



COLECCIÓN HUMANIDADES

FILOSOFÍA

INVESTIGACIÓN

**La muerte en el pensamiento de Gabriel Marcel
Perseo contra la Medusa**



Cómo citar en APA __ *How to cite in APA*

Ramírez, Y. A. (2022). *La muerte en el pensamiento de Gabriel Marcel. Perseo contra la medusa*. Editorial Uniagustiniana.

La muerte en el pensamiento de Gabriel Marcel

Perseo contra la Medusa

— *Death in the thought of Gabriel Marcel*
Perseus against the Medusa

Yefrey Antonio Ramírez



UNIAGUSTINIANA
Es creer en ti

Vigilada Mineducación



Editorial
Uniagustiniana

La muerte en el pensamiento de Gabriel Marcel. Perseo contra la Medusa

© Editorial Uniagustiniana, Bogotá, 2022

© Yefrey Antonio Ramírez

ISBN (impreso): 978-958-5498-67-9

ISBN (digital): 978-958-5498-68-6

DOI: <https://doi.org/10.28970/9789585498686>

EDITORIAL UNIAGUSTINIANA

Ruth Elena Cuasialpud Canchala, coordinadora editorial y de difusión

Catalina Ramírez Ajiaco, editora asistente

Pablo Castellanos, editor asistente

EVALUACIÓN

Recepción: febrero de 2021

Evaluación de contenidos: junio de 2021

Aprobación: julio de 2021

Correcciones del autor: septiembre de 2021

EDICIÓN

Corrección de estilo: Ana María Castillo Montaña

Diseño y diagramación: Ana María Castillo Montaña

Imagen de portada: Arte de portada por DocZenith. www.doczenith.com

Impresión: Proceditor

Campus Tagaste, Av. Ciudad de Cali No. 11B-95

coor.publicaciones@uniagustiniana.edu.co

Impreso y hecho en Colombia. Depósito legal según Decreto 460 de 1995

La Editorial Uniagustiniana se adhiere a la iniciativa de acceso abierto y permite libremente la consulta, descarga, reproducción o enlace para uso de sus contenidos, bajo una licencia *Creative Commons*

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Ramírez, Yefrey Antonio

La muerte en el pensamiento de Gabriel Marcel. Perseo contra la Medusa = Death in the thought of Gabriel Marcel. Perseus against the medusa

Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2022.

470 paginas ; 23 cm. -- (Humanidades. Filosofía. Monografía)

Contiene bibliografía. -- Texto en español, inglés y francés.

ISBN 978-958-5498-67-9 (impreso) -- 978-958-5498-68-6 (digital)

1. Marcel, Gabriel, 1889-1973 - Crítica e interpretación 2. Filosofía de la muerte 3. Filosofía del teatro I. Título II. Serie

CDD: 128.5 ED. 23

CO-BoBN- A1089252

*A la memoria de mis abuelos y amigos fallecidos.
“Por la muerte nos abrimos a lo que hemos vivido en la tierra”.*

ARNAUD en *La sed*

Contenido

— *Content*

- 13 **Abreviaturas** __*Abbreviations*
15 **Prólogo** __*Prologue*
21 **Introducción** __*Introduction*

PRIMERA PARTE

La muerte en la obra dramática: las experiencias de la muerte

CAPÍTULO I

- 53 **El teatro y la filosofía como formas de expresión**
 __ *Theater and philosophy as forms of expression*

- 54 El teatro de encuentro
68 El teatro y la filosofía

CAPÍTULO II

- 85 **Presencia de la muerte en las obras de teatro**
 __ *Presence of death in plays*

- 86 El iconoclasta
102 Lo insondable

111	El muerto de mañana
121	La capilla ardiente
132	Un hombre de Dios
141	El horizonte
151	El mundo roto
162	El camino de Creta
170	El fanal
177	El dardo
186	La sed
196	El signo de la cruz
205	El emisario

CAPÍTULO III

213 La muerte a través de la obra dramática

— *Death through dramamatic work*

214	La muerte existencial
223	La muerte como presencia del ser amado fallecido
234	La muerte como referente de interpretación
239	Conclusión

SEGUNDA PARTE

La muerte en la obra filosófica: las reflexiones sobre la muerte

CAPÍTULO IV

245 La muerte y la filosofía

— *Death and philosophy*

246	Hacia la filosofía concreta
271	El método concreto

CAPÍTULO V

309 La muerte y la ontología

— *Death and ontology*

- 310 La pregunta por el ser
331 La pregunta por la muerte

CAPÍTULO VI

347 La vida de cara a la muerte: suicidio o sacrificio

— *Life in the face of death: suicide or sacrifice*

- 352 Suicidio
367 Sacrificio

CAPÍTULO VII

393 La muerte del ser amado: intersubjetividad

— *The death of the loved one: intersubjectivity*

- 402 Presencia
409 Amor
418 Esperanza
426 Inmortalidad

445 Conclusiones — *Conclusions*

455 Referencias — *References*

Abreviaturas

— *Abbreviations*

Obras filosóficas de Gabriel Marcel

- DD** Dos discursos y un prólogo autobiográfico
- DH** La dignité humaine et ses assises existentielles
- EAI** *Être et Avoir I, Journal métaphysique (1928-1933)*
- EAI** Être et Avoir II, Réflexions sur l'irrégion et la foi
- EFC** Essai de philosophie concrète
- EPM** Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel
- EVE** En chemin vers quel éveil ?
- EVJ** En busca de la verdad y la justicia: Seis conferencias a estudiantes universitarios
- FP** Fragments Philosophiques
- FTC** Filosofía para un tiempo de crisis
- GM-PB** Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang
- HCH** Les hommes contre l'humain
- HP** L'homme problématique
- HV** Homo Viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance

- JM** Journal Métaphysique
- MEI** Le mystère de l'être : I. Réflexion et mystère
- MEII** Le mystère de l'être : II. Foi et réalité
- M-F** Gabriel Marcel – Gaston Fessard. Correspondance (1934-1971)
- PA** Position et approches concrètes du mystère ontologique
- PI** Présence et immortalité
- PST** Pour une sagesse tragique et son au-delà
- RI** Du refus à l'invocation
- TM** Tu ne mourras pas, textes choisis et présentés par Anne Marcel

Obras de teatro de Gabriel Marcel

- CPM** Cinq pièces majeures. Un homme de Dieu, Le monde cassé, Le chemin de crête, La soif, Le signe de la croix
- LD** Le dard, pièce en trois actes
- LF** Le fanal
- PVA** Percées vers un ailleurs. L'iconoclaste. L'horizon. L'audace en Métaphysique
- TP** Trois pièces. Le regard neuf, Le mort de demain, La chapelle ardente
- VUR** Vers un autre royaume. Deux drames des années noires

Obras sobre Gabriel Marcel

- EAGM** Entretiens autour Gabriel Marcel
- EC** Existentialisme chrétien
- JW-GM** Jean Wahl et Gabriel Marcel
- RMM** Revue de Métaphysique et de Morale, numéro especial dedicado a Marcel, vol. 79, n.º 3, 1974

Prólogo

— *Prologue*

La presente obra está dedicada a la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel y a la iluminación de la condición humana a partir de su obra que, como la vida, es un caminar a lo largo y ancho de diversas sendas. Lo primero y fundamental que hay que decir es que el libro hace honor al filósofo estudiado, al situar al (a la) lector(a) ante la experiencia existencial de la muerte. Además, aporta un elemento interpretativo muy relevante, pues aborda esta cuestión a la luz de la interiorización e interpretación que hizo Marcel de uno de los grandes mitos occidentales:

Diríamos que la vida me presenta bruscamente un rostro petrificante de Medusa y este poder fascinador parece poner a su servicio mi voluntad de rectitud, mi voluntad de no dejarme engañar. Es la hora del pesimismo trágico. Por supuesto, puede, en última instancia, desembocar en una filosofía del heroísmo, pero puede también llevar al suicidio o a la abdicación de un ser que se deshace en presencia de un mundo escandaloso. Se puede decir, en líneas generales, que me propuse en mi obra, si es posible y sin caer en la mentira, buscar resistir a esta fascinación, decapitar a la Medusa. Diría con bastante agrado en este sentido que, si el héroe mitológico típico para Sartre es Orestes, para mí lo es Perseo¹.

1 PI, 181.

Perseo, que quiere decapitar a la Medusa y vencer el poder petrificador de su mirada es, principalmente, el símbolo de una vida que crece desde la esperanza y la fidelidad de las personas que han muerto antes de quien continúa existiendo y reflexionando. E igualmente la invitación a vivir según una actitud filosófica que sabe que a los seres humanos les espera un inevitable encuentro con su propia muerte. Ese héroe al que Marcel invoca y resignifica habla, por tanto, de la finitud, de la temporalidad y muy especialmente de la intersubjetividad y la espiritualidad propias de las personas. Por ello, la filosofía concreta que parte de esa seguridad no entona cantos de inmortalidad transhumanista, sino que habla de la presencia y la permanencia de los seres que mueren, sin desaparecer engullidos en la nada. Este es un pensar existencial que se asienta en el *gaudium essendi*², la exigencia ontológica y el “bello riesgo” que tiene que afrontar la libertad humana³ para superar el poder petrificador de la muerte de los otros y la muerte propia.

La Medusa-muerte a la que se enfrenta Marcel es bifronte. Su primera cara es la que está unida a la intersubjetividad. Es innegable que la muerte de los seres amados es el suelo nutricio del pensamiento marceliano, es decir, del cuestionamiento y la indagación paciente para comprender lo que un niño pequeño sintió cuando murió su madre, el 15 de noviembre de 1893. Según confiesa el pensador, esta fue la experiencia que generó la pregunta que le llevó a la filosofía: ¿qué es de los seres amados que han muerto?⁴ Para responder a esta cuestión, Marcel se pertrechó de las armas de la reflexión, de las distinciones y los matices, de las aproximaciones concretas y de la atención constante a los seres. Lo anterior le permitió comprender que *ser contra la muerte*⁵ es un rasgo de la condición humana.

En esta obra que hoy se encuentra en las manos de los lectores, el investigador Yefrey Ramírez analiza cómo se utilizan el escudo, el saco mágico y la hoz que Atenea entregó a Perseo para que cortara la cabeza

2 PST, 73.

3 HV, 202.

4 GM-PB, 10.

5 FTC, 171.

de Medusa, y cómo Marcel los convirtió en un método filosófico para contrarrestar el poder de petrificación característico de la muerte. Esta indagación que vertebra el trabajo de Ramírez pone de relieve que la empresa heroica y trágica de Marcel “es un tributo al amor y un realce de las experiencias que hacen que la vida no sea un absurdo”.

Como se muestra en este libro, la empresa de Marcel es un largo aprendizaje que quedó plasmado en su obra dramática y filosófica. Las experiencias de la muerte y la reflexión acerca de su sentido son inseparables a la hora de valorar en su justa medida el papel de la muerte en el pensamiento marceliano. Aquí es donde esa filosofía esperanzada y esperanzadora se da la mano con el pesimismo trágico y la posibilidad de abdicación. La vida y la obra de Marcel apuntan a un fanal que guía su caminar y a un hilo de Ariadna que le permite avanzar por el laberinto. Pero, incluso contando con esa luz y esa guía, su reflexión muestra que la desesperación y el abatimiento siempre están al acecho: cuando Medusa simboliza la muerte, no se la puede vencer con el simple acto de cortarle la cabeza. Hay que afrontar una vida sin los seres queridos que han muerto, y eso requiere dotar continuamente de sentido al tiempo que se abre paso.

A diferencia del héroe heleno, el pensador francés tiene que mirar de frente a la muerte, no rehuir esa experiencia, y aprender constantemente a desentumecerse de la parálisis que produce. Cuando Marcel mira a los ojos de la muerte que se pasea por los campos de batalla de la Gran Guerra es cuando “nace” como filósofo existencial: la muerte tiene un rostro concreto, el de cada uno de los combatientes por quienes preguntan las personas que anhelan volver a encontrarlos. Experiencia vivida, experiencia compartida, experiencia que reclama ser ahondada es equivalente al punto de partida de una reflexión segunda que está atenta a los seres, a lo concreto, a lo humano. Dicho en palabras de Ramírez, aquí es cuando surge la necesidad de encontrar “un método filosófico con el que es posible quitarle el poder petrificante a la muerte mediante el desarrollo de una ontología que se le opone frontalmente”.

