit d'appeler les conquêtes de la science (l'homme) se vouerait à la pire des déchéances" (56).

De lo que se trata según nuestro autor es de reavivar el amor a la vida en unos seres que parecen no experimentarlo ya en absoluto y de restaurar el sentido de lo sagrado (57). Pero ¿cuáles son las vías para ello?.

Ante todo, Marcel da a entender que se puede y se debe combatir la deshumanización en el terreno de la educación. Ahora bien, ¿dónde encontrarán los educadores -se pregunta- los alimentos sin los que todo entusiasmo resultaría completamente vano? (58).

La respuesta a esta pregunta la da cuando afirma que el remedio a la deshumanización del mundo reside no en renunciar a la técnica, sino en movilizar las fuerzas espirituales capaces de oponerse eficazmente a la especie de ley de gravitación que amenaza con arrastrar al hombre de las técnicas hacia los excesos de la tecnocracia, capaces, en suma, de oponerse a la deshumanización del mundo (59). Estas fuerzas espirituales son las puissances secrètes a las que aludía en Position et approches concrètes, diciendo que en un mundo centrado sobre la idea de función se tiende a no reconocerlas y, con ello, a reducir sus posibilidades de actuación, pero que a pesar de ello actúan, aunque en menor medida, en el seno de este mundo, impidiendo que en él la vida humana se hunda en la más absoluta desesperación (60). En Pour une sagesse tragique et son au-delà nuestro autor declara que estas potencias secretas son muy difíciles de nombrar y de una manera muy general dice de ellas que son como "irradiaciones del ser" (61). Sin embargo, en su ensayo sobre "Les limites de la civilisation industrielle" se especifican estas fuerzas espirituales capaces de oponerse a la deshumanización que, por lo demás, ya habían sido apuntadas en obras anteriores y que son la reflexión filosófica, la fraternidad y la gracia.

Como en su momento veíamos, la noción de sabiduría se encuentra desacreditada en la actualidad. Sin embargo, cada uno de nosotros debe reaccionar en su esfera contra

este descrédito. A la reflexión, a la sabiduría le incumbe la tarea de profundizar de nuevo en la noción misma de la vida (62).

Por otra parte, cada uno de nosotros debe esforzarse por humanizar sus relaciones con sus semejantes, por establecer en torno suyo lazos de auténtica fraternidad, esto es, por multiplicar lo más posible a su alrededor las relaciones de ser a ser en las que el otro no sea tratado como un lui, como un objeto, sino como un toi, como sujeto, como ser (63).

Ahora bien, en última instancia, desde el punto de vista de nuestro autor, el recurso pertenece a la esfera de la gracia. Ello no obstante, Marcel se apresura a aclarar que su apelación a la gracia no significa que él se muestre partidario de encerrarse en una especie de quietismo, porque la actuación de la gracia exige el concurso de la libertad, que ésta se ponga al servicio de la gracia. Asimismo precisa que su apelación a la gracia no implica que él sostenga que la única salida a la situación presente se halle en el retorno a la religión bajo sus formas confesionales y catalogadas (64).

Por otra parte, según nuestro autor, estas fuerzas espirituales no pueden actuar si el hombre se encuentra inmerso en la masa. Para que su actuación sea posible es necesario superar la masificación. Ahora bien, la alternativa a la masificación no reside para Marcel en el restablecimiento del individualismo atomista del siglo XIX hoy superado, sino en potenciar, frente al primado del número y de la uniformidad representado por la masa, el principio de la calidad que se encarna en el ser humano personal y en las pequeñas comunidades básicas donde éste realiza del mejor modo su voca-

ción personal (65).

Para oponerse a la deshumanización y recuperar el sentido de lo sagrado es necesario recobrar los valores personales de la singularidad y la interioridad (66) y fomentar las pequeñas comunidades básicas. Esto último no está en contradicción con el universalismo, con el cosmopolitismo de nuestro autor, ya que éste subraya que estas pequeñas comunidades no deben ser cerradas en el sentido bergsoniano, sino estar abiertas las unas a las otras hasta elevarse más allá de la nación misma. Hay que dirigir la mirada a la vez más acá y más allá de la nación, dice (67).

Por lo demás, Marcel afirma que la filosofía de la persona, las ideas de persona y de derechos de la persona constituyen la única salvaguardia imaginable contra un estado de barbarie tecnocratizada, contra la deshumanización y que cada uno de nosotros en su propia esfera debe llevar a cabo una lucha sin descanso por el hombre y por su dignidad (68). Esto nos lleva a examinar el humanismo de G. Marcel, al que dedicamos el apartado siguiente de este trabajo.

III.- EL HUMANISMO DE GABRIEL MARCEL Y SU CONCEPCION DE LA JUSTICIA.

El humanismo, la afirmación de la dignidad de la persona humana se hallaba ya implícito en los análisis marcelianos sobre el misterio del ser y sobre las experiencias ontológicas del hombre a través de las cuales éste se aproxima al misterio del ser y se abre a la trascendencia. En efecto, la radical e inalienable dignidad de la persona humana aparece ligada en el pensamiento de nuestro autor al hecho de ser el hombre un ser capaz de abrirse a la trascen-

dencia (69).

Ello no obstante, es a partir de la Segunda Guerra Mundial y después de ésta cuando el humanismo se hace explícito y se va afirmando cada vez con más fuerza en los escritos de Gabriel Marcel.

Ya al principio de la guerra, semanas antes de la ocupación de París por los alemanes y a la vista de los crímenes generalizados de los que Europa era escenario, en particular los ataques por parte del Tercer Reich a poblaciones indefensas, nuestro autor escribía en un artículo publicado el 24 de mayo de 1940 que el respeto de la persona humana es una condición imprescriptible de la civilización y que a partir del momento en que la persona humana, bajo el pretexto que sea, deja de ser respetada, se abre una brecha por donde puede penetrar toda barbarie (70).

Pero la insistencia de Marcel en el humanismo se debe, sobre todo, a su reacción frente al horror de los campos de exterminio nazis cuando tuvo conocimiento de ello y, en general, frente a todo tipo de manifestaciones de la violencia fanática y, más ampliamente todavía, frente a lo que él llama la deshumanización del mundo contemporáneo (71).

III. 1. Humanismo, pietas y fraternidad.

Estas experiencias le llevaron a retomar la noción tradicional de persona, de dignidad personal. Este es sin duda el origen de las conferencias pronunciadas en Harvard, en 1961 bajo el título de "Existential Background of Human Dignity", cuya edición francesa apareció bajo el título de La dignité humaine et ses assises existentielles. Sin

embargo, Marcel rechazó siempre para sí el calificativo de personalista por entender que esta denominación estaba cargada de asociaciones neocriticistas (72).

Nuestro autor reconoce el valor de la afirmación, central dentro de la ética kantiana, de acuerdo con la cual las personas deben ser tratadas siempre como fines en sí y nunca como medios (73), pero al mismo tiempo se esfuerza por dar a la idea de dignidad humana un fundamento existencial- (74) y no puramente racional (75) como sucede en el kantismo, para el que el valor inalienable de la persona reside en el hecho de ser un ser racional, dotado de la facultad de comprender y de captar el orden inteligible del mundo y sobre todo de la de conformarse él mismo a ciertas máximas reconocidas como universales (76). Ello no obstante, Marcel pone de relieve que la exaltación de valor de la persona humana en el pensamiento de Kant y de sus más fieles discípulos se debe a la atmósfera cristiana, e incluso pietista, en que dicho pensamiento se desarrolló. Si la persona es digna de inspirar respeto, es únicamente en la medida en que se beneficia todavía del aura que rodea a la criatura formada a imagen del Creador, aunque Kant y los kantianos se encuentren lejos de justificar así el respeto de la persona humana (77).

El humanismo de nuestro autor se centra en la afirmación del carácter sagrado de la dignidad humana. Marcel considera al ser como sagrado y al ser en la persona humana como sagrado (78).

Nuestro autor llama la atención sobre el acuerdo existente entre Heidegger y él acerca de esta sagrada dignidad del ser. Ello no obstante, aunque no cabe duda de la coincidencia de fondo, existe una importante diferencia en-

tre Heidegger y Marcel en este punto. El filósofo francés no tiene reparo alguno en emplear el término "humanismo" para designar su postura. Heidegger sin embargo, en su Carta sobre el humanismo, manifiesta serios reparos contra el humanismo, lo cual no significa que defienda lo inhumano y degrade la dignidad del hombre. Por el contrario, su oposición al humanismo se debe a que éste

**"No coloca la humanitas del hombre
suficientemente alto"**

Desde su punto de vista los distintos humanismos: el romano, el renacentista, el cristiano, el marxista, el existencialista en su versión sartriana, tan diferentes entre sí en cuanto a su fin y fundamento, en cuanto a la especie y medios de su realización, en cuanto a la forma de su doctrina, coinciden sin embargo todos ellos en el olvido del ser. Suponen una determinación de la humanidad del hombre, de la esencia del hombre, basada en una interpretación del ente en general prescindiendo de la pregunta por la verdad del ser. El humanismo al determinar la esencia del hombre, no pregunta por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Para Heidegger, en cambio, la humanitas del hombre, la esencia del hombre estriba en estar en la verdad del ser (79).

Nuestro autor subraya cómo el carácter sagrado de la dignidad humana se encuentra ligado a un sentimiento de piedad hacia la vida. Esta piedad es para Marcel -como sabemos- de esencia religiosa, pero no es exclusivamente cristiana, sino -en la terminología de nuestro autor- "infra-cristiana", "pre-cristiana" o "peri-cristiana". De hecho -pone de manifiesto- esta piedad se remonta a los griegos (80).

La base, el fundamento para el reconocimiento de la dignidad humana reside según nuestro autor no en el principio de igualdad, sino en la fraternidad.

"Si la dignité humaine peut être aujourd'hui pleinement reconnue sans que par là on s'engage à nouveau dans les ornières d'un rationalisme abstrait, c'est à condition -declara en La dignité humaine- de se placer dans la perspective de la fraternité et non dans celle de l'égalitarisme" (81).

La dignidad de la persona humana radica no en una pretendida igualdad, sino en la originalidad irreductible de cada ser humano, en la que tanto ha insistido Levinas (82), con quien Marcel se declara expresamente de acuerdo en este punto. Pues bien, la fraternidad supone precisamente el reconocimiento y la aceptación del otro como diferente.

"Nous sommes frères à travers toutes nos dissemblances -declara nuestro autor" (83).

Marcel fundamenta en la fraternidad la igual dignidad de todos los hombres. Podemos por tanto afirmar que su oposición al principio de igualdad no es tan radical y absoluta como él cree. Lo esencial del principio de igualdad que es la afirmación de la igual dignidad de todos los hombres, queda a salvo.