Probablemente ese método, unido íntimamente al talante personal, a la presencia indeleble del niño que ha perdido a su madre y del joven

que ha tenido que responder a quienes preguntan por sus seres queridos que han muerto, es el escudo de Marcel, el espejo que el filósofo usa para develar los múltiples sentidos de la muerte. Tal escudo prevalece sobre un supuesto saco mágico, que Marcel no usa porque no cree que exista: camuflar o esconder la muerte no evita que se produzca. El escudo-espejo, que no va acompañado de un saco que anularía el poder de la muerte, refleja la posibilidad de recibir diversas respuestas y hace patente el carácter trágico de la muerte del ser amado. La carencia de saco mágico posibilita precisamente que las obras dramáticas y los textos filosóficos de Marcel conserven y respeten la pluralidad de voces, en lugar de buscar la unicidad de una respuesta que venza el poder de petrificación con un mero gesto de ocultación.

Los seres quebrados y obsesionados por la muerte de las personas a las que aman o por el presentimiento de sus propias muertes pueblan las creaciones marcelianas. El filósofo de la esperanza también sintió las punzadas del dolor de la separación. Baste recordar las palabras que escribe el 13 de noviembre de 1947, el día que murió su esposa⁶. La fuerza de obturación de ese tiempo-muerte o tiempo de la muerte sobre quienes sobreviven requiere asumir existencialmente la mortalidad humana y “la posibilidad de una desesperación radical e irremediable”⁷.

La segunda cara de Medusa es la muerte propia, pues es innegable que todos los seres humanos tienen que afrontar esto:

Me está permitido en todo momento separarme lo suficiente de mi vida como para considerarla como una sucesión de sorteos. Cierta número de tiradas ya han tenido lugar, otros números todavía deben salir. Pero lo que tengo que reconocer es que, desde el mismo instante en que he sido admitido a participar en esta lotería, me ha sido entregado un billete sobre el que figura una sentencia de muerte. [...] Una seguridad se mantiene invariable: yo moriré. De todo lo que me aguarda, la muerte es lo único no problemático. [...] El hecho de que ello sea así puede conferir a mi muerte, en relación consigo mismo, una suerte de poder obsesionante y de algún modo petrificador. Y

6 M-F, 316.

7 EVJ, 93.

desde este momento ya no habrá nada en mi existencia actual que no pueda ser como desecado por esta presencia de mi muerte⁸.

Aunque a Marcel le preocupa más la muerte de los otros que su muerte⁹, esta es una de las muchas cabezas de esa Hidra-Medusa a la que no logran vencer algunos de sus personajes. Sin embargo, la voz de Marcel siempre destaca la capacidad de luchar para vencer el poder de obturación propio de la muerte, porque incide en que el ser humano no ha nacido para morir, sino para vivir. Comprender lo que supone tal certeza y exigencia ontológica implica decapitar a Medusa con la hoz. El instrumento que corta el cuello que alimenta la capacidad de clausurar la vida y el futuro es para Marcel la esperanza, el amor y la fidelidad. La vida que vence a la muerte es la que se ve como un don, como un tiempo abierto, como un crecimiento, como una actitud existencial de disponibilidad y entrega o sacrificio. De ahí que la reflexión filosófica de Marcel, como sucede en todo socratismo, vaya unida a una ética y a una ontología que muestran que el ser no está sujeto al no-ser, a pesar en que todos tengamos que morir.

La muerte es, indudablemente, un tema transversal al pensamiento del nuevo Perseo. Este rasgo de la obra de Marcel queda muy bien reflejado en el presente libro, que Ramírez dedica a indagar sobre las diferentes formas en que aquel va desenredando la madeja de la “meta-problemática del no-ser-más”, a partir de las implicaciones ontológicas y hermenéuticas que esta tiene para la vida. También, Ramírez expone los diversos sentidos de la muerte en la obra dramática y filosófica de Marcel y explica cómo su actitud ante la muerte podría condensarse en las palabras de uno de los personajes de su teatro: “amar a un ser es decirle ‘tú, no morirás’”¹⁰.

Julia Urabayen

Profesora de la Universidad de Navarra, España.

8 EFC, 202-204.

9 EVE, 159-160.

10 TP, 147.

Introducción

— *Introduction*

La muerte suele ser uno de los temas más evitados. La vida, de hecho, parece establecerse como si esta no existiera o como si tal suceso nunca fuera a pasar¹¹. Sin embargo, la muerte es lo más seguro, y por eso, desde este punto de vista, ella no es problemática¹². Muchas razones podrían explicar esta evasiva. Algunas de ellas se encuentran en el terror que puede producir la propia muerte o la de los seres amados. Otras pueden residir en el desafío intelectual que la misma comporta. Es más, las reflexiones sobre la muerte podrían ser percibidas fácilmente como lúgubres, sombrías o pesimistas. Existe, de hecho, un adjetivo que tiene relación directa con la muerte: fúnebre, palabra que tiene el sentido de triste, luctuoso o funesto.

Se podría pensar en calificar de esta manera el pensamiento de Gabriel Marcel, filósofo francés del siglo XX, por haberse preocupado

¹¹ *Cfr.* RI, 105.

¹² “Au milieu de tant de nuées qui s’accumulent et qui descendent en quelque sorte de l’inconnu de l’avenir vers les profondeurs d’un passé qui de moins en moins se laisse reconnaître comme donné, une assurance demeure invariable : je mourrai. Ma mort seule, dans ce qui m’attend, est non-problématique”; RI, 184; PST, 183.

durante toda su vida por la cuestión de la muerte¹³. Sin embargo, nada más lejos de la realidad en su caso. Además de que él nunca rehuyó preguntarse por la muerte, sus reflexiones al respecto no son sombrías ni fúnebres. Inclusive, si se pudiera adjetivar las ideas de Marcel sobre la muerte, se deberían calificar como esperanzadoras. Marcel, de hecho, ha sido llamado el filósofo de la esperanza¹⁴. También, habría que calificarlas como concretas, pues sus inquietudes no provienen de un concepto abstracto, ni de sus estudios sobre otros filósofos, sino especialmente de su vida personal. Este es uno de los temas de su pensamiento que tiene más hondas raíces en su biografía. De hecho, he aquí una de las características particulares de la filosofía marceliana: su vida y su obra están especialmente unidas a diferencia de la mayoría de los filósofos. Por tan importante motivo, esta investigación sobre la muerte en la obra de Gabriel Marcel no puede desconocer ese origen y se hace indispensable presentar, inicialmente, la vida de este autor, destacando, sobre todo, sus experiencias cercanas a la muerte; ejercicio que ayudará a contextualizar el tema que nos ocupa.

En virtud de su pensamiento, hablar de la vida de Marcel no es solo dar datos cronológicos, sino, en la medida de lo posible, presentar sus vivencias¹⁵; algo que es posible gracias a las reseñas y notas que él mismo escribió¹⁶. Desde niño, Marcel tuvo una conciencia especial del lazo que lo unía a los otros y del valor de dicha vinculación. Debido a ello, declaró haberse sentido decepcionado en muchas ocasiones cuando los

13 “Le problème de la mort et de l’immortalité se glisse de toutes parts dans l’œuvre de Gabriel Marcel, il y est perpétuellement évoqué”; EAGM, 149.

14 Cfr. PLOURDE, Simonne, *Gabriel Marcel : Philosophe et témoin de l’espérance*, (Montréal : Les presses de l’Université du Québec, 1975), 225-226.

15 Cfr. EVE, 14-16.

16 Marcel escribió varias obras en las que expuso su vida: “An Autobiographical Essay” en SCHILPP, Paul, *The Philosophy of Gabriel Marcel* (La Salle, Illinois: Open Court, 1984), 1-68; “Regard en arrière” en EC, 291-319; “Testament philosophique”, en *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 74, n° 3, 1969, 253-262; *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, Barcelona: Herder, 1967; *En chemin vers quel éveil ?* Paris: Gallimard, 1971; *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, Paris: Editions J. M. Place, 1977. También se pueden encontrar diferentes menciones a sus vivencias en sus obras filosóficas.

demás no valoraban la importancia que tenían en su vida; fue esto, precisamente, lo que le inspiró y le permitió ahondar en la intersubjetividad: “Me pregunto incluso si no deja de lado lo esencial; es decir, el hecho de que, desde siempre, sí, desde mi primera infancia, he aspirado a sentirme en consonancia con el otro. Esta imagen musical es, creo, la única adecuada”¹⁷.

Esa valoración del otro se explica por el hecho de haber sido hijo único. Pero, también, por la muerte de su madre, de quien se tuvo que separar muy pronto y cuya huella quedó impresa en él por siempre: “El acontecimiento decisivo fue, en realidad, la muerte de mi madre que me fue arrebatada en cuarenta y ocho horas, cuando yo iba a cumplir los cuatro años”¹⁸. La ausencia de la figura maternal le hizo anhelar tener hermanos para no ser el centro de atención en su casa¹⁹. También intensificó su necesidad de sentir la presencia de los demás²⁰ y le produjo una sensibilidad particular hacia lo desesperante y angustiante²¹.

Tuvo así un encuentro temprano con la muerte que en otros niños no hubiera pasado de un vago recuerdo; pero las circunstancias que prosiguieron profundizaron la ausencia de su madre Laure: su tía, con quien congenió poco, se casó con su padre para hacerse cargo de él²². La infelicidad de la nueva pareja y la ansiedad angustiada de su tía le hicieron seguir sintiendo el vacío maternal. Ese matrimonio fue visto por Marcel

17 EVE, 25. Todas las traducciones al español de obras en francés y en inglés son propias.

18 EVJ, 14. Laure Marcel era hija de un banquero hebreo de origen alemán. *Cfr.* GM-PB, 9. La importancia de la muerte de la madre de Marcel es profundizada en el apartado *Origen del interés por la filosofía*.

19 “Hubo momentos, me acuerdo perfectamente, en que estaba como obsesionado por la pena de no tener hermanos. Ante todo, habrían sido para mí unos interlocutores con los que habría podido hablar en un mismo plano”; EVJ, 14.

20 Fernando López Luengos escribe: “Iba a cumplir cuatro años cuando en solo cuarenta y ocho horas muere Laura, la madre de Gabriel Marcel. Y este acontecimiento lo marcará de formas diferentes: primero el hecho de una ausencia que paradójicamente será sentida cada vez más como *presencia*”; LÓPEZ, Fernando, *El sentido de la vida en Gabriel Marcel* (Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2012), 21.

21 *Cfr.* PI, 182.

22 *Cfr.* EC, 293; EVE, 28; GM-PB, 10-11.

como un sacrificio del que se sentía responsable²³. Con su padre no se sintió unido, más bien intimidado²⁴: Henri Marcel era un hombre inteligente, culto, pero distante²⁵. Marcel escribió al respecto: “No puedo dudar de que sintió por mí un cariño real. Pero era el menos expresivo de los hombres, los niños le parecían extraños y se sentía verdaderamente incapaz de comunicarse con ellos”²⁶. Su padre encarnaba el sufrimiento de no poder admitir un “más allá”. Él era agnóstico, aunque criado en el catolicismo. Marcel dijo: “No dudo un instante de que a la muerte de mi madre, de la que creo que nunca se consoló, sufrió verdaderamente por no poder suscribir la idea de un más allá en el que los amantes volverían a unirse por toda la eternidad”²⁷. De esta manera, Marcel no solo sufrió por la muerte de su madre, sino por las consecuencias que este suceso ocasionó en su familia²⁸.

La infancia de Marcel quedó así marcada por la aflicción de la desaparición de su madre, por la responsabilidad del nuevo matrimonio, por la nostalgia de no tener hermanos y por la ansiedad transmitida por su tía-madrastra. Todo esto lo convirtió “en un ser inquieto, turbado y

23 Efectivamente Marcel sentía agradecimiento por su tía y por su abuela por dedicarse con esmero a su cuidado. *Cfr.* EVE, 25-26. No obstante, reconoce que el matrimonio entre su padre y su tía se realizó por la responsabilidad que ella creía tener con él, a pesar de las diferencias que tenía con su padre. Esto ocasionó una convivencia desgraciada. *Cfr.* EVJ, 15. Madeleine, prima de Marcel, escribió al respecto: “Comprenant [Marcel] que ce mariage n'était pas heureux et avait été conclu surtout à cause de lui, il en conçut d'autant plus de gratitude à l'égard de sa tutrice, dont il fit une victime, alors qu'elle était comblée par sa passion pour lui, tandis qu'Henri Marcel subissait la contrainte physique et morale qu'il s'était imposée sans en avoir, à l'avance, réalisé l'inconfort”; EAGM, 268.

24 *Cfr.* EVJ, 17.

25 Henry Marcel había sido diplomático, director de una Academia de Bellas Artes, consejero de Estado, entre otros importantes oficios. *Cfr.* DD, 7. A una edad avanzada, Marcel lamentó no haber podido comprender bien a su padre. Por eso dijo que sus escritos sobre la paternidad fueron inspirados, sobre todo, en su propia experiencia como padre. *Cfr.* GM-PB, 9.