Ahora bien, la fraternidad como fundamento del reconocimiento de la dignidad humana, implica la común filiación divina. Sólo puedo considerar como hermanos míos a quienes han nacido del mismo padre que yo. Así -pone de manifiesto Marcel- la famosa trilogía de los revolucionarios franceses: "libertad, igualdad y fraternidad", se apoyaba en un deísmo subyacente que sin embargo más tarde había de ser cuestionado. En este sentido, nuestro autor subraya cómo, mientras la exigencia de igualdad tiende a institucionalizarse cada vez más en nuestros días, la fraternidad, en cambio, ve reducido su valor a nivel público institucional (84). Estas observaciones de Marcel están en la misma línea de las que hace Max Weber sobre la relegación, en el mundo contemporáneo, de la fraternidad a la esfera privada.

"El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es -declara el gran sociólogo alemán- el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí" (85).

Puesto que nuestro autor entiende que el fundamento para el reconocimiento de la dignidad humana reside en la fraternidad, la cual implica la común filiación divina, podemos afirmar que su humanismo pertenece al llamado "humanismo cristiano", en cuanto que la dignidad humana aparece ligada al hecho de ser el hombre un ser creado a imagen de Dios (86).

Ello no obstante, Marcel declara que sería un error pretender que la dignidad humana sólo puede ser afirmada por quienes, bajo cualquier modalidad confesional, reconocen explícitamente a Dios como padre de todos los hombres. Un no creyente -continúa diciendo- puede, de hecho, tener viva conciencia de la dignidad humana y aportar con sus actos testimonios irrecusables de ello, sobre todo si no se limita a una protesta verbal contra la injusticia y la opresión, sino que se compromete activamente en la defensa de los oprimidos (87).

Ahora bien, lo que a nuestro autor le parece un error es el intento de edificar un humanismo a partir del olvido del ser (88). Y esto es precisamente lo que hace Sartre en su famosa conferencia "L'existentialisme est-il un humanisme?" a la que ya nos hemos referido con anterioridad. Como es sabido, en ella Sartre declara que, desde el punto de vista del existencialismo ateo, que él representa, el hombre es un ser en el que la existencia precede a la esencia, porque -dice- si Dios no existe, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre empieza por existir y sólo después se define. El hombre no es definible inicialmente porque empieza por no ser nada. Sólo será después y será tal como se haya hecho. El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Por otra parte, si Dios no existe, con él desaparecen los valores a priori, los valores preestablecidos. En consecuencia, el hombre está abandonado, desamparado, porque no encuentra ni en sí, ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. El hombre es libre y en el desamparo elige, inventa, establece los valores. La libertad es el fundamento de todos los valores. Pues bien, el humanismo que Sartre propone se basa, según él, en el hecho de que para el hombre no haya otro legislador más que él

mismo, siendo sólo él quien en el desamparo decide de sí mismo (89). Es, en palabras de Cornelio Fabro, "la libertad del individuo como arbitrio en su completo aislamiento ontológico" (90) la que aparece como fundamento del pretendido humanismo de Sartre.

III. 2. La justicia en el pensamiento de Marcel.

La concepción marceliana de la justicia conecta íntimamente con su humanismo. En efecto, la justicia consiste para él en el respeto al carácter sagrado de todo ser humano y su contenido, coherente con el humanismo de la fraternidad que nuestro autor defiende reside no tanto en la igualdad cuanto en la fraternidad y en la libertad.

El interés de Marcel por el problema de la justicia se remonta a la época del "affaire Dreyfus", en que, a pesar de ser todavía un niño, se puso apasionadamente de parte de los partidarios de Dreyfus. Sin embargo, durante los años de su juventud, anteriores a la Primera Guerra Mundial, nuestro autor no se interesó en absoluto por las cuestiones socio-políticas, ni por consiguiente, por las cuestiones relativas a la justicia. El interés por estas cuestiones aparece de nuevo durante la Guerra del 14 a raíz de su preocupación por el problema de la justificación o de la no justificación de la guerra del lado francés y aliado. Pero es sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial cuando cobra cuerpo filosóficamente la preocupación de nuestro autor por los problemas relativos a la justicia y ello debido a las graves injusticias de que fue testigo en aquellos años: los horrores del nazismo y del estalinismo y los excesos de la depuración en Francia (91).

Ahora bien, es muy importante llamar la atención

sobre el hecho de que, desde el punto de vista de Marcel, las amenazas contra la justicia no provienen sólo del fanatismo, enemigo, como sabemos, de la verdad y de la justicia. En una conferencia pronunciada en Friburgo en 1960 y titulada "En busca de la verdad y de la justicia" (92), pone de manifiesto que en Occidente se registra una tendencia opuesta al fanatismo, pero también peligrosa para la verdad y la justicia. Se trata de una tendencia a la desvalorización de estos conceptos y de un estado de somnolencia, de cansancio, de indiferencia frente a la verdad y frente a la justicia. Las reflexiones de nuestro autor en torno a la justicia se presentan como fruto de la necesidad de reaccionar frente a una y otra amenaza.

Como antes hemos dicho, el contenido de la justicia reside para Marcel no tanto en la igualdad, cuanto en la fraternidad y en la libertad.

El contenido de la justicia no consiste para nuestro autor ni en la igualdad en sentido aritmético de equivalencia, que se corresponde con la justicia conmutativa, ni tampoco en la igualdad en sentido geométrico de proporción, que se corresponde con la justicia distributiva que consiste en tratar a cada cual según sus méritos y según sus capacidades. Esta plantea para Marcel el problema de cómo pueden valorarse con justicia los méritos y las capacidades. Semejante valoración -dice- sólo puede realizarse de un modo muy superficial e ilusorio. Además -continúa diciendo- no es lícito juzgar a las personas en un momento concreto de su existencia, como si no pudieran elevarse ya por encima de ese punto y tuvieran que limitarse a una condición determinada (93). Vemos pues que nuestro autor no sólo se opone a la igualdad en cuanto equivalencia, sino que, en el fondo, lo que rechaza es el espíritu de comparación y de medida

que, para él, entraña el principio de igualdad tanto si lo que se persigue es la equivalencia, como si lo que se persigue es la proporcionalidad.

Ahora bien, para una recta comprensión del pensamiento marceliano acerca de la justicia, hemos de situar dentro de sus justos límites su crítica del igualitarismo.

En efecto, esta crítica se lleva a cabo sin perjuicio del reconocimiento del principio de igualdad ante la ley. Este es precisamente según nuestro autor el ámbito propio de aplicación del principio de igualdad. Y así subraya que si no se respeta la ley y la igualdad ante la ley, se cae en el caos o en la tiranía (94).

Por otra parte, como ya señalábamos antes, la crítica del igualitarismo no constituye un obstáculo para el reconocimiento por parte de nuestro autor de la igual dignidad de todos los hombres. De hecho, la afirmación del carácter sagrado de la dignidad humana, que lleva implícito el reconocimiento de la igual dignidad de todos los hombres, constituye el núcleo de su humanismo y de su concepción de la justicia.

"Reconnaitre que tout être humain -de-
clara- doit être 'pris en considé-
ration', et que pour lui, exister, ce
n'est pas seulement subsister, ne pas
mourir, mais se développer conformé-
ment à ses aptitudes dans une sphère
elle-même relative à ces possibilités
immanentes, c'est énoncer un simple
postulat hors duquel, pour un humanis-
me quel qu'il soit, il ne peut y avoir

de civilisation digne de ce nom" (95).

Y la justicia tal como él la concibe se encuentra emparentada con la piedad, esto es, con el reconocimiento y respeto del carácter sagrado de todo ser humano (96).

Ahora bien, la afirmación de la esencial dignidad de todo ser humano no implica desde el punto de vista de Marcel, sino que, por el contrario, excluye el uniformismo cultural e ideológico. En la medida en que la dignidad del hombre encuentra su fundamento en la irreductible originalidad de cada ser humano es perfectamente natural que nuestro autor se oponga al uniformismo cultural que no conduce más que al empobrecimiento espiritual. En esta línea, le parece lamentable la desaparición de las lenguas y las culturas regionales (97). Este rechazo del uniformismo cultural, junto con su condena del uniformismo ideológico -recuérdese su crítica del fanatismo y de la violencia por él desencadenada- constituyen lo más valioso de la crítica marceliana del igualitarismo.

Sin embargo, su radical incompreensión del auténtico significado del principio de igualdad le lleva incluso a hablar en algún momento en contra del sufragio universal (98). Esta postura que nuestro autor mantuvo en alguna ocasión es altamente criticable. Además, se halla en contradicción con su reconocimiento del principio de igualdad ante la ley, pues precisamente el sufragio universal aparece como una exigencia ineludible derivada del principio de igualdad ante la ley. Por lo demás, más tarde él mismo abandonaría esta postura declarando en una de sus últimas obras: Pour une sagesse tragique et son au-delà (1968) que la democracia debe ser reconocida

"como el único modo posible de existencia de las sociedades, al abrigo de aventuras aberrantes -refiriéndose al totalitarismo- que sólo pueden terminar mal" (99).

Por otra parte, en el ámbito económico, su crítica del igualitarismo no supone obviamente que nuestro autor sea partidario de mantener unas desigualdades económicas tales que ciertas personas se hallen sumidas en la miseria. En repetidas ocasiones hemos señalado que la lucha contra la miseria constituye desde su punto de vista una exigencia impuesta por la fraternidad y una condición necesaria para la consecución de la paz (100). Ello no obstante, creemos que una actitud expresamente contraria al principio de igualdad económica como es la de Marcel (101) corre hoy el riesgo de contribuir malgré lui al mantenimiento de situaciones radicalmente injustas. En particular, por lo que se refiere a las llamadas "relaciones Norte-Sur", parece que la única vía para que el Tercer Mundo salga de la miseria reside en que se progrese en la igualdad, esto es, en que en los países desarrollados renunciemos a una buena parte de nuestra opulencia. En un mundo en el que existen diferencias económicas tales que millones de seres humanos pasan hambre nos parece peligroso hablar en contra de la igualdad económica, aunque, al mismo tiempo y en nombre de la fraternidad, se exija la lucha contra la miseria.

Retomando el hilo de nuestra exposición, recordemos que para nuestro autor el contenido de la justicia reside en la libertad y en la fraternidad.

Por lo que respecta a la primera, la justicia consiste para Marcel en la conexión entre el orden y la libertad. Esta conexión -dice- es difícil de realizar y, poste-

riormente, difícil de salvaguardar (102). Ello no obstante, desde su punto de vista, esta conexión es posible, puesto que para él ser libre no significa ser enteramente independiente, esto es, no hallarse sometido a obligación alguna, sino que, al igual que Kant, subraya la profunda vinculación que existe entre obligación y libertad, oponiéndose a una concepción puramente anárquica que confunde obligación y coerción. Así pues, en la misma línea de autores como Kant, Kierkegaard y Jaspers, el orden jurídico se presenta en principio para Marcel no como un obstáculo para la libertad, sino precisamente como garantía de libertad. El ciudadano de un país libre, dice, refiriéndose a los países en los que existe un régimen democrático, se halla sometido a toda clase de obligaciones jurídicas: fiscales, militares, etc... y, si intenta sustraerse a estas obligaciones, lo hará en nombre de una concepción falsa de la libertad, porque un pueblo sólo permanece libre mientras sus ciudadanos aceptan estas obligaciones. El ciudadano tiene que reconocer que no puede liberarse de estas obligaciones, por penosas que sean, como sucede a menudo con las obligaciones tributarias, sin contribuir a poner en peligro la comunidad a la que pertenece y que, a pesar de todo, le permite realizarse (103).

Ahora bien, lo dicho no significa en modo alguno que nuestro autor sea partidario de la defensa a ultranza del orden establecido, aunque éste se oponga a la justicia. Por el contrario, su doctrina en torno a las relaciones entre justicia y orden puede resumirse del siguiente modo: Mientras no exista conflicto entre la libertad y el orden, entre la justicia y el orden, el respeto de la ley, del orden establecido aparece como la primera de las condiciones necesarias para la realización de la justicia. Pero desde el momento en que surge el conflicto entre justicia y orden, la lucha por la justicia debe prevalecer sobre la salvaguardia

del orden y sobre la observancia de las leyes (104).

Por lo que se refiere a la fraternidad, Marcel declara que, aunque irresistiblemente nos vemos impulsados a aceptar la simplificación del concepto de justicia representada por la imagen de las balanzas, en un nivel más profundo de nuestra conciencia comprendemos que esta simplificación del concepto de justicia no es justa. Se nos viene enseguida a las mientes la conocida frase de Summum ius, summa iniuria. La esencia de la justicia consiste en ser más que justicia. La justicia no es justicia si, a partir de cierto grado, no es ya el comienzo de la compasión o el comienzo del amor. La justicia en su expresión más elevada se asemeja a la caridad. Esta es, concretamente, la razón por la que nuestro autor criticó el proceso de Pétain, a pesar de reconocer todos los errores en que éste había incurrido: por entender que en el caso del Mariscal la justicia se confundía con la misericordia (105). Nos hallamos pues en presencia, como pone de relieve Ricoeur (106), de una concepción no jurídica de la justicia, sino eminentemente metajurídica. De ahí que Marcel declare que el aparato de la justicia, con el apéndice de todo su aparato ejecutivo, por mucho que se perfeccionen jamás podrán realizar la justicia en la verdadera acepción de la palabra (107).

Sin embargo -continúa diciendo nuestro autor- aunque la justicia debe hallarse bajo el signo del amor, en modo alguno puede ser confundida con éste, pues uno de los gasgos fundamentales de la justicia es la imparcialidad, esto es, la independencia respecto de toda tendencia subjetiva, de toda preferencia personal, de modo que hay obligaciones de justicia que hemos de cumplir sin que nos impulse a ello ningún motivo afectivo (108).

Otro de los rasgos fundamentales de la justicia, en cuanto que ésta se encuentra emparentada con la piedad, es el respeto a una cierta inmunidad, invulnerabilidad o inviolabilidad, al carácter sacrosanto del ser humano, sobre todo, cuando se encuentra desarmado (109).

III. 3. Aplicaciones concretas de su humanismo y de su concepción de la justicia.

Esto nos lleva a examinar las consecuencias que, desde el punto de vista de Marcel, se desprenden del humanismo, de la afirmación del carácter sagrado del ser humano y que podemos considerar como las aplicaciones concretas tanto de su humanismo como de su concepción de la justicia.

En primer término, Marcel proclama la primacía de la persona sobre la colectividad, oponiéndose a cualesquiera formas de sustanciación de lo colectivo y de subordinación del individuo a la colectividad, denunciando además -como se recordará- la complicidad que de hecho tiende a producirse entre esta divinización de lo colectivo y la violencia totalitaria (110).

Por otra parte, nuestro autor pone de manifiesto que el carácter sagrado e inviolable del ser humano aparece mucho más claramente cuando nos hallamos en presencia del ser humano en su desnudez y en su debilidad, del ser humano desarmado: el niño, el anciano, el enfermo, el herido, el pobre, el prisionero en manos de su adversario, incluso el huésped allí donde aparece como un ser débil y desguarnecido, el extranjero, el refugiado, etc... (111).

"la dignité doit être cherchée -es-cribe- aux antipodes de la préten-

tion et bien plutôt du côté de la
faiblesse" (112).

La contemplación de lo más frágil, como por ejemplo un niño pequeño, es lo más apropiado para despertar la adoración -pone de relieve Marcel. Desde el punto de vista objetivo, desde el punto de vista de la acción posible, el ser humano desarmado se encuentra en nuestro poder, podemos hacer de él lo que queramos. Pero, en la perspectiva del misterio, justamente porque está desarmado, porque está a merced nuestra, es invulnerable y sagrado. Ocurre en realidad como si, a causa de la incapacidad de defenderse de aquel ser, se no cayeran de las manos todos los instrumentos que nos capacitan para apoderarnos de las cosas y modificarlas. Según nuestro autor no hay índice de barbarie más característico ni más irrecusable que el que consiste en no reconocer esta invulnerabilidad.

Marcel pone de relieve que esta actitud reverencial hacia el ser humano desvalido: el niño, el anciano, el pobre, el enfermo, el herido, el huésped, es lo más opuesto que hay a la concepción tecnocrática y funcionalizada de la persona. Desde un punto de vista utilitarista, el anciano ya no sirve para nada; el niño tampoco puede servir (por lo menos su utilización tal como fue practicada, por ejemplo, en los inicios de la era industrial nos parece hoy un crimen, una especie de violación) y precisamente por ello son venerables.

Esta afirmación por parte de nuestro autor de la inviolabilidad del ser humano desvalido explica su rechazo de la eutanasia, de la tortura y de la pena de muerte, así como su insistencia en la necesidad de combatir la miseria.

Al tema de la eutanasia se refiere Marcel en El misterio del Ser en los siguientes términos: Los seres humanos pueden verse reducidos a una condición en cierto modo vegetativa; desde el punto de vista biológico viven, pero espiritualmente están muertos. Sin embargo, en el hombre, la vida, aun disminuida y en cierto modo degenerada, conserva cierto carácter sagrado que hace que deba considerarse ilegítimo el recurso a la eutanasia con respecto a los incurables (113).

Paradójicamente, nuestro autor se muestra menos tajante en lo que respecta al aborto. Habiéndole preguntado Pierre Boutang a qué edad, en qué momento del crecimiento del embrión debe considerarse el aborto como un crimen, Marcel respondió que hay aquí un problema biológico: el de cuál es el momento en que puede decirse que estamos realmente en presencia de un ser humano, acerca del cual confiesa su ignorancia y su incertidumbre y sobre el que considera que el filósofo en cuanto tal no puede dar una respuesta, sino que tiene que fiarse del especialista. Ello no obstante, parece inclinarse por la tesis de que existe vida humana desde el momento de la concepción, siendo el aborto moralmente reprochable desde ese momento, ya que declara:

"Il nous est difficile de penser qu'il y a un point, un moment du temps, où l'âme est injectée à l'embryon. Je ne pense pas que nous puissions poser ainsi le problème sans retomber dans un chosisme que nous répudions" (114).

Por lo que se refiere a la tortura, Marcel subraya que, precisamente porque el prisionero es un ser inerme en manos de su adversario, es casi irresistible la tentación

humana de aniquilar a este ser por la fuerza y especialmente de arrancarle confesiones. Pero a esta tentación -dice- hay que oponer una barrera absoluta acentuando la inviolabilidad, el carácter sacrosanto que va indisolublemente unido al hecho de que el prisionero sea un ser desarmado. De ahí que la tortura sea considerada por nuestro autor como una práctica absolutamente incompatible con una justicia digna de este nombre (115).

Por otra parte, en una comunicación redactada para un coloquio sobre la pena de muerte que tuvo lugar en Royaumont el 26 de junio de 1961 (116) nuestro autor se pronuncia a favor de una proscripción absoluta de la pena de muerte, a pesar de la dificultad que para él ofrecen ciertos casos como es, en general, el de los torturadores.

Los argumentos esgrimidos en favor de esta prohibición absoluta de la pena de muerte son los siguientes:

1) A la vista de la creciente deshumanización del mundo parece esencial contrarrestar por todos los medios esta inhumanidad.

2) La pena de muerte no puede ser considerada en abstracto, sino que hay que tener en cuenta las condiciones en que es ejecutada, las cuales no pueden dejar de despertar horror.

3) La auténtica imputabilidad constituye un misterio. Se puede llegar a establecer sin ningún género de dudas que un acto criminal ha sido realizado por este individuo determinado, en tal sitio, en tal momento preciso, etc... , pero, aun así, cabe preguntarse si el culpable aparente es el verdadero culpable o si, por el contrario, hay detrás

otro individuo o un grupo o un ambiente que es el verdadero generador del crimen. Allí donde surge esta duda -declara Marcel- la aplicación de la pena de muerte se presenta como injustificable.

4) Por último, si se mantiene el principio de la pena de muerte, aunque sea sólo para casos muy especiales, se corre el riesgo de que su aplicación se extienda por una especie de deslizamiento a otros casos en los que sea manifiestamente contraria a la justicia.

Por otra parte, en El misterio del Ser, aunque sin referirse expresamente al problema de la pena de muerte, nuestro autor hace unas manifestaciones que resultan perfectamente aplicables para fundamentar una condena de la pena capital.

"toda vida -declara- contiene en sí una promesa de resurrección. El acto por el cual la suprimo, aun cuando sea motivado, implica quizá la pretensión sacrílega de interrumpir cierto ciclo, o hasta ponerle un término absoluto. Matar es ante todo querer suprimir, es tratar como sujeto a destrucción lo que quizá es indestructible; ... es, pues, un acto a la vez sacrílego ... y profundamente absurdo" (117).

Por lo demás, en la comunicación antes citada, Marcel no se limita a condenar la pena de muerte, sino que condena también los regímenes penitenciarios a los que acusa de inhumanidad y de contribuir no a mejorar, sino a degradar todavía más a sus destinatarios. Por ello considera necesari-

rio, junto a la proscripción absoluta de la pena de muerte, la reforma de los regímenes penitenciarios.