26 EVE, 31.

27 EVE, 42.

28 “Desde mi más tierna infancia, me enfrentaba no solo al hecho de la muerte del ser más próximo a mí, sino también a los estragos que este hecho había de ocasionar a mi familia”; EVJ, 14.

torpe²⁹, pero a la misma vez fue forjando su necesidad de sobreponerse a tales circunstancias y buscar una salida³⁰. Las opciones que logró vislumbrar fueron la contemplación de paisajes y la música. La primera la descubrió cuando vivió en Estocolmo y en sus paseos por los Alpes suizos³¹. La segunda fue la música: a pesar de que no era muy bueno para tocar el piano, tenía una sensibilidad especial por la música³² y por ello creyó que sus experiencias eran mejor expresadas a través de las metáforas musicales.

En noviembre de 1906 inició sus estudios de filosofía en La Sorbona, donde conoció a importantes filósofos como León Brunschvicg; después se encontró a Henri Bergson en el Colegio de Francia, por quien sintió una gran admiración, sin ser necesariamente su discípulo³³. Tuvo por estos años una inclinación a la comprensión del hecho religioso: su interés no era la adhesión a una religión, sino la pregunta por la inteligibilidad de lo religioso; esta era una salida al ambiente agnóstico en el que había crecido³⁴. Debido a ello, quien más lo marcó en el contexto pragmático de La Sorbona de aquella época fue Víctor Delbos³⁵.

Por aquel tiempo asistía a encuentros dominicales en casa de Xavier León³⁶, director de la *Revue de métaphysique et de morale*, donde conoció a Henri Franck, estudiante ejemplar de l'École Normale que moriría siendo

29 EVJ, 15.

30 Xavier Tilliette hace referencia al temperamento de Marcel tendiente a lo trágico y al desespero, pero, a la vez, pronto a resurgir a la búsqueda de soluciones: "Gabriel Marcel, alarmé par la dernière nouvelle, prompt à envisager le pire, mais aussi à rebondir, convaincu et pugnace, affectueux, effusif, épanché. Ses lettres le montrent tel qu'il était, avec ses élans et ses retombées, surtout les moments dépressifs, car comme le peuple sans histoire, les gens heureux ne se racontent pas"; M-F, 24.

31 Cfr. EVJ, 15.

32 "J'ajoute que j'étais certainement doué d'une sensibilité musicale, sinon exceptionnelle, tout au moins peu commune"; EVE, 46-47.

33 Cfr. DD, 8.

34 Cfr. EVJ, 18-19.

35 Cfr. EPM, 14. Víctor Delbos (1862-1916), filósofo católico francés. Profesor de la Sorbona.

36 (1868-1935) filósofo francés e historiador de filosofía. En su casa, Marcel conoció a León Brunschvicg.

aún muy joven³⁷. Franck representó para Marcel el modelo de un espíritu libre que se salía de los esquemas rígidos del idealismo y de la abstracción: “Fue él el primero que me reveló al Claudel de *L'arbre*, al Gide de *L'immoraliste* de *Les provinciales*. Henri Franck era para mí la apertura”³⁸. En su obra autobiográfica *En chemin, vers quel éveil?*, se pregunta por qué traer a la memoria a alguien cuya amistad fue tan corta. La respuesta está en la *presencia* de aquellos a quienes les ha sobrevenido la muerte:

Hoy se abusa de la palabra *presencia*; pero si al cabo de más de medio siglo, después de una conmoción universal, sigo saludando a Henri Franck y lo considero presente, no me estoy valiendo de un artificio literario que me parecería despreciable: lo que proclamo es una certeza existencial inquebrantable³⁹.

Por aquellos años de estudio y en una de sus salidas al campo suizo, escuchó la historia del comandante Piercy, quien le habló de la muerte de su mujer, de la desesperación que le sobrevino y de su nuevo matrimonio. Él decidió casarse otra vez después de una sesión espiritista donde se comunicó con su fallecida esposa⁴⁰. Esta historia le abrió a Marcel la perspectiva al “más allá”. De hecho, sus particulares intereses por la naturaleza, por los paisajes abiertos y por la música se debían al atractivo que sentía por este aspecto⁴¹.

37 (1888-1912) fue un estudiante normalista con grandes intereses poéticos y filosóficos. Publicó en 1911 *La Danse devant l'Arche*, que leyó Gabriel Marcel. Con él mantuvo correspondencia antes de su muerte a los 24 años. Marcel vio en Franck un ejemplo antagónico de la manera en la que él había crecido: “Il avait eu une enfance et une jeunesse infiniment plus harmonieuses que les miennes : il avait un pays d'élection, le Béarn, au lieu que je me sentais rivé à ce Paris que je n'aimais guère et que je ne songeais pourtant pas à quitter”; EVE, 68.

38 EVE, 66.

39 EVE, 67.

40 EVE, 73-75.

41 “Ce qui comptait pour moi, c'était de découvrir un *ailleurs* qui pût devenir essentiellement un *ici*. Le monde m'apparaissait alors, et m'apparaît sans doute encore aujourd'hui, comme le lieu indéterminé où il s'agirait d'étendre le plus possible la zone du chez-soi, de réduire au maximum celle de l'abstraction conçue, ou du confusément imaginé, du connu par ouï-dire, c'est-à-dire en fin de compte du non-vécu”; EC, 306.

Después de graduarse en 1910, trabajó en el instituto de Vendôme y luego realizó una pequeña estancia en l'École Foyer des Pléiades, al norte de Blonay. En 1913 regresó a París con la ilusión de dedicarse a su tesis. Para 1914 publicó sus primeras obras de teatro, *La grâce* y *Le palais de sable*, recopiladas con el nombre *Le seuil invisible*. El teatro se volvió una pasión y un refugio de la soledad en la que había crecido⁴².

Los años siguientes serán los correspondientes a la Primera Guerra Mundial. Este tiempo le dejó una profunda huella. Marcel no deseaba combatir, el mismo hecho de la muerte le causaba estupor y mucho más el arremeter contra la vida de otro⁴³. Pero también entendió que no contaba con la salud y la vitalidad necesaria para dicha tarea. Su trabajo en la guerra consistió en dar noticias sobre el estado y ubicación de los combatientes a sus familiares; para ello se valió de fichas de heridos recopiladas en los hospitales de la Unión de Mujeres de Francia. La mayoría de las noticias eran de muertes⁴⁴. Así tuvo que enfrentarse con la angustia y el sufrimiento causado por la ausencia del ser amado:

Lo que impedía que fuera así [ver la guerra desde un punto de vista abstracto] eran las visitas que recibía varias veces al día y que, casi siempre, me conmovían porque me ponían en presencia de un sufrimiento y una angustia concreta. Y lo que estaba a mi mano era, por lo menos, acoger a estas gentes que venían a mí de manera lo bastante humana y personal como para que no tuvieran la impresión de dirigirse a una oficina o ventanilla⁴⁵.

Dado que su trabajo informativo buscaba brindar tranquilidad y sosiego a las familias, se sintió impulsado a tener experiencias metapsíquicas ante la impotencia de no recibir datos sobre los combatientes:

Pienso que sería una equivocación no tomar conciencia de la estrecha conexión que ha habido en mí entre la experiencia tan dolorosa de los

42 Cfr. LÓPEZ, Fernando, *Gabriel Marcel* (Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003), 36-37. Esta idea se desarrolla en el apartado *El teatro de encuentro*.

43 “Pondría en primer lugar una razón moral: que la idea de matar o de derramar sangre me horrorizaba”; EVE, 89-90.

44 Cfr. GM-PB, 15.

45 EVE, 95.

interrogatorios y las indagaciones y la experiencia metapsíquica propiamente dicha, tal como habría de desarrollarse, durante unos meses inolvidables, a lo largo del invierno de 1916-1917⁴⁶.

Marcel llegó a acudir a sesiones de este tipo, buscando ubicar a los soldados⁴⁷. Intentaba saber si estaban ya muertos y si se podían comunicar.

De estas experiencias, le quedó no aceptar todo lo que dicen los médiums, pero sí estar abierto a la existencia de un más allá. En la segunda parte de su *Journal Métaphysique* trae a colación el tema y lo analiza en detalle⁴⁸. A pesar de constatar la incoherencia en los mensajes que recibió, no pudo negar la experiencia de la comunicación con dichas entidades. Es más, consideró que predijo la batalla de Isonzo, la cual casi llega a Venecia⁴⁹. Por este motivo, buscó a Bergson y se lo contó una vez sucedido el hecho, pero él se mostró consternado, pues eso iba en contra de sus escritos. Marcel le respondió con lo que sería una máxima en su pensamiento: “¡Qué se le va a hacer! ¡Una teoría no puede resistir frente a una experiencia! Y esta experiencia me parece tener un valor tan perentorio que es de ella de la que debemos partir”⁵⁰.

A propósito de la negativa de muchos filósofos a reflexionar sobre las experiencias metapsíquicas, Marcel escribió:

Pero en casi todas partes he constatado una especie de mala voluntad, diría casi de opacidad voluntaria, que siempre me ha parecido extremadamente irritante y que, en mi opinión, estriba en el miedo; pero un miedo inconfesado y un miedo que, como suele ocurrir, adopta el aspecto de arrogancia⁵¹.

Estas experiencias lo dirigieron hacia lo desconocido, ante lo cual se hace necesaria una actitud de humildad en la reflexión, pues los

46 EVE, 95-96.

47 Para profundizar en las descripciones que hace de las sesiones, ver EVE, 100-103.

48 Cfr. JM, 243-250.

49 Cfr. EVE, 106-107; GM-PB, 18-19.

50 EVE, 107.

51 EVE, 109.

impedimentos para su acceso son marcados. Con ello se desligaba de la idea de un sistema filosófico donde la realidad tiene que ser absolutamente dominada por la razón para ser reconocida como tal. La experiencia, por el contrario, es mucho más rica y por eso trae nuevos interrogantes que pueden cambiar el espectro del mundo. Así pues, la guerra, con todo lo que acarreó, lo vuelve un pensador existencial⁵² y a la vez lo vuelca hacia el problema religioso como tal.

Después de terminar el conflicto bélico, su abuela muere. Ese mismo año, 1919, Marcel se casa con Jacqueline Boegner, una joven que había conocido en clases de piano, y con quien pasa momentos de alegría y distensión después de los horrores de la guerra. Esta renovación se vio reflejada en sus obras posteriores⁵³. Por ese entonces se fue a enseñar a Sens, donde escribió *Le regard neuf*, *Le mort de demain* y *La chapelle ardente*, obras que reflejan la experiencia de la guerra y la preocupación por la muerte:

Es evidente que en el origen de este personaje [Maurice Jordán en *Le regard neuf*] está la experiencia de mi angustia en el servicio de la Cruz Roja que dirigía durante la guerra, cuando día tras día venían a mí las familias desesperadas, sin noticias de los suyos, mendigando alguna información tranquilizadora⁵⁴.

En 1922 deja la enseñanza y se muda a París. En el verano de ese año adoptó a Jean-Marie. Tenía seis años. Por él sintió un verdadero afecto de padre⁵⁵. En París se dedicó al teatro y trabajó en las editoriales Grasset y Plon. Su padre fallece en 1926, después de sufrir una larga enfermedad.

52 Cfr. DD, 8-9.

53 Anne Mary hizo un estudio de los borradores de Gabriel Marcel y destacó el papel de Jacqueline en la conservación de sus obras e, incluso, en la producción de estas, especialmente de sus piezas teatrales. Eso explicaría, según su criterio, el por qué en la década de los cincuenta, posterior a la muerte de Jacqueline, Marcel redujo significativamente las obras escritas, más no los borradores. Cfr. “La genèse de *Liconoclaste* de Gabriel Marcel”, en *Génesis* 29, 2008, 116-117.

54 EVE, 20. Maurice Jordán es un padre que representa el dolor de la ausencia de los seres queridos. Su experiencia refleja la incertidumbre ante la muerte, pero también el impulso y la realidad del amor.

55 “Me atrevo a afirmar que ha sido hijo nuestro de manera más esencial que si hubiera habido entre nosotros un simple vínculo natural”; EVE, 125.

Henri Marcel muere recordando a Laure, su esposa fallecida. Marcel lo narró así: “No fue fortuito que en el momento de su muerte murmurara el nombre de mi madre cuyo fallecimiento, estoy convencido, fue una inconsolable tristeza”⁵⁶. Para entonces, su relación con él había mejorado: Marcel dijo que se sentía más próximo a su padre después de su fallecimiento⁵⁷.

En 1927 se publicó una de sus obras más conocidas: *Journal Métaphysique*. Este libro fue el resultado de un grupo de notas que perfilaban lo que iba a ser su tesis doctoral. No obstante, en ellas tomó conciencia de su particularidad filosófica, especialmente de su rechazo a lo sistemático. En 1929 se convirtió al catolicismo gracias al testimonio de su amigo Charles du Bos⁵⁸. La aceptación de esta fe le traería momentos de dificultad, por su rechazo al neotomismo de Jacques Maritain y por el espíritu libre que le caracterizaba⁵⁹.