En cuanto al pobre, éste aparece también como prototipo del ser humano desvalido y, en cuanto, tal especialmente merecedor de respeto. De ahí la insistencia de nuestro autor en la necesidad de luchar contra la miseria y su preocupación, en especial en sus últimas obras, por la situación del Tercer Mundo. Y es que, como se recordará, desde su punto de vista la auténtica fraternidad exige la lucha contra la miseria (118).

Por lo demás, para determinar la exigencias concretas que se derivan del humanismo auténtico, es necesario, según nuestro autor, partir del esclarecimiento de lo que es el hombre en cuanto tal, de las condiciones que implica el ser humano auténtico, basándose para ello en el análisis de la existencia, de la experiencia humana en cuanto proporciona lo que él denomina unas "seguridades existenciales". Esta es la tarea que Marcel aborda en su trabajo sobre "El humanismo auténtico y sus supuestos existenciales" (119) incluido en el volumen titulado Pour une sagesse tragique et son au-delà.

Pues bien, dos son fundamentalmente según nuestro autor las "condiciones estructurales de la existencia personal" (120), como él les llama, esto es, las condiciones que implica el ser humano auténtico. A ellas nos hemos referido ya con anterioridad en los capítulos cuarto y quinto de este trabajo, respectivamente.

En primer lugar, en cuanto ser encarnado el hombre es un ser en el mundo. En este sentido, Marcel afirma la existencia de un lazo original, umbilical que une al ser hu-

mano no con todo el mundo en general, lo cual equivaldría a no decir nada, sino con un cierto ambiente determinado y concreto. En este sentido, ya en el Journal métaphysique puede leerse:

"Je ne suis pas seulement mon corps, je suis mon ambiance habituelle; et ce qui le prouve, c'est le déchirement, la division d'avec moi-même qu'entraîne pour moi tout dépaysement" (121).

Existir para el ser humano consiste en cierto modo en pertenecer a una realidad ambiente de la que nunca podemos separarnos sin peligro.

De ahí que prácticas tales como los traslados forzados de poblaciones llevados a cabo por los países totalitarios y que implican un desprecio de ese vínculo, de ese sentimiento de arraigo, deban ser consideradas como inhumanas, como atentatorias contra la dignidad de la persona, como "crímenes de lesa humanidad" (122).

En segundo lugar, la propia realización personal del hombre exige la apertura a los demás, lo que Marcel llama la intersubjetividad.

"cada uno de nosotros, para operar lo que podríamos llamar su crecimiento, debe abrirse a otros seres diferentes a él y llegar a ser capaz de acogerles sin que ello suponga ser barrido o neutralizado personalmente por ellos" (123).

De ahí que para nuestro autor el humanismo implique el universalismo. Con ello enlaza con la más antigua tradición humanista no sólo cristiana, sino precristiana que se remonta al estoicismo y, concretamente, al estoicismo medio con la figura de Panecio de Rodas (124).

Marcel caracteriza el universalismo como el espíritu que tiende a promover en los hombres la comprensión y el respeto mutuos, pero sin implicar un igualitarismo (125). En efecto, el universalismo se basa, según él, no en el principio de igualdad que es esencialmente egocéntrico y obedece a un espíritu reivindicativo, sino en la fraternidad que al ser esencialmente heterocéntrica nos predispone al reconocimiento y aceptación de los "otros", aunque sean diferentes de "nosotros" y precisamente porque lo son. La fraternidad -subraya nuestro autor- excluye el espíritu de abstracción y toda forma de segregación: racial, de clase, etc... . Téngase en cuenta que el espíritu de abstracción lleva siempre a la segregación (126).

Todo lo que contribuye a oscurecer en la conciencia humana este universalismo, esta fraternidad, esta apertura de unos hombres a otros, se muestra, desde el punto de vista de Marcel, como un obstáculo para un humanismo auténtico. Este es el caso de los prejuicios raciales y de clase, de la intolerancia religiosa y de cierto nacionalismo del que optimistamente declara que está hoy superado. Todas estas actitudes son rotundamente condenadas por nuestro autor (127). Por lo que se refiere al nacionalismo conviene hacer una importante matización. Marcel se mostró siempre contrario al nacionalismo. La tendencia al cosmopolitismo es una constante en su vida y en su obra. Ello no obstante, distingue entre nacionalismo y patriotismo.

"patriotismo y nacionalismo -declaraba en conversación con Angel M^a de Lera- son dos conceptos diferentes. El nacionalismo es una enfermedad, pero el patriotismo, siempre que no menospre- cie a los otros, es un impulso que re- sulta benéfico para la sociedad" (128).

Finalmente, y también como una consecuencia que se deriva de su humanismo, de su afirmación de la esencial dig- nidad de la persona, Marcel critica la violación de la inti- midad en la que de forma generalizada incurren los medios de comunicación.

En su discurso sobre "Le viol de l'intimité et le dépérissement des valeurs morales" (129) nuestro autor llama la atención sobre el hecho del lugar creciente que en los países occidentales ocupa el escándalo y lo escandaloso en los medios de difusión (prensa, radio, cine y televisión), haciendo especial hincapié en el increíble desarrollo alcan- zado por la llamada prensa de escándalo.

Por la prensa, el cine y la televisión -dice- la indiscreción, esto es, la intrusión en la vida privada de las personas que debiera ser inviolable, ha pasado literal- mente a las costumbres. Ello se debe a que el sujeto es cada vez menos tratado como sujeto y, por consiguiente, cada vez menos respetado.

Esta indiscreción -continúa diciendo- constituye una auténtica ofensa, la violación de un derecho sagrado: el derecho a la intimidad. Pero precisamente -subraya- lo que está cada vez más obliterado en el mundo contemporáneo es ese sentido de lo sagrado, lo sagrado que se refiere a la

vida y a la muerte y no implica por sí mismo ninguna referencia confesional.

En cuanto a las causas profundas de semejantes atentados, no basta -dice- con acusar al mercantilismo de una prensa que no retrocede ante ningún medio cuando se trata de aumentar el número de lectores. Acusar a esa prensa, intentando disculpar a los lectores, sería dar prueba de una extraña ingenuidad. Es imposible dejar de lado la responsabilidad del público. Entre la prensa y el público existe como una relación circular. Esa prensa viene a colmar una espera, pero, al mismo tiempo, la aumenta. La cuestión se plantea en este caso, poco más o menos, como si se tratase de una droga cualquiera, de la que cada vez podemos prescindir menos. Las imágenes sensacionalistas que los medios de difusión ofrecen al público tienen por función llenar cierto vacío. Este vacío es fruto de las mismas condiciones de la vida cotidiana, principalmente, en los grandes centros urbanos.

Por lo demás, en el posible conflicto entre libertad de prensa y derecho a la intimidad, Marcel se inclina en favor de éste último en base al siguiente argumento: Existe una profunda diferencia de naturaleza entre el derecho a la intimidad o al secreto y el pretendido derecho que se atribuyen los periodistas a entrometerse en la vida privada. El primer derecho está inscrito en el ser mismo de una conciencia viva, afecta a la esencia del ser humano; se trata del derecho al respeto de lo que en un ser es lo más auténticamente suyo. La segunda clase de derecho es de tipo puramente formal. Ahora bien, esto no significa en modo alguno que Marcel se oponga a la transparencia informativa. Pero, sin perjuicio de ella, entiende que, aun tratándose de personas públicas que son las que más a menudo son víctimas de aten-

tados contra su intimidad, hay que distinguir entre la actividad pública y la persona. Esta tiene derecho a una esfera de intimidad inviolable, sin perjuicio de que su actividad pública se halle sujeta a la más absoluta transparencia informativa.

Notas del capítulo séptimo.

- 1) Cfr.HCH, p.33.
- 2) Vide **En busca de...**, p.113.
- 3) Cfr.EA, pp.129-134; RI, pp.125-131; PI, p.69; HV, pp. 135-136 y 225-230; HCH, pp.53-54, 58 y 175-177; MS, pp. 323-328; DH, pp.180-181; ERM, pp.104-107 y MARCEL, Gabriel, "Le respect de la personne humaine", **Temps présent**, 24-V-1940, p.2.
- 4) Cfr.MS, pp.88-91.
- 5) Cfr.MS, pp.37-41. La cita está tomada de las pp.37 in fine-38.
- 6) Vide DS, p.15.
- 7) Cfr. EA, pp.271-272; HCH, p.63; DS, pp.3 y 15-17; **En busca de...**, p.103 y FTC, pp.204-208.
- 8) Cfr.HCH, pp.46 in fine-47, 56 y 63-64; DS, pp.17-20 y ERM, p.100.
- 9) Vide HCH, p.12.
- 10) Vide HCH, p.12.
- 11) Cfr.EA, pp.182-183; HCH, pp.12, 52 y 55 in fine-56; DS, pp.21-26 y **En busca de ...**, pp.129-139 *passim*.
- 12) Cfr.EA, pp.272-273; HCH, pp.75-76 y DS, p.26.

- 13) Cfr.EA, p.107; HCH, pp.50,56 y 64-65 (La cita está tomada de HCH p.65); En busca de ..., p.140 y ERM, p.100. La exaltación de la velocidad va unida también al primado de la competencia, al deseo de ser el primero que caracteriza al individualismo propio de la mentalidad capitalista, espíritu de competencia que, por lo demás, también es criticado por Marcel, en particular a nivel escolar (Cfr.ECE, pp.37-39,62 y 65).
- 14) Cfr.EA, pp.264-273; DS, pp.27-31; En busca de ..., pp.103-104 y ECE, pp.201-204 y 263. Con su denuncia de la destrucción de la naturaleza a la que conduce el primado de la mentalidad tecnocrática y del riesgo que ello encierra para la propia especie humana, Marcel se anticipa al modo de pensar ecológico que estalla en la década de los 70.
- 15) Cfr.DS, pp.28 y 37; En busca de ...,pp.134 y 137-139 y DH, pp.161-162.
- 16) Vide HCH, pp.174. Cfr. también En busca de ..., pp.137-139 y DH, p.163.
- 17) Cfr.HCH, pp.49 y 71-72; En busca de ..., pp.103-119 passim y DH, 204-207. En efecto, en Les hommes contre l'humain y en su conferencia sobre "Lo sacro en la era de la técnica" incluida en el volumen titulado En busca de la verdad y de la justicia, Marcel subraya la vinculación que existe entre el empleo de métodos anticonceptivos y la concepción tecnocrática, desacralizada y desvalorizada de la vida humana y parece mostrarse contrario a su empleo en nombre del carácter sagrado de la vida humana y del carácter "misterioso" del proceso de generación. Ello no obstante, comentando con Pierre Boutang

su obra teatral Croissez et multipliez, nuestro autor pone de relieve la dificultad que existe para pronunciarse sobre la cuestión del control de natalidad, debido a los problemas que plantea desde el punto de vista existencial (Cfr.MIB, pp.104-105).

- 18) Cfr. MARCEL, Gabriel, "Incidencias psicológicas y morales", en AA.VV., **La fecundación artificial en los seres humanos**, Buenos Aires, 1954, pp.29-37.
- 19) Cfr.PI, pp.102-104; MARCEL, Gabriel, "Le voeu créateur comme essence de la paternité", en HV, pp. 133-170 ; MS, pp.179-181 y **En busca de ...**, pp.111-112.
- 20) Cfr.EA, pp.273-274 y DS, pp.20 y 31-32.
- 21) Así por ejemplo -escribe Marcel- si alguien experimenta un dolor demasiado profundo y demasiado duradero tras la muerte de uno de los suyos, no se dudará en hablar de estado mórbido o anormal, siendo lo mórbido o lo anormal lo que comporta una infracción de ciertas reglas de adaptación a lo inevitable. El que se adhiere a esta concepción irá a ver a un psicoanalista cuando haya comprobado en sí mismo los trastornos de ajustment, de la misma manera que irá a un especialista del aparato digestivo si padece trastornos digestivos (Cfr. **En busca de...**, p. 132 y DH, p. 211).
- 22) Cfr.DS, pp.32-35; HP, pp. 173-178; **En busca de ...**, pp. 131-133 y DH, p. 211.
- 23) Cfr.**En busca de ...**, pp.137-138 y DH, pp.213-214.
- 24) Cfr.PA, pp.46-51.

25) Cfr.MIB, pp.50-51.

26) Vide AA.VV., **Diálogos sobre la violencia**, a cargo de Angel M^a de Lera, Barcelona, Plaza y Janés, 1974, p.55.
La reducción del hombre a un conjunto de funciones biológicas se opera también en el evolucionismo de Darwin. (Cfr. sobre ello, GONZALEZ VICEN, Felipe, "El darwinismo social: Espectro de una ideología", AFD, 1984, pp.163-176 passim).

27) Cfr.MS, pp.85-87.

28) Cfr. MARIAS, Julián, **Introducción a la Filosofía**, en **Obras de Julián Marías**, Vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1982 (3^a), pp.183-211 passim.

29) Vide PA, p.48.

30) Vide PA, p.48.

31) Ver supra, capítulo quinto, apartado II. 1.

32) Cfr.FTC, pp.31-33 y ERM, pp.36-37.

33) Cfr.HCH, pp.72 y 130-131.

34) Cfr.DH, pp.161 in fine-162 y 212.

35) Cfr.DS, pp.36-37.

36) Cfr.HCH, pp.133-134.

37) Cfr.DS, p.46.

38) Cfr. DS, pp. 36-37 y MARCEL, Gabriel, "Réflexion et mystère", en *Cahiers du monde nouveau*, V-1949, pp.70 in fine-71.

39) Cfr. HCH, pp.72-74 y 135-136 y MS, pp.324-325.

Curiosamente, el primado de la mentalidad tecnocrática conduce a la funcionalización del hombre que, como acabamos de ver, Marcel critica y, al mismo tiempo, a lo que Bobbio ha calificado como la pérdida -relativa por lo demás- de las funciones del derecho en la sociedad industrial. En efecto, en las sociedades técnicamente avanzadas -subraya el autor italiano- existe una tendencia a sustituir la tradicional función represiva del derecho, de un lado, por la manipulación ideológica a través de los medios de comunicación de masas y, de otro lado, por la prevención de los comportamientos desviados mediante la utilización de las llamadas técnicas sociales, tales como la psicología, la pedagogía, etc... (Cfr. BOBBIO, Norberto, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977, pp.96-99).

Roger GARAUDY, en su obra *Perspectives de l'homme. Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme*, Paris, PUF, 1960 (2ª), afirma que Marcel con su análisis fenomenológico del tener en Etre et avoir, con su tesis de que toda epistemología que pretende fundarse en el pensamiento en general conduce a la glorificación de la técnica y con su crítica de la manipulación de los hombres como objetos por parte de la tecnocracia y de su reducción a un conjunto de funciones, coincide aunque desde una perspectiva radicalmente opuesta a la del marxismo, con la teoría marxista de la alienación (Cfr., pp. 141 y 315). El propio Marcel utiliza el término "alienación"

para referirse a la situación del hombre contemporáneo, pero declara emplear este vocablo en un sentido más general que el que se le da a esta expresión en la perspectiva marxista. La alienación consiste para nuestro autor en la situación del hombre que "parece haberse convertido cada vez más en ajeno a sí mismo, a su propia esencia" y ello como resultado de la objetivación de la existencia humana (Cfr. HP, pp. 10-11).

- 40) Cfr.EA, p.110 y HCH, pp.68-70.
- 41) Vide DS, p.36.
- 42) Cfr.HCH, pp.65-67, 71 y 165-167.
- 43) Cfr.HCH, p.71. Encontramos aquí una crítica por parte de Marcel a la llamada "división internacional del trabajo" que provoca la emigración con todas sus dramáticas consecuencias, entre ellas el tratamiento del emigrante en el país de recepción como "cabeza de turco".
- 44) Vide DS, p.36.
- 45) Vide **Dos discursos y...**, p.51.
- 46) Cfr.HCH, p.71; DS, pp.7,46 y 55-57; DH, pp.162-209; **Dos discursos y...**, pp.50-51; FTC, pp.202-205 y ECE, pp.250 y 258.
- 47) Cfr.DS, pp.36-37.
- 48) Cfr.MS, pp.235 y 324.
- 49) Cfr.HCH, pp.12-13.

- 50) Cfr. MS, pp.266,276 y 344 y DS, pp.55-56 y 58 in fine - 59.
- 51) Cfr.HCH, pp.49-50 y 62-63.
- 52) Cfr.BARNABY, Frank, "Microelectrónica y guerra", en AA. VV., Microelectrónica y sociedad. Informe al Club de Roma, trad. de M.A. Fernández Alvarez, Madrid, Alhambra, 1982, pp.200-224. Las citas están tomadas de las pp. 200 y 224 respectivamente.
- 53) Vide Dos discursos y ..., p.71.
- 54) Vide FTC, p.210.
- 55) Vide HCH, p.33.
- 56) Cfr.HCH, pp.45 in fine-46, 50 y 63; DS, pp.39-40 y En busca de ..., p.105. Las citas están tomadas de DS, pp. 39 y 39 in fine-40, respectivamente.
- 57) Cfr.HCH, pp.139-141 y DH, p.215.
- 58) Cfr.Dos discursos y ..., pp.71 in fine-72.
- 59) Cfr.DS, pp.40-42.
- 60) Cfr.PA, p.49.
- 61) Cfr.FTC,pp.33-34.
- 62) Cfr.DS,pp. 40 in fine-41 y FTC, pp.154 in fine-155 y 210.

- 63) Cfr.HCH, pp.154-157.
- 64) Cfr.HCH, pp.141-142; DH, pp.215-216 y ECE,pp.167-168.
- 65) Cfr.HCH, pp.142 y 167-169 y MARCEL, Gabriel, "Respuesta a una entrevista sobre la unificación de Europa", en *The Changing World*, IV- 1948, pp.13-14.
- 66) Cfr. En busca de ..., pp.117-119.
- 67) Cfr.HCH, p.142.
- 68) Cfr.HCH, pp.175 y 185.
- 69) Cfr.DH, pp.127-129.
- 70) Cfr.MARCEL, G., "Le respect de la personne humaine", cit., p.2.
- 71) Cfr.ECE, pp.197-204 passim.
- 72) Cfr.ECE, p.198. Sin embargo, no cabe duda de la proximidad de Marcel respecto del personalismo. Theodore ROSZAK en su libro *Persona/Planeta*, trad. de Jordi Fibla, Barcelona, Kairós, 1985, incluye a Marcel entre los personalistas junto con Nicolás Berdyaev, Emmanuel Mounier y el grupo de Esprit (p.168). Estos autores ocupan un lugar importante en la genealogía de lo que Roszak llama la "tercera alternativa", entendiendo por tal "una nueva identidad humana, ni individualista ni colectivista" (pp.162-165.Cita de la p.162). Garaudy por su parte no incluye a Marcel dentro del personalismo, pero subraya que el personalismo de Emmanuel Mounier, de

Paul Ricoeur, de Jean Lacroix, de Maurice Nédoncelle, le debe mucho a la obra de Marcel y a su exploración sobre la dimensión de la comunicación interpersonal, esto es, de la intersubjetividad (Cfr., GARAUDY, R., Perspectives de l'homme. Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme, cit., pp. 149, 157 y 159).

- 73) Cfr.KANT, M., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. de Manuel G. Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1963(2ª), p.84.

Desde un punto de vista más estrictamente espiritual, e incluso religioso, Marcel declaraba en el Journal métaphysique que la idea kantiana del fin en sí es demasiado estrecha, demasiado jurídica. Lo que cuenta -decía- es el trato espiritual entre los seres y aquí se trata no de respeto, sino de amor (Cfr.JM, p.207). Sin embargo, ya en El misterio del Ser reconoce la importancia que desde una perspectiva moral, jurídica y política reviste la máxima kantiana en cuanto que implica una radical condena de la violencia (Cfr.MS, p.277).

- 74) Cfr.MARCEL, Gabriel, "El humanismo auténtico y sus supuestos existenciales", en FTC, pp.59-75.

- 75) Cfr.ERM, p.106.

- 76) Cfr.DH, pp.167 in fine-168.

En efecto, en el pensamiento de Kant -pone de relieve el prof. Rodríguez Paniagua- hay una exaltación del valor de la persona humana, que queda elevada muy por encima de cualquier otro ser de este mundo. Esta elevación se debe en el hombre a la moralidad, al hecho de ser el único ser en el mundo capaz de obrar moralmente. Por lo demás -como es bien sabido- la moral en Kant pre

senta un carácter eminentemente racional. Es la razón la que debe orientar y marcar lo que se debe hacer (Cfr. RODRIGUEZ PANIAGUA, José M^a, **Historia del pensamiento jurídico**, Madrid, Universidad Complutense, 1980 (4^a), pp.157-161, en particular, pp. 160-161).

77) Cfr.HCH, pp.175-176 y MS, pp.277 in fine -278.

En este mismo sentido, el prof. Rodríguez Paniagua señala que la exaltación por parte de Kant del valor de la persona humana es de signo cristiano (Cfr. RODRIGUEZ PANIAGUA, José M^a, **ob. cit.**, p.160).

78) Cfr.DH, p.168 y ERM, pp.104-107.

79) Cfr.HEIDEGGER, Martin , "Carta sobre el humanismo", en AA.VV., **Sobre humanismo**, Buenos-Aires, Huascar, 1972, pp.65-121 pasim. La cita está tomada la p. 83.