Los inicios de los años treinta fueron angustiosos por la posibilidad de una nueva guerra a causa de los avances nacionalistas en Alemania:

Quiero insistir especialmente en la angustia que durante estos años no dejó de formar parte de mí porque mis escritos publicados apenas permiten ciertamente sospecharla; y sin embargo estoy seguro de que esta angustia fue como la base continua de mi existencia, hasta el momento en que sobrevino la guerra⁶⁰.

56 MARCEL, Gabriel, “An autobiographical Essay” en SCHILPP, Paul, *The philosophy of Gabriel Marcel*, 24.

57 Cfr. GM-PB, 82. López Luengos comenta sobre la muerte del padre de Marcel: “Marcel sufre la muerte de su padre cuando su trabajo intelectual, lo mismo que su vida familiar, estaban empezando a dar sus primeros frutos. En unos años de felicidad irrumpe de nuevo el misterio de los seres que nos dejan. Sin duda tuvo que ser este un momento cargado de recuerdos y de preguntas, tanto más cuanto que esos días se haría más sensible la presencia de su madre Laura. En el momento de su muerte Henri murmuraba el nombre de su esposa... veintitrés años después (!), ella permanecía viviente en la consciencia de su amado”; LÓPEZ, Fernando, *Gabriel Marcel*, 64.

58 Escoge el catolicismo y no el protestantismo porque este le parecería incierto a causa del liberalismo que le reconoció como propio. Cfr. GM-PB, 19-20.

59 Cfr. DD, II.

60 EVE, 147, también aparece en PI, 182.

Estas palabras obedecen a la experiencia que había tenido en la Primera Guerra Mundial. Tales avances representaban otra vez la posibilidad de la muerte inminente, del desastre y la destrucción masiva⁶¹.

En 1932 presentó la comunicación titulada *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, en la que su pensamiento adquiere madurez. En ella está el aporte esencial de Marcel a la filosofía, según varios de sus comentaristas⁶². La comunicación fue publicada con la obra de teatro *Le monde cassé*, nombre que se volvería una expresión del mundo al que Marcel trataría de hacerle frente. La obra de teatro *Le dard*, publicada por la editorial Plon en 1936, recibió en 1937 “Le Prix Brioux”⁶³. En ese mismo año Marcel sufre la muerte de una sobrina. Sobre ello escribió a su amigo G. Fessard:

La muerte de mi pequeña sobrina de la que le hablé ha contribuido ciertamente a afianzarme en este estado que no tengo necesidad de describirle, usted me conoce muy bien. En este momento todo lo que es suave o verbal en cierta literatura religiosa o en cierta apologética me produce horror. Me siento al lado de los revoltosos y, al mismo tiempo, siento que esta revuelta no tiene sentido. Desgarramiento, desuartizamiento⁶⁴.

La muerte le impedía continuar con sus actividades creativas. También le agudizaba sus dudas de fe y sus inconformismos con la doctrina católica. A propósito de esto, en ese mismo año y con un pensamiento filosófico más claro, tiene su famosa controversia con León Brunschvicg:

A comienzos del mes de agosto tuvo lugar en París el Congreso Internacional de Filosofía, en el que presenté mi comunicación sobre *lo meta-problemático*. Se produjo allí, entre León Brunschvicg y yo, un corto debate sobre la muerte que había de dejar una profunda impresión en muchos oyentes venidos de todos los horizontes. “La muerte de Gabriel Marcel”, dijo León Brunschvicg, “preocupa más a Gabriel Marcel que la muerte de León Brunschvicg a León Brunschvicg”. A lo cual

61 Cfr. EAI, 176-177.

62 Por ejemplo, Henri De Lubac. Cfr. EVE, 150.

63 M-F, 135.

64 M-F, 164-165.

respondí que lo que me preocupaba no era mi propia muerte, sino la del ser amado. Estaba anticipándome, ciertamente, a lo que había de sentir dos años y medio más tarde, tras la muerte de mi tía, y luego tras la muerte de mi mujer⁶⁵.

Una vez estalla la Segunda Guerra Mundial, a finales de 1939, Gabriel Marcel es destinado al instituto Louis-le-Grand, donde retoma la enseñanza después de más de quince años. El 1 de enero de 1940 muere la tía Marguerite⁶⁶, y él recordó que, en su lecho de muerte, su tía, quien se definía como no creyente, pidió que se recitaran oraciones cristianas y que se llamara a un pastor. Su ejemplo le hizo constatar que en muchas ocasiones no se sabe en qué creemos⁶⁷. Ese mismo año tuvo que huir ante la ofensiva alemana y se refugió en el castillo de una amiga cerca de Noirétable, en el Loira. Después pasó una temporada en Lyon, porque su mujer necesitaba una operación a causa de la enfermedad que años más tarde le costaría la vida. Cuando Jacqueline le anuncia la cirugía, Marcel se hunde en un profundo dolor⁶⁸.

65 EVE, 159-160.

66 *Cfr.* GM-PB, 21.

67 *Cfr.* EVE, 172.

68 Estas descripciones pueden parecer innecesarias al lector, pero el mismo Marcel criticó a aquellos que no han prestado atención a estos detalles, los cuales demuestran la unión tan profunda entre su obra y su vida: "Pourquoi ai-je éprouvé le besoin, au cours de ce récit qui est en même temps une réflexion, d'évoquer ces circonstances, dirai-je de rouvrir cette blessure: non, car en vérité elle ne s'est jamais cicatrisée. Si je cherche à préciser le souci constant qui a été le mien depuis que j'ai entrepris cette espèce de pèlerinage rétrospectif, il me semble y voir la préoccupation –faut-il dire vigilante– d'exclure toute stylisation, et cela par réaction contre le fait qu'à peu près toujours chez ceux qui se sont attachés à rendre compte de ma pensée, on constate une tendance, peut-être d'ailleurs inévitable, à détemporaliser mon œuvre. Les moments poignants que je viens de rappeler, celui où à la fin de décembre de 1939, j'avais compris que ma tante était condamnée, sont pour moi autre chose encore que les ponctuations déchirantes de ma vie; ils poursuivent leurs vibrations au cœur même de tout ce que j'ai écrit depuis lors"; EVE, 180. Xavier Tilliette señala la particularidad de Marcel de no dejarse vencer por la angustia de la separación y tener esperanza en un reencuentro que era la expresión del cielo. Todo ello se vio reforzado con la muerte de su esposa: "Le ciel, c'était revoir les siens. Que l'au-delà ne fût pas le lieu de retrouvailles véritables, il rejetait l'hypothèse comme un cauchemar, il s'accrochait à l'espérance naïve, celle d'une réunion de famille. Il en avait d'autant plus le droit qu'il payait cher, de toute sa sensibilité meurtrie, le tribut de la séparation. Le cri qu'il pousse, plus déchirant d'être l'écho du départ de Jacqueline Marcel, rappelle qu'il

Tras un viaje corto a Suiza, es llamado en 1941 para enseñar filosofía en la Escuela Superior del Instituto de Montpellier. Luego se mudan a Le Peuch, donde consigue con su esposa cierta estabilidad. En enero de 1943 muere Edith, hermana de Jacqueline, quien era médico en París. Marcel describe esta experiencia al P. Fessard así: “Es una nueva y terrible prueba para todos nosotros; no sé qué saldrá de todo esto. Le pido orar por ellas, y si tiene un instante, pasar a ver a Jacqueline –ella está en la calle Tournon. Yo estoy solo aquí y para nada alegre, como ya lo imagina”⁶⁹. Ese mismo año Jacqueline, que había crecido en el seno de una familia protestante entra en la Iglesia católica, acompañada, especialmente, por el P. Fessard, con quien Marcel mantenía continuo contacto epistolar⁷⁰. También por ese año, Jean-Marie se compromete con Anne Boegner, la sobrina de Jacqueline⁷¹. Se casaron en el otoño, y la boda fue muy bien recibida por la pareja de esposos⁷².

Ante las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, Marcel comenta que vivió su propia filosofía de la esperanza. Desde que Henri De Lubac lo invitó a dar una conferencia en Lyon y él decidió hablar sobre la esperanza, se empezó a fraguar su siguiente obra: *Homo Viator*, que habría de aparecer en 1945 como una resistencia a la desesperación de la guerra.

Pasado el conflicto bélico, muere su esposa en 1947. Ella lo acompañó en los meses anteriores a las conferencias que había empezado a impartir en varios países después de alcanzar un notable reconocimiento internacional. Aun después de su muerte, Jacqueline siguió estando presente junto a él; es la presencia del ser amado tal cual sintió con su madre: “Y sin

puisait sa certitude à ce foyer des cœurs, univers des absents”; M-F, 19. Más adelante escribe: “L’espérance de Gabriel Marcel, en effet, s’était reportée sur le souvenir des siens et tout particulièrement de sa femme Jacqueline Boegner morte du cancer en novembre 1947. Il avait écrit de façon prémonitoire: le mythe d’Orphée et d’Eurydice est au cœur de mon existence. Il songeait alors peut-être à sa mère qu’il avait à peine connue, à sa tante et seconde mère Marguerite Marcel décédée juste à la veille de la débâcle”; M-F, 25.

69 M-F, 298.

70 Jacqueline también mantuvo contacto con G. Fessard, a quien le expresó lo bien que le había hecho su amistad y el acompañamiento recibido. Algunas de sus cartas pueden encontrarse en M-F, 285-297.

71 Cfr. M-F, 285.

72 Cfr. EVE, 222-223.

embargo, no puedo dudar de que, de una manera misteriosa que escapa a toda posible representación, ella ha estado ahí, durante estos veinte años, asistiéndome, dispensándome las fuerzas que tanto he necesitado durante giras a menudo agotadoras⁷³. El recuerdo de su esposa siempre lo acompaña y no desaprovecha la oportunidad de rendirle tributo:

Hoy, 13 de noviembre, hace veintitrés años que me dejaste. No trataré de reconstruir aquí en detalle lo que fue la prueba de las últimas semanas; evocaré a lo sumo aquella mañana de gracia en que el padre Fessard vino a darte la extremaunción: no te sentías demasiado mal ese día, comulgamos los dos y yo pensaba claramente que lo que se estaba realizando era nuestra boda en el cielo. Creo incluso haberlo dicho expresamente; y no se trata de una ilusión, porque creo en verdad que nunca me has dejado, aunque hace un momento haya usado esta palabra, que responde solo a las apariencias⁷⁴.

Ahora bien, lo particular de Gabriel Marcel no se encuentra en estas evocaciones a la persona amada que ha muerto, sino en su espíritu explorador que lo llevó a escudriñar en el misterio de la muerte, a saber, a tratar de comprender, desde la realidad del amor y la intersubjetividad, la presencia del ser amado fallecido y el hecho de la muerte:

Pero lo que me turba desde anoche, y de alguna manera quisiera tratar de esclarecer, es el hecho de que tu enfermedad y tu muerte, como las de tus hermanas, víctimas excepto una del mismo mal, pertenecen

73 EVE, 232. Desde que Jacqueline Boegner falleció, Marcel decía sentir su presencia, aunque no siempre. A propósito escribió a G. Fessard cuando retornó a Le Peuch, donde vivió los últimos años con su esposa: “Il y aura demain quatre semaines que nous sommes arrivés ici – en voiture, et vous imaginez combien cette première reprise de contact avec la maison d’où Jacqueline est sortie presque mourante il y a un an a pu me bouleverser. Tout ici je ne dirai pas seulement la rappelle, mais viens d’elle, *est* elle. Sauf à de rares moments c’est pour moi moins une douceur qu’un déchirement... Enfants et petits enfants vont bien; la vie a repris exactement comme elle le voulait. J’ai dû rester par instants le sentiment qu’elle est vraiment avec moi et qu’elle m’aide. Par instants seulement. Il y a de longs tunnels...”; M-F, 316.

74 EVE, 193. En la correspondencia con G. Fessard se puede evidenciar cómo, después de la muerte de Jacqueline, la fecha del aniversario de su fallecimiento se vuelve una ocasión para recordarla.

a un mundo que no es el de la historia, sino que se desarrolla en otra dimensión, estaría casi tentado a decir transversal respecto de aquella cuya fulgurante revelación teníamos ayer. Ese otro mundo, cuyas fronteras, creo, seremos siempre incapaces de trazar, presenta, en efecto, la singularidad de estar abierto hacia otra parte –pero otra parte que, paradójicamente, no se sitúa en ningún espacio. Ese mundo de la prueba es también el de la fraternidad auténtica, el mundo en el que Antoine Framont puede exclamar: “Amar a un ser es decirle: No morirás”. Es el mundo en el que, desde el 15 de noviembre de 1893 –el aniversario será pasado mañana, es decir, el día en que mi madre fue arrebatada de la ternura de los suyos–, de manera balbuciente, pero, tras los años de adolescencia, con una consciencia cada vez más articulada de mi destino, he tratado de levantar algo así como un hábitat espiritual donde otros pudieran encontrar refugio conmigo⁷⁵.