80) Cfr.HV, pp.135-136 y 225-230; ERM, pp.104-107 y MARCEL, G., "Le respect de la personne humaine", **cit.**, p.2.

81) Vide DH, p.174.

82) En su obra Totalidad e infinito Emmanuel Levinas describe "La epifanía del rostro" como lugar fenomenológico privilegiado en el que se produce la "revelación" del ser, insistiendo en la originalidad irreductible del "cara a cara", de la forma en que se ofrece a mí el rostro del otro. "El Otro -dice- no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies ... se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en una comunidad de género... La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una

distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad... El otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, ... su rostro en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza, y que desarrollamos también por nuestra existencia". Esta diferencia absoluta, esta originalidad irreductible del otro anuncia su inviolabilidad ética, su "santidad" (Cfr.LEVINAS, Emmanuel, **Totalidad e infinito**, trad. de Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, pp.207-214. La cita está tomada de las pp.207-208).

83) Vide DH, p. 173.

84) Cfr.MS, p.40 y DH, p.171.

85) Vide WEBER, Max, **El político y el científico**, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1972(3ª), p.229.

86) Sobre la noción de humanismo cristiano puede verse FABRO, Cornelio, "El Humanismo y la filosofía moderna", en AA.VV., **Humanismo y mundo moderno**, trad. de José Oroz, Madrid, Agustinus, 1960, pp.67-73.

87) Cfr. DH, pp.174-175.

88) Cfr. ECE, p.202.

89) Cfr.SARTRE, Jean-Paul, "El existencialismo es un humanismo", en AA.VV., **Sobre humanismo**, cit., pp.11-44 passim, en particular pp.41-43.

- 90) Vide FABRO, Cornelio, "El Humanismo y la filosofía moderna", cit., p.91.
- 91) Ver supra, capítulo tercero, apartado II in fine.
- 92) Cfr. En busca de ..., pp.47-76 passim.
- 93) Cfr. En busca de ..., pp.61-62.
- 94) Cfr. HCH, p.120.
- 95) Vide MARCEL, G., "Opinion et liberté", en PM4, p.57.
- 96) Cfr. ERM, pp.106-107.
- 97) Cfr. DS, pp.92-98; ECE, pp.244-245 y AA.VV., Diálogos sobre la violencia, cit., pp.57 in fine-58.
- 98) Cfr. En busca de ..., p.59 y MARCEL, G., "Opinion et liberté", cit., p.56 in fine-57.
- 99) Vide FTC, p.50.
- 100) Ver supra, capítulo sexto, apartado II in fine y apartado III al principio.
- 101) Cfr. ECE, p. 244.
- 102) Cfr. FTC, pp.152 in fine-153.
- 103) Cfr. FTC, pp.128-129.
- 104) Cfr. En busca de ..., p. 50; FTC, pp.46-48 y ECE, pp.

149-150.

105) Cfr. **En busca de ...**, p.62 y **ECE**, pp.225-226.

La oposición de Marcel a un concepto de justicia basado en el espíritu de comparación y de medida y representado por la imagen de las balanzas y su concepción de la justicia, en su expresión más elevada, como fraternidad, como el comienzo de la compasión y del amor, le aproximan a Bergson con su distinción entre la que llama justicia "relativa" y la que denomina justicia "absoluta". La primera supone las ideas de igualdad y reciprocidad y tiene un carácter mercantil: mide y proporciona, pesa -de ahí la balanza-. Su carácter obligatorio tiene su origen en la primera de las fuentes de la obligación: la presión social sobre el individuo. Esta es la forma de justicia propia del primer momento en la evolución de las sociedades: las sociedades "cerradas". Frente a esta justicia relativa, mercantil, la que Bergson denomina justicia "absoluta" "n'implique ni échanges ni services, étant l'affirmation pure et simple du droit inviolable, et de l'incommensurabilité de la personne avec toutes les valeurs" (Vide BERGSON, Henri, **Les deux sources de la morale et de la religion**, Paris, PUF, 1955 (76ª), p. 71). Esta justicia absoluta se basa en el élan d'amour o principio de fraternidad universal y supone la superación del ámbito de lo cerrado, la universalización del derecho (Cfr. sobre la concepción de la justicia en Bergson, el trabajo del prof. F. Javier, DE LUCAS, "H. Bergson: la justicia, entre presión social y élan d'amour", en **Anuario filosófico**, vol. XIII (1980), pp. 27-65, en particular, pp. 49-50 y 59-60).

106) Cfr. **ERM**, p.106.

107) Cfr. *En busca de ...*, p.61.

108) Cfr. *En busca de ...*, pp.62 in fine-63 y ECE, p.227.

Vemos pues, que Marcel se sitúa en abierta oposición a la tesis de la radical separación entre Derecho y amor, tesis que, como subraya el prof. PECES-BARBA, aparece ligada a aquellas posiciones que vinculan el Derecho con la fuerza, como sucede, por ejemplo, en el pensamiento de Lutero, e incluso a posiciones abiertamente totalitarias. Tal es el caso de Carl Schmitt que acabaría siendo el gran teórico jurídico-político del nacional-socialismo.

Sin embargo, tampoco hay en Marcel una sustitución del Derecho por el amor, como la encontramos en Tolstoi, según recuerda también el prof. PECES-BARBA.

En Marcel, se postula una relación de coexistencia y mutua asistencia entre el Derecho y el amor. Así lo prueba el hecho de que las consecuencias prácticas que se derivan de su humanismo de la fraternidad, y a las que nos referiremos en el apartado siguiente, se presenten al mismo tiempo como exigencias de la justicia, constituyendo una auténtica tabla de derechos fundamentales y es que, como declara el prof. PECES-BARBA, los derechos fundamentales son "ideales de justicia inspirados por el amor" (Cfr. sobre los diversos modelos posibles de relación entre el Derecho y el amor, PECES-BARBA, Gregorio, "El Derecho y el amor: sus modelos de relación", en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, nº 67, pp. 65-79. La cita está tomada de la p. 78).

109) Cfr. *En busca de ...*, pp.63-64.

110) Cfr. MS, pp.141-143 y 273-276; DH, pp.176-177 y MARCEL,

Gabriel, "Réponse à une enquête sur le communisme", en *Revue marxiste*, 1-IV-1929, p.379.

- 111) Cfr.HCH, pp.148-149; MS, pp.195-196; *En busca de ...*, pp.63-64 y 114 y DH, p.168.
- 112) Vide DH, p.175.
- 113) Cfr.MS, p.337.
- 114) Cfr.MIB, pp.105-106. La cita está tomada de la p.105.
- 115) Cfr.*En busca de ...*, pp.63-64.
- 116) Cfr.MARCEL, Gabriel, "Sur la peine de mort", en *PM4*, pp. 105-107.
- 117) Vide MS, p.338. Este argumento de Marcel constituye la inversión perfecta del razonamiento de Tomás de Aquino en favor de la pena capital, de acuerdo con el cual "el que los malos puedan enmendarse mientras viven no es obstáculo para que se les pueda dar muerte justamente, porque el peligro que amenaza con su vida es mayor y más cierto que el bien que se espera de su enmienda. Además, los malos tienen en el momento mismo de la muerte poder para convertirse a Dios por la penitencia. Y si están obstinados en tal grado que ni aun entonces se aparta su corazón de la maldad, puede juzgarse con bastante probabilidad que nunca se corregirían de ella" (Vide *Summa contra Gentiles*, III, 146. Citamos por la edición bilingüe, trad. de Jesús María Pla Castellano, Tomo II, Madrid, BAC, 1953, p.513).
- 118) Cfr.DS, p.70-75; *Dos discursos y ...*, p.21; FTC, p.206

y ECE, p.212.

- 119) Cfr.MARCEL,G., "El humanismo auténtico y sus supuestos existenciales", en **FTC**, pp.59-75.
- 120) Cfr.ERM. p.108.
- 121) Vide **JM**, pp.251 in fine-252.
- 122) Cfr.DH, p.196 y **FTC**, pp.65-68.
- 123) Vide **FTC**, p.68.
- 124) Cfr.BALLESTEROS, Jesús, **Sobre el sentido del Derecho**, Madrid, Tecnos, 1984, pp.110-116.
- 125) Cfr.**FTC**, p.56.
- 126) Cfr.DH, pp.192-193.
- 127) Cfr.HCH, p.85; **FTC**, p.71; ECE, pp.197 y 282 y **ERM**, p. 108.
- 128) Vide AA.VV., **Diálogos sobre la violencia**, cit., p.58.
Cfr. también **MIB**, p.104.
- 129) Cfr.MARCEL, Gabriel, "Le viol de l'intimité et le dépérissement des valeurs morales", en AA.VV., **Le fondement des droits de l'homme**, Firenze, La nuova Italia, 1966, pp.150-166.

C O N C L U S I O N E S

CONCLUSIONES

Primera.- La filosofía concreta de Marcel consiste en filosofar hic et nunc. Nuestro autor desconfía de toda filosofía en la que no se dé la morsure du réel. Marcel huye de la intemporalidad. Así, su filosofía se halla en estrecha conexión con su trayectoria vital. Y, en particular, coherente con su visión antropológica del hombre como un "ser encarnado" y, en cuanto tal, como un ser en el mundo, como un ser en situación, Marcel se muestra partidario del compromiso político del filósofo, por entender que éste no puede encerrarse en una torre de marfil, no puede volver la espalda a los problemas de su tiempo sin hacerse culpable de una auténtica deserción.

Por lo demás, en su doctrina política se deja sentir muy especialmente esa "mordedura de lo real" a la que acabamos de aludir. En efecto, tras un primer período de juventud en el que Marcel no se interesa por la problemática socio-política, su preocupación por el problema de la guerra y por la necesidad de comprometerse en la lucha por la paz surge durante la Primera Guerra Mundial, continúa durante el período de entreguerras a la vista de las amenazas de un nuevo conflicto bélico que no hicieron sino acrecentarse a lo largo de estos años hasta desembocar en la Segunda Guerra Mundial y se mantiene después de la guerra en presencia de los dos grandes bloques antagónicos en que se halla dividido el mundo. Asimismo su crítica del fanatismo y de la violencia se presenta como una reacción a la trágica experiencia que representaron para el mundo los campos de exterminio na-

zis, de tal modo que puede decirse que se elabora bajo la presión de lo que Adorno ha llamado el "nuevo imperativo categórico" del pensamiento contemporáneo: "que Auschwitz no se repita".

Segunda.- El método filosófico de Gabriel Marcel se coloca en abierta oposición a la idea de sistema, esto es, a la consideración de la filosofía como propiedad del filósofo y de la Verdad como algo que se posee, como algo que tenemos en nuestro poder. En consecuencia, su filosofía se basa en el espíritu crítico y autocrítico y repudia la ideología. Coherente con este rechazo del espíritu de sistema que es una constante del pensamiento filosófico marceliano de madurez, nuestro autor, a la vista de los fanatismos que desde los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial, durante ésta y después de ella asolaron a Europa, declarará que el primer deber del filósofo es el de combatir el fanatismo bajo cualquier modalidad en que éste se presente y llevará a cabo una profunda crítica del mismo basada en la idea de que el fanático, precisamente porque se cree en posesión de la verdad, es enemigo de la verdad y, en consecuencia, de la justicia. Así, puede decirse que, en su proyección filosófico política, el pensamiento de Marcel aparece como una filosofía de la tolerancia frente al fanatismo.

Tercera.- Los análisis antropológico-existenciales de Marcel le conducen a una visión integral del hombre que implica, de un lado, la superación del dualismo y, de otro lado, la afirmación de la esencial dignidad de todo ser humano.

Su repudio del dualismo supone la afirmación de la no banalidad de lo corporal en abierta oposición con los irracionalismos actuales.

Asimismo su convicción de la no banalidad de lo corporal le lleva a condenar cualesquiera atentados dirigidos contra lo corporal en el hombre, que son vistos por él como atentados contra el hombre mismo. Ello explica su condena de la eutanasia, de la tortura, de la pena de muerte y su insistencia en la necesidad de combatir la miseria.

Por lo demás, su radical condena del totalitarismo se muestra coherente con su superación del dualismo antropológico, pues éste se encuentra en el origen de todas las dominaciones, de toda subordinación de unos individuos a otros.

Por otra parte, el énfasis de Marcel en la defensa de la dignidad humana, especialmente de los "humillados y ofendidos", determina el contenido de su compromiso político.

Cuarta.- El pensamiento político de G. Marcel presenta dos vertientes: una crítica y otra constructiva. En su aspecto crítico, nuestro autor no se limita a condenar el fanatismo, la violencia y la guerra, sino que se preocupa por desentrañar las raíces de estos males en el mundo contemporáneo. En este contexto se sitúan sus análisis sobre el primado de la mentalidad tecnocrática y sobre la burocratización en cuanto factores de deshumanización. Nuestro autor subraya acertadamente la conexión entre estos fenómenos y la violencia totalitaria. Pero sus críticas se dirigen no sólo contra el totalitarismo capitalista -el nazi, al que podríamos añadir otros ejemplos actuales- y no capitalista -el estalinista-, sino también contra el capitalismo no totalitario, en cuanto sistema basado en el primado de la tecnocracia y en el que asistimos a un proceso creciente de des-

humanización y burocratización.

Quinta.- En su vertiente constructiva, Marcel propugna un humanismo y una concepción de la justicia basados en la libertad y en la fraternidad. El énfasis en la importancia, a nivel socio-político, de la fraternidad y de la libertad, con la consiguiente condena del uniformismo cultural e ideológico, es ciertamente positivo. No lo es, en cambio, su crítica del principio de igualdad, debida sin duda a una identificación un tanto apresurada de la igualdad con la uniformidad. Ello no obstante, creemos que su crítica de la igualdad es más terminológica que real. En efecto, la igualdad de todos los hombres es para él algo que queda fuera de dudas. Por otra parte, la explotación económica es condenada no en nombre de la igualdad, pero sí en nombre de la fraternidad. Aun así, creemos que su rechazo del principio de igualdad es criticable, habida cuenta de la desigualdad económica creciente a la que asistimos hoy.

Sexta.- Marcel extrae de su humanismo una serie de consecuencias prácticas que aparecen al mismo tiempo como exigencias de justicia y que representan la formulación por parte de nuestro autor de una auténtica tabla de derechos fundamentales. Estas aplicaciones prácticas son las siguientes:

1) La condena de la subordinación del individuo a la colectividad que es el resultado al que conducen cualesquiera formas de sustanciación de lo colectivo.

2) La afirmación de la inviolabilidad de todo ser humano tanto más cuanto más desvalido se halle. Este es el punto de partida para su condena de la eutanasia, del aborto, de la tortura, de la pena de muerte y para su insisten-

cia en la necesidad de combatir la miseria.

3) La exigencia de que se respete el arraigo del hombre en su habitat.

4) La condena de cualesquiera formas de segregación, debidas a prejuicios raciales o de clase, a la intolerancia religiosa, al nacionalismo, etc

5) Y la afirmación del derecho de toda persona al respeto de su intimidad personal.

Séptima.- El interés de Marcel en el ámbito de la filosofía política consiste en que puede ser considerado a un tiempo como un pensador no individualista y como un defensor de la sociedad abierta.

En efecto, Marcel condena tanto el individualismo como el primado del tener que se presentan siempre en estrecha y recíproca relación, habida cuenta de la dificultad de encontrar un individualismo no posesivo.

Sin embargo, el rechazo del individualismo no le lleva a recaer en el uniformismo propio de la sociedad cerrada, sino que propugna el reconocimiento y aceptación de las diferencias políticas y culturales.

B I B L I O G R A F I A

BIBLIOGRAFIA CITADA

I.- OBRAS DE GABRIEL MARCEL (por orden cronológico de redacción).

I.1. Obras filosóficas.

I.1.1. Volúmenes.

Coleridge et Schelling, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

Fragments philosophiques, 1909-1914, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1962.

Journal métaphysique, Paris, Gallimard, 1935(13ª). La primera edición es de 1927.

La Métaphysique de Royce, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.

Etre et avoir, Paris, Aubier-Montaigne, 1935.

Position et approches concrètes du mystère ontologique, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1949(2ª). La primera edición es de 1933, Paris, Desclée de Brouwer, a continuación de la

obra teatral Le Monde cassé.

Du refus à l'invocation, Paris, Gallimard, 1948(8ª). La primera edición es de 1940.

Filosofía concreta, Madrid, Revista de Occidente, 1959 (Trad. de Alberto Gil Novales de Du refus à l'invocation).

Présence et immortalité, Paris, Plon, 1968(2ª). La primera edición es de 1959, Paris, Flammarion.

Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, Buenos Aires, Nova, 1954 (Trad. de Ely Zanetti y Vicente P. Quintero de Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance).

Les hommes contre l'humain, Paris, La Colombe, 1951.

El misterio del Ser, Buenos Aires, Editorial Sudamericana S. A., 1953 (Trad. de María Eugenia Valentié de Le mystère de l'Etre, Paris Aubier-Montaigne, 1951).

Le déclin de la sagesse, Paris, Plon, 1954.

La decadencia de la sabiduría, Barcelona-Buenos Aires, Emecé, 1955 (Trad. de B. Guido de Le déclin de la sagesse).

L'homme problématique, Paris, Aubier-Montaigne, 1955.

El hombre problemático, Buenos Aires, Editorial Sudamericana S.A., 1956 (Trad. de María Eugenia Valentié de L' homme pro-

blématique).

En busca de la verdad y de la justicia, Barcelona, Herder, 1967 (Trad. de Juan Godó Costa de Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1964).

La dignité humaine et ses assises existentielles, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.

Dos discursos y un prólogo autobiográfico, Barcelona, Herder, 1967 (Trad. de Der Philosoph und der Friede, Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1964).

Paix sur la terre. Deux discours. Une tragédie, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

Filosofía para un tiempo de crisis, Madrid, Guadarrama, 1971 (Trad. de Fabián García-Prieto Buendía de Pour une sagesse tragique et son au-delà, Paris, Plon, 1968).

En chemin, vers quel éveil?, Paris, Gallimard, 1971.

I. 1. 2. Volúmenes en colaboración.

"Incidencias psicológicas y morales", en AA.VV., La fecundación artificial en los seres humanos, Buenos Aires, 1954, pp.29 a 37 (Trad. de AA.VV., L'Insémination artificielle, Lethielleux, Centre d'Etudes Laennec, 1948).

"Le primat de l'existentiel. Sa portée éthique et religieu-

se", en Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, 30 de marzo-9 de abril de 1949), T. I, pp.408-415.

"Réflexion et mystère", en Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, 30 de marzo-9 de abril de 1949), T. II, pp.1059-1062.

"Crise des valeurs", en Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, 30 de marzo-9 de abril de 1949), T. II, pp.1318-1321.

"Le viol de l'intimité et le dépérissement des valeurs morales" (discurso inaugural de las Jornadas del Instituto Internacional de Filosofía sobre Le fondement des droits de l'homme), en AA.VV., Le fondement des droits de l'homme, Firenze, La nuova Italia, 1966, pp.150-166.

"Kierkegaard en mi pensamiento", en AA.VV., Kierkegaard vivo, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp.51-62 (Trad. de Andrés Pedro Sánchez Pascual, de AA.VV. Kierkegaard vivant, Paris, Gallimard, 1966).

AA.VV., Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

AA.VV., Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang, Paris, J.M. Place, 1977 (Conversación filmada y grabada el 25 y el 30 de junio de 1970).

AA.VV., Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1976. Contiene nueve comunicaciones -la de Marcel se titula "De la recherche philosophique" (pp.9-19)- seguidas de las discusiones que tuvieron lugar en

el Centre Culturel international de Cerisy-La-Salle, del 24 al 31 de agosto de 1973, con intervención de Marcel en todas ellas.

AA.VV., Diálogos sobre la violencia, a cargo de Angel M^a de Lera, Barcelona, Plaza y Janés, 1974.

I. 1. 3. Artículos.

"Réponse à une enquête sur le communisme", en Revue marxiste, 1-IV-1929, pp. 379-380.

"Le respect de la personne humaine", en Temps présent, 24-V-1940, p.2.

"Autour de Heidegger", en Dieu vivant, VIII-45, pp.89-100.

"Respuesta a una entrevista sobre la unificación de Europa", en The Changing World, IV-1948, pp. 13-15.

"Réflexion et mystère", en Cahiers du monde nouveau, V-1949, pp.63-75.

"Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence", RMM, 1957, pp.72-87.

"Testament philosophique" (Vienne, septembre 1968), RMM, 1969, n^o 3, pp.253-262.

I.1.4. Otras fuentes.

Présence de Gabriel Marcel, cahier 1: Gabriel Marcel et la pensée allemande: Nietzsche, Heidegger, Ernest Bloch, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

Présence de Gabriel Marcel, cahier 2-3: L'esthétique musicale de Gabriel Marcel, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

Présence de Gabriel Marcel, cahier 4: Gabriel Marcel et les injustices de ce temps. La responsabilité du philosophe, Paris, Aubier-Montaigne, 1983.

I.2. Obras teatrales.

Un Juste, en Paix sur la terre. Deux discours. Une tragédie, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, pp. 61-176.