Como es evidente, aun en su vejez, cuando escribe *En chemin, vers quel éveil?*, sigue demostrando la inmensa importancia que tuvo la muerte de su madre durante toda su vida. Ese suceso, sumado a la muerte de su esposa, le reafirma en la misión de examinar la manera cómo los muertos no dejan de hacer parte de la propia vida.

En las dos décadas siguientes, se dedicó a impartir conferencias en diferentes universidades y países. Es importante resaltar los cursos dictados en mayo de 1949 y 1950 en la Universidad de Aberdeen (Gifford Lectures), Reino Unido, a partir de las cuales redactó su obra *Le Mystère de l'être*, libro que recoge la mayor parte de su pensamiento⁷⁶. La década de los cincuenta se caracterizó por una notable producción filosófica y el reconocimiento de su teatro. Publicó *Le déclin de la sagesse* (1954), *L'homme problématique* (1955), *La dignité humaine* (1955) y *Présence et immortalité* (1959). Además, logró representar sus obras *Un homme de Dieu*, *L'émissaire* y *Le signe de la croix*. Diferentes piezas fueron traducidas a varios idiomas.

Su vida, que comenzó el 7 de diciembre de 1889 en París, empezaba a declinar paulatinamente. En 1970 le afectó profundamente la muerte del general Charles De Gaulle, líder político de la reconciliación francoalemana, a

75 EVE, 193-194.

76 Cfr. M-F, 316.

quien le reconocía una grandeza histórica. Ya por este tiempo siente cercana su propia muerte:

Anteayer, después de una jornada pesada, y *sin que pueda hablar en modo alguno de premonición*, tuve la impresión de que iba a desaparecer en unos días; y el sentimiento de pánico que se apoderó súbitamente de mí me ha mostrado hasta qué punto me engaño cuando me creo preparado y, en definitiva, despegado⁷⁷.

En sus relatos de este tiempo, el filósofo del umbral, como fue llamado⁷⁸, traspasó en su experiencia el umbral mismo hacia la fe, aquella misma que aceptó el 23 de marzo de 1929⁷⁹. Ella es la única que calma el miedo que sobreviene con la muerte. Por eso, ante la cercanía de la suya propia, trató este tema desde una esperanza teologal. Él mismo admitió que las notas de este tiempo ya no obedecen a la filosofía, sino que están más cerca de la teología, pues es Cristo quien ilumina y sostiene la mirada positiva dirigida al hecho de la muerte⁸⁰. Al final de su vida, Marcel refuerza la vivencia profunda de la música y de la contemplación de paisajes propia de su infancia. El estar con los otros, el poder encontrarse, la esperanza de esa reunión después de la muerte, todo ello lo representa por medio de metáforas musicales como una “coral” o una “orquesta”⁸¹. Finalmente murió el 8 de octubre de 1973.

Como queda en evidencia, Marcel fue un hombre especialmente sensible al encuentro con el otro y, en consecuencia, a la muerte de sus seres amados. Esta particularidad es importante para su pensamiento porque este autor, como se advirtió, no disoció su vida de su obra. Esto quiere decir que la vida de Marcel estuvo íntimamente implicada en las reflexiones que él desarrolló. Si se obviara esto, muchos de sus principales conceptos filosóficos se presentarían como abstractos y, por lo tanto, se negarían a sí

77 EVE, 247.

78 *Cfj*: EPM, 82.

79 *Cfj*: EAI, 27.

80 *Cfj*: EVE, 286-288.

81 *Cfj*: EVE, 289-290.

mismos según la lógica desde la que fueron concebidos⁸². Tal es el caso, por ejemplo, de su concepto *intersubjetividad* y de sus vivencias en la Primera Guerra Mundial⁸³.

Pero lo que interesa primordialmente en este trabajo es todo lo concerniente a la muerte. Marcel no tuvo reparos en expresar una y otra vez lo difícil que fue para él separarse de sus seres queridos cuando estos morían. Fue tal el impacto de estas experiencias que su obra quedó impregnada de esta característica personal. Marcel escribió a renglón seguido de su debate con León Brunschvicg: “En verdad hablaba allí en nombre de una evidencia de la que toda mi obra y toda mi vida dan testimonio”⁸⁴. Estas palabras se pueden comprobar cuando se advierte la presencia de la cuestión de la muerte a lo largo de su obra: la mayoría de sus escritos tienen referencias a la muerte.

Ahora bien, estas referencias son diferentes: puede ser que Marcel trate directamente el tema de la muerte o simplemente esté acompañando la exposición de otros temas. Esto sucede tanto en su obra dramática como en la filosófica. Con todo, sus menciones en el teatro suelen ser más destacadas; esto por dos razones: primero, porque muchas de ellas tienen comprometido el meollo de la historia en la muerte de algún personaje y, segundo, por las reiteradas referencias a la muerte desde diferentes perspectivas. Esta es la razón por la que, posiblemente, se han

82 Esta es una lógica de la libertad que se aparta de la oposición endurecida entre lo racional y lo irracional. Esto es así porque “sortir du concept et de la dialectique par les moyens du concept et de la dialectique, tenir je et Dieu, issus de la liberté de la méditation comme no médiatisables engagea Gabriel Marcel dans une recherche dont les conséquences furent pour lui-même étonnantes : conduit à s’interroger sur l’immédiateté de je il en vint à préciser sa relation à l’empirique et à définir progressivement les conditions doubles de l’intériorité et de l’extériorité faute desquelles je n’est qu’une abstraction”; RMM, 295. El retorno que Marcel hace a lo inmediato provoca que muchas de sus reflexiones dependan de la posición existencial: “Por tanto, el que yo declare con Camus que la situación del hombre es absurda y que lo mejor que la representa es el caso de Sisifo, o proclame con Marcel la plenitud del ser, no dependerá del pensamiento lógico; dependerá de la posición existencial del ser que afirma”; GALLAGHER, Kenneth, *La filosofía de Gabriel Marcel* (Madrid: Editorial Razón y Fe, 1968), 132.

83 Cfr. EVE, 95; RI, 46-47.

84 EVE, 160.

dedicado trabajos exhaustivos a estudiar la muerte en las obras teatrales de Marcel⁸⁵.

Respecto a la muerte en su obra filosófica, se han escrito solo artículos o capítulos de libros⁸⁶, lo que podría hacer ver esta temática como secundaria en la filosofía marceliana. No obstante, esto contrasta con la importancia que le daba este autor a la muerte y con las continuas referencias a ella que hacía al momento de exponer temas históricamente resaltados, tales como la esperanza⁸⁷, la fidelidad⁸⁸, el amor⁸⁹ y el misterio del ser⁹⁰; pero también al lado de cuestiones como el cuerpo⁹¹, la desesperación⁹², el sacrificio⁹³, la

85 Por ejemplo: BELAY, Marcel, *La mort dans le théâtre de Gabriel Marcel*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1980; MAYO, Venancio, *El conflicto entre el amor y la muerte: estudio de la muerte a través de la obra dramática de Gabriel Marcel*, Roma: Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thomas Aq. In Urbe, 1978.

86 ANDERSON, Thomas, "Gabriel Marcel on Personal Immortality", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 80, n° 3, 393-406; GARCÍA, Gaspar, "Muerte e inmortalidad en Gabriel Marcel", en *Arbor*, vol. 89, n° 348, 1974, 19-42; GRASSI, Martin, "Gabriel Marcel: la metafísica ante la muerte", en *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, 1 (1), 2017, 142-157; HANLEY, Katherine Rose, "Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel", en *Revue Philosophique de Louvain* Antes, *Revue Néo-Scholastique*, vol. 74, 1976, 211-234; LONERGAN, Martín, "Gabriel Marcel's Philosophy of Death", en *Philosophy Today*, vol. 9, n° 1, 1975, 22-28; PADILLA, María Teresa, "Para una filosofía de la muerte en Gabriel Marcel" en *Revista de Filosofía*, vol. 19, n° 57, 1986, 377-402; RIGOL, Joan, *Amor més enllà de la mort en l'obra filosòfica de Gabriel Marcel*, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Llull, 2014; RÍOS, Jesús, "Símbolo y sentido. Hermenéutica de la muerte en Marcel", en *Horizontes de la Hermenéutica*, Actas, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999, 541-560; RUIZ, Sandra, "Traspassar los límites de la muerte: el amor en Gabriel Marcel y Victor Frankl" en *Estudios* 116, vol. XIV, primavera 2016, 175-189; URABAYEN, Julia, "El ser humano ante la muerte: Orfeo a la búsqueda de su amada. Una reflexión acerca del pensamiento de Gabriel Marcel", en *Anuario Filosófico*, 2001 (34), 701-744; WALL, Barbara, *Love and Death in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Washington: University Press of America, 1977.

87 Marcel dedicó la novena lección de la segunda parte de su obra *Le mystère de l'être* a este tema bajo el título "La mort et l'espérance". Cfr. MEII, 147-166.

88 Cfr. EAI, 119-121; RI, 198-199.222-225.

89 Cfr. FP, 84-85; JM, 132-133.162; PI, 181.

90 Cfr. EAI, 30.104-105; PA, 66-67; DH, 116-117; PI, 97.105; TM, 42-43.

91 Cfr. JM, 234-239.251-152; PI, 184-185.

92 Cfr. EAI, 129.137; RI, 77.186.

93 Cfr. EAI, 154-155; PI, 38.73.192; RI, 105-106; MEI, 182; HV, 190.

angustia⁹⁴, el tiempo⁹⁵, la indisponibilidad⁹⁶, la presencia⁹⁷, la inmortalidad⁹⁸ y la traición⁹⁹. Esto deja ver que la muerte es un *tema transversal* a toda la obra de Marcel. Este no se agota, pues, en los escritos en los que se trató directamente¹⁰⁰, sino que está presente a través de todo su pensamiento; de ahí que esta investigación busque destacar este carácter transversal de la muerte.

El presente trabajo procura, por lo tanto, responder a la siguiente cuestión: ¿Qué papel juega la muerte en la formación y concatenación de la obra de Gabriel Marcel? Esta pregunta tiene por objetivo principal evidenciar la importancia de la muerte para toda la obra marceliana. Tiene, además, como objetivos secundarios, explicitar los sentidos de la muerte que en ella se encuentran, mostrar la coherencia que hay entre ellos, patentizar el método filosófico con el cual fueron abordados y exponer las relaciones de la muerte con la filosofía y el teatro del autor. Todo esto es conveniente porque las menciones a la muerte que se hacen son variadas y muchas de ellas aparecen sin una conexión explícita.

Para abordar estos asuntos adecuadamente, se dedicó la primera sección a la obra dramática y la segunda a la filosófica. Es importante hacer esta distinción porque tanto el teatro como la filosofía son independientes y cuentan con una dinámica propia en la obra de Marcel. Sin embargo, hay que dejar en claro que ambas dimensiones se nutren mutuamente y que, por eso, en el pensamiento de este autor, tienen una

94 Cfr. EAI, 176-177.

95 Cfr. JM, 48-49; EAI, 100; RI, 199.

96 Cfr. EAI, 85-86.

97 Cfr. PI, 67.97.188-191; RI, 99-101; HV, 196.

98 Cfr. FP, 78-89; DH, 178-179; PI, 40.96-97.192-193; MEII, 153; HV, 196.

99 Cfr. EAI, 137; DH, 188; PI, 192; TM, 52; RI, 60; HV, 149-150.

100 Marcel dedicó algunas partes de libros a reflexionar directamente sobre la muerte: “Notes sur le problème de l’immortalité” en FP, 78-89; “Notes sur l’immortalité” en JM, 132-133; “Aspects phénoménologiques de la mort” en EAI, 114-115; “Présence et Immortalité” en PI, 181-193; “Valeur et immortalité” en HV, 179-204; “La mort et l’espérance” en MEII, 147-166; “Le transcendant comme métaproblématique” en RI, 183-191; “Ma mort et moi” en PST, 175-192. Se puede citar, además, toda la obra *Présence et immortalité* (PI), pues tiene continuas referencias a la muerte.

relación estrecha. Por consiguiente, no es posible establecer una distinción definitiva entre ellas, sino que la una acompaña a la otra.