Teatro. Roma ya no está en Roma. Un hombre de Dios. El emisorio, Buenos Aires, Losada, 1953 (Traducción de Beatriz Guido de L'émissaire, Paris, Plon, 1949 y Un homme de Dieu et Rome n'est plus dans Rome, Paris, Éditions de la Table Ronde, 1950).

Mon temps n'est pas le vôtre., Paris, Plon, 1955.

II. BIBLIOGRAFIA GENERAL.

ADORNO, Theodor W., Dialéctica negativa, trad. de José M^a Ripalda, Madrid, Taurus, 1975.

ADORNO, T.W., La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad, trad. de Justo Pérez Corral, Madrid, Taurus, 1982 (2^a).

ADURIZ, Joaquín, Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.

ALMAZAN, Ramón, "Introducción a la problemática de la verdad en la filosofía de Karl Jaspers", en Studium, X (1970), pp. 83-113.

ALMAZAN, R., "Carlos Jaspers: una filosofía del fracaso, del amor y de las cifras", en Estudios de Metafísica, Universidad de Valencia, Cátedra de Metafísica, curso 1970-71, pp. 15-47.

AMIGO, Lorenzo, "Gabriel Marcel: Conversión filosófica y conversión religiosa", en Agustinus, Madrid, 1987, pp. 499-512.

BALLESTEROS, Jesús, "La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes", en AA.VV., Ética y política en la sociedad democrática, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, pp. 265-315.

BALLESTEROS, Jesús, Sobre el sentido del Derecho, Madrid, Tecnos, 1984.

BARNABY, Frank, "Microelectrónica y guerra", en AA.VV.,

Microelectrónica y sociedad. Informe al Club de Roma, trad. de M. A. Fernández Alvarez, Madrid, Alhambra, 1982, pp. 200-224.

BERGSON, Henri, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, PUF, 1955 (76ª).

BLACKHAM, H.J., Seis pensadores existencialistas, trad. de Ricardo Jordana, Barcelona, Oikos-tau, S.A.-ediciones, 1979 (3ª).

BOBBIO, Norberto, Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto, Milano, Edizioni di Comunità, 1977.

BOBBIO, N., Il problema della guerra e le vie della pace, Bologna, Il Mulino, 1979.

COLLETTI, Lucio, La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía, trad. de Francisco Fernández Buey y Angels Martínez Castells, Barcelona, Anagrama, 1977.

DAVIGNON, René, Le mal chez Gabriel Marcel. Comment affronter la souffrance et la mort?, Montréal-Paris, Bellarmin-Du Cerf, 1985.

DAVY, M.M., Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel, trad. de José-Antonio Pérez Rioja, Madrid, Gredos, 1963.

DE LUCAS, F.J., "H. Bergson: la justicia, entre presión social y élan d'amour", en Anuario filosófico, vol. XIII (1980), pp. 27-65.

DESCHOUX, Marcel, "BRUNSCHVICG, Léon, 1869-1944", en AA.VV., Dictionnaire des philosophes, Paris, PUF, 1984, pp.409-414.

DIAZ, Elías, "Sustanciación de lo colectivo y Estados totalitarios", AFD, T.VIII(1961), pp.77-118.

DIAZ, Elías, Estado de Derecho y sociedad democrática, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1966.

DIAZ, Elías, Sociología y Filosofía del Derecho, Madrid, Taurus, 1976 (2ª reimpresión de la 1ª edición de 1971).

FABRO, Cornelio, "El Humanismo y la filosofía moderna", en AA.VV., Humanismo y mundo moderno, trad. de José Oroz, Madrid, Agustinus, 1960.

FREGE, Gottlob, Estudios sobre semántica, trad. de Ulises Moulines, Barcelona, Ariel, 1973 (2ª).

FREUD, Sigmund, Psicología de las masas y análisis del yo (1920-1921), en Obras completas, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca nueva, 1973, T. III., pp. 2563-2610.

GALLAGHER, Kenneth T., La Filosofía de Gabriel Marcel, trad. de Acacio Gutiérrez, Madrid, Razón y fe, 1968.

GALTUNG, Johan, "La contribution spécifique des recherches sur la paix à l'étude des causes de la violence: typologies", en AA.VV., La violence et ses causes, Paris, PUF, 1980, pp. 85-99.

GARAUDY, Roger, Perspectives de l'homme. Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme, Paris, PUF, 1960 (2ª).

GARAUDY, R., La alternativa, trad. de José Mª Llanos

Gregorio Peces-Barba, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973.

GIDE, André, Los alimentos terrenales seguido de Los nuevos alimentos, trad. de M^a Concepción García-Lomas, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

GONZALEZ VICEN, Felipe, "El darwinismo social: Espectro de una ideología", AFD, 1984, pp.163-176.

GURVITCH, Georges, L'Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVIIème siècle jusqu'à la fin du XIXème siècle, Paris, Sirey, 1932.

HEGEL, G.W.F., Filosofía del Derecho, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

HEIDEGGER, Martin, El ser y el tiempo, trad. de José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1951.

"Las declaraciones póstumas de Heidegger", Revista de Occidente, diciembre 1976, pp.2-15.

JASPERS, Karl, Filosofía, trad. de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958-1959.

KANT, M., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. de Manuel G. Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1963 (2^a).

LAIN-ENTRALGO, Pedro, La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano, Madrid, Revista de Occidente, 1958 (2^a).

LAIN-ENTRALGO, P., Teoría y realidad del otro. T.I.: El otro

como otro yo. Nosotros, tú y yo, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

LE BON, Gustave, Psicología de las masas, trad. de Alfredo Guerra Miralles, Madrid, Morata, 1983.

LEFORT, Claude, Un homme en trop. Réflexions sur "L'Archipel du Goulag", Paris, éditions du seuil, 1976.

LENZ, Joseph, El moderno existencialismo alemán y francés, trad. de José Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 1955.

LEVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito, trad. de Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.

LOMBARDI VALLAURI, Luigi, Amicizia, carità, diritto, Milano, Giuffrè, 1969.

LOPEZ ARANGUREN, José Luis, Ética y política, Madrid, Guadarrama, 1963.

LLANO, Alejandro, Metafísica y lenguaje, Pamplona, EUNSA, 1984.

MACHADO, Antonio, "Proverbios y Cantares" a José Ortega y Gasset, en Obras. Poesía y Prosa, ed. revisada por Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre, Buenos Aires, Losada, 1973(2ª).

MARIAS, Julián, Introducción a la Filosofía, en Obras de Julián Marías, Vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1982(3ª).

MARIAS, J., Ensayos de convivencia, en Obras de Julián Ma-

rias, Vol. III, Madrid, Revista de Occidente, 1964.

MARITAIN, Jacques, Los grados del saber, trad. de Alfredo Frossard en colaboración con Leandro de Sesma y Pacífico de Iragui, Buenos-Aires, Desclée de Brouwer, 1947, T.I.

MARITAIN, J., Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa, trad. de Alfredo Frossard, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1950(3ª).

MARX, Karl, Manuscritos: economía y filosofía, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1969 (2ª).

MIAJA DE LA MUELA, Adolfo, Introducción al Derecho Internacional Público, Madrid, 1974 (6ª).

MILL, John Stuart, Autobiografía, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

MOUNIER, Emmanuel, Introducción a los existencialismos, trad. de Daniel D. Monserrat, Madrid, Guadarrama, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich, La genealogía de la moral, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

NIETZSCHE, F., Así habló Zaratustra, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

ORTEGA Y GASSET, José, La rebelión de las masas, en Obras completas de José Ortega y Gasset, T. IV, Madrid, Revista de Occidente, 1947.

PARAIN-VIAL, Jeanne, Tendances nouvelles de la philosophie,

Paris, Le Centurion, 1978.

PARAIN- VIAL, J, "MARCEL Gabriel, 1889-1973", en AA.VV., Dictionnaire des philosophes, Paris, PUF, 1984, pp. 1744-1752.

PECES-BARBA, Gregorio, Persona, Sociedad, Estado. Pensamiento social y político de Maritain, Madrid, Edicusa, 1972.

PECES-BARBA, G., Derechos fundamentales. I. Teoría general, Madrid, Guadiana, 1973.

PECES-BARBA, G., "El Derecho y el amor: sus modelos de relación", en Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, nº 67, pp. 65-79.

PRINI, Pietro, Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile, Roma, Studium, 1968(2ª).

RADBRUCH, Gustav, Filosofía del Derecho, trad. de José Medina Echavarría a la 3ª ed. alemana(1932), Madrid, Ed. Revista de Derecho de Privado, 1933.

REMOND, René, Les Catholiques, le Communisme et les Crises, 1929-1939, Paris, Colin, 1960.

RICCIOTTI, Giuseppe, Las Epístolas de San Pablo traducidas y comentadas, trad. del italiano de José López de Toro, Madrid, Conmar, 1953.

RODRIGUEZ IBAÑEZ, José Enrique, "Fragmentos sobre el terrorismo", en AA.VV., Terrorismo y sociedad democrática, Madrid, Akal, 1982, pp. 37-60.

RODRIGUEZ PANIAGUA, José M^a, Historia del pensamiento jurídico, Madrid, Universidad Complutense, 1980 (4^a).

ROMANO, Bruno, Il senso esistenziale del diritto nella prospettiva di Kierkegaard, Milano, Giuffrè, 1973.

ROSZAK, Theodore, Persona/Planeta, trad. de Jordi Fibla, Barcelona, Kairós, 1985.

SARTRE, Jean-Paul, L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1950 (34^a).

SCHELER, Max, L'homme du ressentiment, Paris, Gallimard, 1970.

SUENENS, Léon Joseph, Que faut-il penser du Réarmement moral?, Paris-Bruxelles, Éditions Universitaires, 1953.

TOMAS de AQUINO, Summa contra Gentiles, edición bilingüe, trad. de Jesús M^a Pla Castellano, T. II, Madrid, BAC, 1953.

TROISFONTAINES, Roger, De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1953.

UÑA JUAREZ, Octavio, "La comunicación objetiva en la antropología de Jaspers", en AA.VV., Sobre la violencia y la ética. Homenaje al profesor José Luis López Aranguren, Madrid, Centro de Estudios y Difusión de los Derechos del Hombre de la Cruz Roja Española, 1985, pp. 193-223.

URDANOZ, Teófilo, Historia de la Filosofía, Madrid, BAC de la Editorial Católica S.A., T.VI., 1978.

WEBER, Max, El político y el científico, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1972(3ª).

AA.VV., Sobre humanismo, Buenos Aires, Huascar, 1972. Con-
tiene: SARTRE, J.-P., "El existencialismo es un humanismo" y
HEIDEGGER, M, "Carta sobre el humanismo".