La primera sección está dedicada a la obra dramática porque el teatro precedió a la filosofía en la exposición de temas filosóficos, por ejemplo, con la noción de misterio¹⁰¹. La caracterización del teatro de Marcel y su relación con su filosofía se abordan en el primer capítulo. Justamente, el teatro se convirtió para Marcel en una oportunidad de reflexión acerca de los temas inquietantes que le sugerían las historias. También se volvió una ocasión para exponer cuestiones concretas que difícilmente se dejaban tratar en la filosofía sin sufrir una desnaturalización, lo que explica por qué se encuentran numerosas referencias a las piezas teatrales en sus escritos filosóficos. Así, el teatro fue para este autor una manera privilegiada de exponer la experiencia concreta. En él, los temas se encuentran en su contexto. Esto es importante resaltarlo porque Marcel se interesaba por temáticas que concernían al hombre de su época. La muerte, por ejemplo, está especialmente presente en las obras de la posguerra. En definitiva, por la obra dramática, Marcel buscaba mantenerse unido a la realidad.

Teniendo en cuenta que Marcel valoró sobre todo el teatro por su carácter concreto, este estudio desarrolla el tema de la muerte en la obra dramática buscando respetar esta característica. Así se ha intentado, en el segundo capítulo de la primera sección, profundizar en cada trama para destacar su relación con la muerte. Esto es importante porque las referencias a ella que hace Marcel son variadas: en una misma pieza pueden aparecer dos, tres o cuatro sentidos de la muerte. La profundización se realizó mediante un análisis literario-filosófico en el que se comprende cada historia por sí misma, lo que significa que no se recurre directamente a la filosofía del autor.

101 En el final de *El iconoclasta*: “ABEL – Créeme: el conocimiento exilia al infinito todo lo que cree abrazar. Quizá el misterio es el único que reúne. Sin el misterio, la vida sería irrespirable...”; PVA, 168. Después Marcel retoma esta idea en sus escritos filosóficos para profundizarla y hacerla parte esencial de su pensamiento. Véase en JM, 159-161; EAI, 124-137.145-146; PA, 55-58; HCH, 68-69; DH, 111.

En el tercer capítulo se intenta aclarar cada sentido de la muerte; ejercicio que responde a dos objetivos: entender el enfoque desde el que fueron pensados por Marcel y comprender cómo se relacionan entre ellos. Los análisis ahí detallados buscan también basarse especialmente en las historias presentadas, pues así se puede apreciar mejor la riqueza del teatro marceliano.

Una vez realizado este trabajo, las reflexiones extraídas de la obra dramática se profundizan en la segunda sección, dedicada al estudio filosófico de Marcel sobre la muerte. Esta sección tiene la característica de que no se queda en una exposición de su pensamiento, sino que busca ofrecer una interpretación de su filosofía desde la clave de la muerte. Esta interpretación se hizo necesaria debido a que tal concepto suele aparecer acompañando otros temas, cuyo rol no es siempre explícito. Esto provocó que, para esclarecer su carácter transversal, haya sido indispensable buscar la justificación de dicha presencia y la manera como ayuda a concatenar toda la obra filosófica del autor. Desde esta perspectiva se evidenció la prioridad que tiene la cuestión de la muerte en el pensamiento marceliano.

Tal prioridad encuentra su origen en la relación que hay entre el tema de la muerte y la opción por la filosofía que hizo Marcel, asunto que se desarrolla en el primer capítulo de esta sección. El esclarecimiento de este vínculo es cardinal, porque considero que no se le ha prestado suficiente atención a los textos de este pensador en los que expresaba que la muerte estaba en la raíz y en el principio de su filosofía¹⁰²; si bien se ha hecho referencia a ellos, no se ha profundizado lo suficiente para darse cuenta de que la muerte fue un tema que, motivando a Marcel a dedicarse a la filosofía, direccionó su pensamiento. Esta dirección se puede advertir a través de la importancia que tuvo la muerte en cada etapa del pensamiento de Marcel, pero, especialmente, en el desarrollo de un método filosófico con el que es posible quitarle el poder petrificante a la muerte mediante el desarrollo de una ontología que se le opone frontalmente.

102 *Cfr.* RI, 100.

La perspectiva descrita permite comprender que las reflexiones de Marcel sobre la muerte no se agotan en el enfoque intersubjetivo y antropológico, perspectivas desde las cuales ha sido tradicionalmente estudiado este tema. En efecto, la muerte, en el pensamiento de este autor francés, tiene, además, implicaciones ontológicas y hermenéuticas para la vida, que no han sido suficientemente profundizadas, posiblemente, porque no están completamente explícitas en la obra de Marcel. Sin embargo, como se ha dicho, él hizo referencias claves a este tema cuando trató cuestiones como el misterio ontológico, la desesperación, el sacrificio o el suicidio. Esto es lo que permitió entender mejor el rol de la muerte en su pensamiento.

Comenzando por la relación entre la muerte y la ontología, asunto del segundo capítulo de la segunda sección, se puede decir que el reconocimiento del *ser* es uno de los propósitos principales de la filosofía concreta¹⁰³, pues Marcel, a través de todos sus estudios antropológicos, buscaba la manera de vivir plenamente. Esa búsqueda lo llevó a plantear el misterio ontológico como una plenitud de *vivir*. Hablar de *ser* en el pensamiento de este filósofo es hablar de plenitud de vida, de participación en las situaciones y de comunión con los demás¹⁰⁴. Por eso el misterio ontológico es un tema antropológico en la obra marceliana. Su objetivo fue poner de relieve la exigencia ontológica que subyace a cada uno y que se manifiesta como una llamada a vivir plenamente.

Desde este punto de vista, la muerte es todo lo contrario a la plenitud de vida: ella es *vivir vaciamente*. Marcel diría que es el mero *subsistir*¹⁰⁵. La palabra “muerte” es tomada ya como un estado dentro de la vida: se puede morir en vida. Esto sucede cuando el hombre niega su exigencia ontológica. Esta es la vía de negación que está principalmente representada por la desesperación y el pesimismo: quien apenas existe

103 Así lo deja saber Marcel en su artículo “Mon propos fondamental” en PI, 13-26. Igualmente sucede con el título de su libro más sistemático *Le mystère de l'être* (MEI) (MEII).

104 Cfr. DH, 121. La pregunta por el ser solo puede desarrollarse a partir de una plenitud vivida en una experiencia *con*. Cfr. MEII, 12.

105 Cfr. RI, 126-127.

es el pesimista y el desesperado. Para Marcel, desesperar es ya morir en cierto sentido¹⁰⁶, lo cual muestra que la muerte tiene diferentes acepciones en la obra marceliana, y que no se reduce al mero hecho biológico. Basta con leer detenidamente *Positions et approches concrètes du mystère ontologique* (PA) para notar la dependencia que hay entre el reconocimiento del ser y la lucha contra el pesimismo y la desesperación, cuya manifestación total se da en el suicidio.

El pesimismo y la desesperación tienen una relación particular con la comprensión de la muerte como absoluta, esto es, como el no-ser. Para Marcel, si la muerte es tratada así, se puede caer fácilmente en la desesperación, porque la muerte vaciaría de sentido las acciones humanas¹⁰⁷. La muerte se opone entonces a la ontología. Esta oposición se produce desde un punto de vista ontológico: se tiene la muerte como la desesperación, a saber, la muerte en vida, y se tiene la cuestión de la inmortalidad.

Lo que va a determinar la visión de la muerte como absoluta es el método desde el que se le estudie. Así el método de la filosofía concreta busca, entre otras cosas, luchar contra la comprensión de la muerte como el no-ser. Esto es así porque por la reflexión primera solo se puede entender que la muerte acaba completamente al hombre. En consecuencia, no tiene sentido conservar la esperanza. Pero desde la reflexión segunda se encuentran acercamientos concretos a la inmortalidad: la esperanza, el amor y la fidelidad. De esta manera, la cuestión de la muerte no difiere del *cómo* se le estudie y del *cómo* se le interprete. Esto está justificado en el pensamiento marceliano

106 Cfr. EAI, 76; RI, 77.

107 “Quoi qu’aient pu dire stoïciens et idéalistes – laissons de côté ici des doctrines moins relevées – si la mort est une réalité ultime, la valeur s’anéantit dans le scandale pur, la réalité est comme frappée au cœur. Cela, nous ne pouvons le dissimuler qu’à condition de nous enfermer dans un système où nous nous complaisons ; accepter ou admettre purement et simplement ce scandale, ce n’est aucunement s’incliner devant un fait objectif, car nous sommes ici hors du l’ordre du fait, mais en revanche, c’est rompre en son centre la communion humaine elle-même. L’esprit de vérité s’identifie ici à l’esprit de fidélité et d’amour. Sans doute faut-il aller plus loin encore : la valeur ne peut être pensée comme réalité – et j’entends par là soustraite à un verbalisme qui, en croyant la proclamer, la supprime –, que si elle est référée à la conscience d’une destinée immortelle”; HV, 200.

por su distinción gnoseológica entre problema y misterio. Se presenta así una dialéctica entre el ser y la muerte en la filosofía de Marcel que es expuesta por él como la *metaproblemática del no-ser-más*¹⁰⁸.

Esta metaproblemática se sustenta en la ontología concreta y se entiende en la obra marceliana como la prueba de la exigencia ontológica. Aquí se encuentran las implicaciones que tiene la muerte para la comprensión de la vida, pues en la medida en que prime la muerte, la exigencia ontológica se desconoce y viceversa; el tercer capítulo profundiza en esta perspectiva de corte más hermenéutico. Para Marcel, vivir respondiendo a la exigencia ontológica es un camino que pasa por la disponibilidad, el amor, la inquietud, la fidelidad y la esperanza. Todo esto es la vivencia del tiempo abierto. Este camino es entendido por Marcel como la consagración y como el sacrificio, pues exige salir de sí, dejar de pensar en el *yo* para pensar en el *nosotros*. Por el contrario, vivir bajo el primado de la muerte es un camino trazado por la indisponibilidad, el alejamiento, la angustia, la traición y la desesperanza que llevan a vivir en un tiempo cerrado. Esta vía conduce al suicidio, pues la vida se va vaciando hasta el punto de dejarse fascinar por la muerte viéndola como la salvación; cuando esto sucede, el suicidio espiritual da paso al suicidio físico.

Desde este punto de vista, se puede entender mejor el carácter transversal de la muerte en el pensamiento de Marcel. Este autor no solo se interesó por la muerte del ser amado y por una posible inmortalidad, sino también por evitar el suicidio. Esta es la razón por la cual la desesperación, la traición y la muerte están tan presentes en su pensamiento. Y cuando se dice pensamiento, se incluye también su obra dramática, pues la muerte existencial está especialmente representada en el mundo roto de *Christiane*. De hecho, la obra de teatro *El mundo roto* es una muestra fehaciente de la necesidad que tenía Marcel de vencer la muerte. Fue por esto que él se identificó con el mítico personaje Perseo que mató a la Medusa:

108 Cfr. RI, 185-186.

Diríamos que la vida me presenta bruscamente un rostro petrificante de Medusa y este poder fascinador parece poner a su servicio mi voluntad de rectitud, mi voluntad de no dejarme engañar. Es la hora del pesimismo trágico. Por supuesto, puede, en última instancia, desembocar en una filosofía del heroísmo, pero puede también llevar al suicidio o a la abdicación de un ser que se deshace en presencia de un mundo escandaloso. Se puede decir, en líneas generales, que me propuse en mi obra, si es posible y sin caer en la mentira, buscar resistir a esta fascinación, decapitar a la Medusa. Diría con bastante agrado en este sentido que, si el héroe mitológico típico para Sartre es Orestes, para mí lo es Perseo¹⁰⁹.

Por último, el tercer capítulo relaciona la perspectiva ontológica y hermenéutica descrita con la intersubjetiva, que consiste especialmente en la cuestión de la muerte del ser amado. En efecto, el problema que la muerte suscitaba a Marcel era primordial para él porque estaba en juego la comunión a la que había sido tan sensible¹¹⁰. Desde este enfoque, la muerte aparece en la mayoría de sus obras filosóficas: lo que le importa es la muerte del ser amado, de aquel con quien se ha tenido una relación íntima y una experiencia ontológica. Para este pensador francés, el ser amado es aquel con quien se puede llegar a ser plenamente, con quien se puede responder a la exigencia ontológica¹¹¹. La cuestión de la muerte está, entonces, marcada por el otro¹¹²; es la muerte del ser amado la que se sufre. Por eso Marcel llegó a decir que el único problema esencial es el conflicto que hay entre la muerte y el amor¹¹³.

Este conflicto muestra que este pensador trató la muerte desde un punto de vista concreto e intersubjetivo. Para él, la muerte no podía ser pensada de otra manera, porque si no se convertiría en un concepto abstracto. Esto es así porque Marcel rechazó en su filosofía concreta el

109 PI, 181.

110 Cfr. PI, 182; MEII, 186-188.

111 Cfr. JM, 146.

112 “En réalité, pour Gabriel Marcel, la mort est `l'épreuve de la communion” ; SOTTIAUX, Edgard, *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*, (Louvain : E. Nauwlaerts, 1956), 200.

113 Cfr. PI, 182.

idealismo, esto es, pensar el hombre y sus cuestiones desde un punto de vista inmanente y abstracto; por tal razón, buscó acercarse a tales cuestiones desde un punto de vista trascendente y concreto¹¹⁴. Esta característica de la filosofía de Marcel es fundamental para poder entender sus apreciaciones sobre la muerte del ser amado, pues fuera de este contexto, estas pueden ser fácilmente malinterpretadas.

La filosofía, para este autor, no parte de una idea, ni se rige por un sistema cerrado de enunciados, por eso rechazó el idealismo¹¹⁵. Pero tampoco se basa en la experiencia entendida como un bloque¹¹⁶, que no reconoce sus grados, como sucede en ciertos empirismos¹¹⁷. Para Marcel, hay que partir del *yo experimento*, entendido como el *yo siento la existencia*¹¹⁸. De esta manera, entiende que la existencia prima sobre el *co-gito* porque tanto la sensación como la existencia son entendidos como inmediatos por Marcel¹¹⁹. Así pues, la filosofía no está concentrada en el hombre abstracto, sino en el hombre concreto. Las experiencias de la vida recobran importancia para la reflexión, pues no se trata de evaluarlas desde fórmulas predeterminadas, sino de profundizar en ellas libremente; queda así asentada la visión existencial de este autor.

Las reflexiones de Marcel sobre el ser amado son, por tanto, existenciales. Su primacía solo puede ser entendida desde este marco. Así se puede

114 “Je puis donc dire, il me semble, que dès l’origine, ma recherche s’orienta explicitement vers la reconnaissance pour ainsi dire conjointe de l’individuel et du transcendant, par opposition à tout idéalisme impersonnel ou immanentiste. Sans doute faudrait-il marquer aussitôt après la valeur propulsive que présente pour moi dans cette recherche, l’expérience du tragique, appréhendé successivement à travers le théâtre universel, dans la vie privée, et surtout, bien entendu, dans l’énorme événement qui dévasta ou mutila nos existences à partir de 1914”; HV, 181-182.

115 Este rechazo se evidencia especialmente en su artículo “Existence et objectivité” que aparece al final del *Journal Métaphysique*. Cfr. JM, 309-329.

116 Cfr. MEI, 64.

117 Cfr. TROISFONTAINES, Roger, *De l’existence à l’être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Tome I, (Louvain: Editions Nauwelaerts, 1968), 190-191.

118 “Si l’affirmation *j’existe* peut être retenue, c’est dans son unité indécomposable, en tant qu’elle traduit d’une façon non seulement libre, mais assez infidèle, une donnée initiale qui est non pas *je pense*, non pas même *je vis*, mais *j’éprouve*, et il nous faut prendre ici ce mot dans son indétermination maxima”; RI, 26.

119 Cfr. JM, 249.267.310-311; RI, 36-37.

reconocer una diferencia entre la muerte del ser amado y la muerte en general. Solo en la medida en que la muerte puede afectar a quien la piensa, es posible abordarla desde la filosofía concreta. Por eso hay que tener claro que la muerte no fue tratada por Marcel como un concepto abstracto: no es *la* muerte, es *su* muerte; y en su caso particular, la muerte de todos los seres queridos que vio partir durante su vida.

Se puede entender, entonces, que se haya resaltado esta preocupación de Marcel por la muerte del ser amado. Su insistencia al respecto explica muy bien esta acentuación en lo intersubjetivo. Además, ha provocado que se destaquen las implicaciones antropológicas que tienen dichas reflexiones. Esto ha sido así porque al profundizar en la muerte del ser amado, la pregunta no versa únicamente sobre la afectación en quien sobrevive, sino sobre la misma condición del ser amado, esto es, sobre su supervivencia o inmortalidad. Es más, la primera pregunta que Marcel formuló sobre la muerte trata sobre el devenir de los muertos. Así pues, se podría decir que la cuestión de la muerte del ser amado no se deja disociar de la cuestión de la inmortalidad.

La pregunta por la inmortalidad tiene implicaciones antropológicas porque se tiene que hablar directamente de la condición humana. Marcel se dedicó especialmente a analizar de ella la encarnación y la intersubjetividad¹²⁰. Sus reflexiones al respecto determinan la posibilidad de hablar de inmortalidad. Para Marcel, el hombre es esencialmente un *ser encarnado*¹²¹. Esto connota especialmente dos cosas: una reivindicación del cuerpo para la consciencia del *yo* y una imposibilidad de determinar la relación del *yo* con el cuerpo, a saber, ni identificación ni distinción¹²². Por otro lado, para Marcel, el hombre es también un *ser intersubjetivo*, es decir, *un ser abierto a los otros*, lo cual significa que el otro es necesario

120 Julia Urabayen realizó un estudio de la antropología marceliana en el que resaltó, además de la intersubjetividad y la encarnación, las reflexiones de Marcel sobre la temporalidad y la intimidad. Cfr. URABAYEN, Julia, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona: Eunsa, 2001.

121 Cfr. MEI, 116-118.

122 Cfr. RI, 31.

para la plenitud de la propia vida¹²³. Esa apertura al otro, por un lado, y la importancia del *tú*, por el otro, muestran el ámbito de la participación, presupuesto desde el cual cambia la perspectiva para estudiar la inmortalidad, cuestión a la cual se dedica la segunda parte del último capítulo.

Finalmente, el método seguido para profundizar los diferentes enfoques desde los cuales Marcel intentó batallar contra la muerte fue una lectura atenta y detallada de sus obras. De esta manera, es el mismo Marcel quien sustenta esta profundización en su pensamiento. No obstante, no se desconocen los importantes aportes de tantos estudiosos del pensamiento marceliano que contribuyen a la mejor comprensión de esta filosofía. Esto es especialmente cierto cuando se trata de un autor tan decididamente asistemático, cuyo estudio, por esta razón, en muchas ocasiones, es notablemente dificultoso.

Con todo, la reflexión sobre la muerte en la obra marceliana es una aventura que lleva a tener contacto con los esfuerzos de un hombre que, consciente de la dignidad del hombre y de la importancia de las relaciones intersubjetivas, intentó luchar contra la desesperación que puede provenir de la muerte. La obra de Marcel, en este sentido, es un tributo al amor y un realce de las experiencias que hacen que la vida no sea un absurdo, sino una gran oportunidad para entrar en comunión, lo que permite, incluso, mantener la esperanza frente a la muerte.

123 Cfr. RI, 50; MEII, 11-12. Prini lo explica así: “Nous touchons là au fond même de notre structure ontologique. L'être est relation ou, plus précisément, il est la 'co-présence' créatrice du *je* et du *tu*, il est le 'nous' agissant dans le don réciproque de l'amant et de l'aimé. Je me trouve et *je suis* dans l'autre, comme l'autre se retrouve et *il est* en moi, l'un et l'autre étant les actifs médiateurs de notre personnalité la plus vraie. *Esse est co-esse*. C'est là le concept central de l'ontologie de G. Marcel”; PRINI, Pietro, *Gabriel Marcel* (Paris: Económica, 1984), 78-79.

PRIMERA PARTE

**La muerte en la obra dramática:
las experiencias de la muerte**

En el marco de la presente investigación filosófica se dedica esta sección completa a la obra dramática de Gabriel Marcel porque, como él mismo lo dijo, en su trabajo intelectual, “la relación entre filosofía y teatro es la más estrecha, la más íntima que pueda haber”¹²⁴. Estas palabras, dirigidas a Paul Ricœur, permiten entender que su pensamiento no ha sido expuesto solamente a través de ensayos, diarios o conferencias filosóficas, sino también a través de las obras de teatro. Esto no quiere decir que se puedan encontrar todos los temas filosóficos en la obra dramática ni viceversa, pero sí que algunas cuestiones que se han planteado los personajes del teatro se han convertido en referente para el estudio de la filosofía marceliana¹²⁵.

124 EPM, 52.

125 Existen varias obras dedicadas a estudiar la relación entre la filosofía y el teatro en la obra de Marcel. De entre ellas se pueden destacar: BELAY, Marcel, “El más allá en el teatro de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, 2005, 521-533; CANTERO, Esther, *La ambigüedad humana en la obra dramática de Gabriel Marcel*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006; CHENU, Joseph, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris: Aubier, 1948; DAVY, M. M., *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Paris: Flammarion, 1959; DUBOIS-DUMÉE, J.- “Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel”, en EC, 269-290; FESSARD, Gaston, “Théâtre et Mystère”, Introduction à *Le Soif*, Paris: Desclée de Brouwer, 1938; GRASSI, Martin, “Teatro y filosofía en Gabriel Marcel: La centralidad del arte dramático en la perspectiva de una filosofía existencial”, en *Nuevo Pensamiento*, vol. II, año 2, 2012, 39-61; HANLEY, Katherine, *Dramatic Approaches to Creative Fidelity: A Study in the Theater and Philosophy of Gabriel Marcel (1889-1973)*, Lanham, MD: University Press of America, 1987; MAYO, Venancio, *El conflicto entre el amor y la muerte: estudio de la muerte a través de la obra dramática de Gabriel Marcel*, Roma: Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thomas Aq. In Urbe, 1978.

Tal es el caso de la muerte. La obra dramática ofrece variadas y profundas maneras de situarse frente a ella, de comprenderla, de sufrirla y de sobrepasarla. A través de los diferentes personajes, Marcel expone la diversidad de respuestas que una realidad tan radical como esta puede suscitar. Verbigracia, Abel, en *El iconoclasta*, y Ariadne, en *La capilla ardiente*, reflejan la opacidad y el anquilosamiento de la vida ante la muerte. Por otro lado, Edith, en *Lo insondable*, representa la apertura a lo trascendente, mientras que Geneviève, en *El mundo roto*, da testimonio de la presencia del ser amado fallecido.

Los anteriores ejemplos permiten entrever que la experiencia de la muerte ocupa un lugar especial en las historias que creó Marcel. Incluso, él mismo llegó a decir que su rol en su teatro era primordial¹²⁶. Aunque su primer escrito filosófico, titulado *Fragments Philosophiques* —una colección de textos que datan de antes de la guerra de 1914—, tiene un apartado dedicado a *la inmortalidad*¹²⁷, en el *Journal Métaphysique*, publicado en 1927, hace pocas referencias a la muerte¹²⁸. El teatro, en cambio, fue el medio por el que, durante la Primera Guerra Mundial y en los años veinte, reflejó sus inquietudes y reflexiones sobre el tópico que nos ocupa. Posteriormente y con el desarrollo de su filosofía concreta, la muerte irá ocupando un espacio cada vez más visible en su obra filosófica, sin detrimento de su presencia en la obra dramática. He aquí la importancia de la presente sección.

El primer capítulo está dedicado a mostrar las relaciones que existen entre el teatro y la filosofía. El segundo presentará las obras principales

126 Cfr. EPM, 62.

127 Cfr. FP, 78-90.

128 El papel de la muerte en el *Journal Métaphysique* aparece, especialmente, en los diferentes textos de la segunda parte destinados a estudiar los fenómenos metapsíquicos. Se han dedicado varios trabajos a las reflexiones de Marcel sobre las experiencias metapsíquicas: ANDERSON, Thomas, “Gabriel Marcel on Personal Immortality”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 80, n° 3, 2006, 393-406; MARTINY, Marcel, “Hommage à Gabriel Marcel : Parapsychologie et philosophie”, en *Revue Métaphysique*, n° 14, 1969, 41-52; VARIOS, “Gabriel et l’au-delà. Du métapsychique au spirituel”, *Bulletin de l’Association Présence de Gabriel Marcel*, Paris, n° 10, 2000. El artículo de T. Anderson pone el acento en el papel que juegan las experiencias metapsíquicas de Marcel a la hora de desarrollar sus reflexiones sobre la inmortalidad.

del teatro marceliano en las que la experiencia de la muerte se hace patente de manera sobresaliente. Para ello se hará, en un primer momento, una presentación de cada historia con el objetivo de ofrecerle al lector el contexto general de los diálogos a estudiar y, en un segundo momento, se analizará el papel de la muerte dentro de las tramas. Al hilo de ese comentario, se intentará distinguir los sentidos de la muerte que se encuentran en las piezas de teatro.

Finalmente, en el tercer capítulo, en un ejercicio más reflexivo, se expondrá un compendio de las ideas sobre la muerte detectadas en los análisis de las piezas. De esta manera se logrará mostrar los diferentes usos y sentidos de la muerte que Marcel utilizó en sus historias, la recurrencia de estos y los objetivos que podía haber perseguido con ellos. Este es un trabajo al que Marcel se rehusó, porque consideró que su mismo pensamiento se oponía a lo sistemático. Sin embargo, no se tratará de sistematizar el papel de la muerte en su obra dramática, sino de presentar la coherencia que se descubre a través de la lectura de sus diferentes piezas.

El teatro y la filosofía como formas de expresión

— *Theater and philosophy as forms of expression*

Gabriel Marcel, interesándose por el hombre como fuente y propósito de la reflexión, desarrolló un pensamiento que buscó evitar la abstracción, pues pensaba que esta desnaturalizaba las experiencias que tienen *per se* un carácter *insondable*¹²⁹. Por eso, su interés estuvo centrado en el hombre concreto y en cómo aportarle al mismo una mejor existencia¹³⁰. Teniendo en cuenta este objetivo, se valió de su propia ex-

129 Lo insondable es explicado por Antoine, en *El emisario*: “Tout au fond de nous-mêmes, nous ne savons pas... nous ne pouvons pas répondre de ce qui se passe à ces profondeurs ; il ne nous est même pas donné d'affirmer que ces simples mots : se passer... arriver... gardent leur signification”; VUR, 105-106. Esto quiere decir que el *conocimiento de sí* es un proyecto que se debe realizar de manera ciudadana a través de las situaciones inextricables que escapan a las explicaciones simplistas. Para Marcel, las palabras de Antoine podrían ser el epígrafe de toda su obra. Cfr. EAGM, 103.

130 Marcel considera que el filósofo debe prestarle un servicio al hombre de su tiempo y, por lo mismo, a la sociedad en la que vive. Sobre la responsabilidad del filósofo en su contexto, ver: “Mon propos fondamental”, en PI, 13-26. MARCEL, Gabriel, *La condición del intelectual en el mundo contemporáneo*, Madrid: Ateneo,

perencia para llevar a cabo tal reflexión; no a partir de una perspectiva intimista y cerrada, sino de una trascendente y abierta. De esta manera, entendió que podía resistir a la desesperación existencial a la que se ve invitado el hombre.

Marcel encontró en el teatro y la filosofía dos maneras privilegiadas de expresión de esa experiencia¹³¹. En lo concerniente al teatro, este fue para él una oportunidad de descubrir al otro y de entrar en contacto con su manera de ver y sentir¹³². Si en el teatro encontró identificación, en la filosofía halló la oportunidad de reflexionar y entender lo que vivía¹³³. Marcel, pues, supo con el tiempo que la presencia del teatro en su vida no obedecía a un simple pasatiempo y a una práctica aislada, sino que, a través de ella, su experiencia podía aflorar de manera más auténtica sin caer en la abstracción, peligro recurrente en el quehacer filosófico. Por ello, la expresión teatral tiene un lugar privilegiado en su obra.

El teatro de encuentro

Encuentro con el otro

El teatro fue para Marcel una ocasión de distensión y diversión desde muy pequeño, pues le permitía salir de la rigidez de su vida familiar y escolar¹³⁴. Pero no se contentaba con ser un espectador, sino que también le gustaba la lectura teatral¹³⁵, y así fue como, en un principio, se

1960. La Asociación Presencia de Gabriel Marcel recogió sus textos sobre este tema en la obra: *Gabriel Marcel et les injustices de ce temps. La responsabilité du philosophe*. Présence de Gabriel Marcel, Cahier 4, Paris: Aubier, 1983.

131 Cfr. DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant*, 77.

132 Cfr. EVE, 46.

133 Cfr. EVE, 61.

134 Cfr. EAGM, 24-25.

135 Este gusto quedó reflejado a través de la crítica literaria que realizó durante buena parte de su vida. Para profundizar en este aspecto ver: MARY, Anne, *Drame et pensée. La place du théâtre dans l'œuvre de Gabriel Marcel* (Paris: Honoré Champion Éditeur, 2015), 39-71.

acercó a los escritos de Alexander Dumas. Declaró, de hecho, haber sido “omnívoro” cuando se trataba de leer teatro¹³⁶. El placer encontrado en estas actividades se fue fusionando con el hábito de crearse amigos imaginarios cuando caminaba por las calles y fue así cómo brotó su efluvio creativo de escritor dramático¹³⁷. En ese entonces, el teatro era la oportunidad de encontrar al otro, a los interlocutores que tanta falta le hicieron en su niñez¹³⁸. Esa costumbre lo afianzó en la capacidad de pensar las vidas de los demás y de plasmar lo que veía en sus personajes.

Estas referencias a la niñez de Marcel dan cuenta del origen de su obra dramática y de una de sus características más importantes: la necesidad del *encuentro con el otro y consigo mismo*¹³⁹. La soledad que en su infancia sintió, terminó por imprimir ese rasgo a su obra tras haber considerado que sus personajes lo acompañaban; posteriormente, el teatro fue solo una actividad apasionante a través de la cual podía comprender mejor a los demás¹⁴⁰. Por eso, esta priorización del encuentro no se debe entender como una tesis preconcebida que Marcel tuvo en el momento de crear sus piezas, ni tampoco como una señal de incapacidad para establecer relaciones amigables. De hecho, Marcel tuvo durante su vida fuertes amistades que quedaron en evidencia en algunas obras escritas¹⁴¹.

136 Cfr. EVE, 45. De entre ellos se pueden destacar Ibsen, Strindberg, Schitzler, Shaw, y más tarde François de Curel.

137 Cfr. GM-PB, 11.

138 Cfr. EVE, 50; GM-PB, 11. Desde muy niño Marcel mostró gran interés en poner por escrito los personajes inventados que veía como sus compañeros. Por ello escribió: “Julius” en diciembre de 1897, “Camuse” en 1898, “La Duchesse de Modène” en 1902, “Le Dilemme” en 1906, “Les Deux Passés” en 1907, etc. Cfr. MARY, A., *Drame et pensée...*, 23.

139 A propósito de esto, Ricœur le dijo a Marcel: “Je pense que si le théâtre a eu l’influence que vous dites sur votre philosophie, c’est parce qu’il vous a permis, non seulement de reconnaître le sujet, en lui donnant la parole, mais aussi de reconnaître les sujets”; EPM, 55.

140 Marcel tenía predilección por los diálogos que le permitían poner en escena diferentes personalidades. Esto estaba motivado, en parte, por la divergencia de puntos de vista que había visto en su familia. De esta manera trataba de comprender al otro. Cfr. DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant*, 73.

141 Por ejemplo: *Gabriel Marcel-Gaston Fessard, Correspondance (1934-1971)*, Paris: Beauchesne, 1985.

La necesidad del encuentro con el otro es una particularidad que se muestra especialmente en las diferentes temáticas. La mayoría de ellas guardan una relación o presentan una referencia a las relaciones interpersonales en un contexto familiar o simplemente amistoso. Marcel tiene predilección por las concordias y las discordias que surgen entre las parejas, entre los padres y los hijos, entre las nueras y sus suegros, entre los mismos amigos o, incluso, entre una amante y una esposa; de esta manera, el *otro* siempre está presente a través de sus diferentes roles en la vida.

Todos esos personajes están vinculados a un contexto particular y a unas problemáticas sociales que son fundamentales en el teatro de Marcel, y que son presentadas desde una visión familiar. Por ejemplo, los horrores de la guerra son tratados desde el sentir de aquellos que tienen o han tenido seres queridos en la disputa bélica. Así, sentimientos como la angustia, la incertidumbre y el abatimiento hacen parte fundamental de la situación de estos personajes. En este caso, el *otro* está representado por aquel que combate, a quien se extraña y a quien se anhela. La guerra es la que ha alejado a los seres queridos y, a la vez, es la que da la oportunidad de un reencuentro más pleno.

Precisamente, sobre esto, se ha querido mostrar este encuentro o reencuentro más pleno como un objetivo a perseguir en el teatro marceliano, bajo el concepto de comunión, algo que no es cierto si se presenta el mismo como una noción previa que Marcel quería comprobar o evidenciar¹⁴². La necesidad del encuentro con el otro no es determinada, como sucede con la idea de comunión —encuentro pleno—; por eso, también se puede hablar de encuentro en las historias donde priman las confusiones, las incomprensiones, las desavenencias, o simplemente relaciones que no tienen una implicación personal tan fuerte como en la comunión¹⁴³. Con todo, sí es cierto que hay muchos personajes que sienten su vida incompleta, carente, triste o resquebrajada por la falta de un encuentro con el

142 Cfr. EAGM, 103.

143 Esta idea se desarrolla en el apartado *Interpretaciones filosóficas de la obra dramática*.

otro; por esta razón, se puede hablar en el teatro marceliano de una búsqueda del otro, o de una necesidad del otro¹⁴⁴.

Esa búsqueda del otro se puede percibir particularmente en la situación que se vive ante el ser amado fallecido, como es el caso de Jacques en *El iconoclasta*, Edith en *Lo insondable* o Christiane en *El mundo roto*. Los tres tienen en común el hecho de que logran establecer una comunión con el ser amado fallecido después de pasar por una *búsqueda* que les permitió abrirse a esa experiencia. Los tres se sienten incompletos sin el ser que se ha ido: su condición primera está marcada por la carencia de plenitud y la exigüidad de su vida, todo lo cual se ve superado en la comunión. No obstante, esa mediación de la muerte no es fundamental; por ejemplo, Eveline, en *La Sed*, da fe de la necesidad del otro solo a través del matrimonio al que asintió para estar cerca de sus hijastros.

Justamente, Eveline permite ver cómo en la búsqueda del otro se encubre una *búsqueda de sí mismo*: su relación con Arnaud y Stella le permitió reconciliarse con su vida. Por eso el *encuentro* no solo se da con el *otro*, con el próximo, sino también *consigo mismo*, algo que ocupa gran parte de las preocupaciones de este autor y está presente tanto en sus reflexiones teatrales como en las filosóficas. Para Marcel, a través del amigo, del padre, del cónyuge, del *tú* con quien se tiene cierta intimidad, hay un develamiento y un reconocimiento del propio *ser*¹⁴⁵. El *otro*, entonces, es una oportunidad para muchos personajes, que son “hombres ocultos bajo máscaras”, de profundizar en sí mismos y develar su *ser*¹⁴⁶.

144 J. Dubois-Dumée presentó la necesidad del otro como la soledad que busca la comunión: “De la solitude à la communion, tel est l’itinéraire que nous voudrions suivre à travers les quinze pièces qui marquent les étapes de l’œuvre étonnamment riche et parfois difficile de Gabriel Marcel”; “Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel”, en EC, 270.

145 Por eso se han dedicado estudios a la metafísica que subyace en este teatro, como el de J. Chenu, “Théâtre et métaphysique”, en EAGM, 115-130.

146 Cfr. GALLANGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 174.

Encuentro consigo mismo

La búsqueda de sí mismo coincide en el pensamiento de G. Marcel con la búsqueda del *ser*, o lo que es lo mismo, con la *búsqueda de ser lo que se quiere ser*. Este querer proviene de una *exigencia* que trasciende los estados de ánimo, y por eso es ontológica¹⁴⁷. De ahí que algunos personajes, a pesar de tener una vida placentera, sigan sintiéndose vacíos. La mejor representación de esa búsqueda se encuentra en Christiane, en *El mundo roto*, con su amor por el arte y el ocio, pero con su incapacidad para sentirse en comunión con los otros y consigo misma.

Ese mundo roto de Christiane aparece de diferentes maneras en otros personajes. Por ejemplo, en Bernard, en *El horizonte*, se manifiesta en su ineptitud para amar que se refleja en los amores fugaces y nada consistentes a los que se entrega con facilidad. En Eustache, en *El dardo*, se ve en el hecho de que no puede encontrar un acuerdo entre su vida burguesa y sus ideales comunistas. Por eso es considerado por Werner, su amigo, como un pobre rico. Y en Claudio Lemoyne, en *Un hombre de Dios*, se revela en su vida encubierta que será resquebrajada cuando tenga que afrontar la verdad del vínculo que le une a Edmea.

Estos personajes, como otros, tienen en común su incapacidad para sentirse plenos y bien consigo mismo, por lo que emprenden diferentes acciones para responder a la exigencia ontológica presentida. Algunos tienen éxito, otros no. Por ejemplo, Christiane pudo recomponer su mundo roto a través de la visita de su otrora casi cuñada Geneviève; por su parte, Eustache, incluso después de haber intentado una nueva relación amorosa, no pudo encontrar la paz que anhelaba. Marcel, de esta forma, muestra que el camino hacia al *ser* es una aventura personal. Como consecuencia, algunos podrán llegar a vivir de acuerdo con la llamada de su *ser*, mientras que otros vivirán la tragedia del mundo roto.

A pesar de que Marcel intentó mostrar un camino para el acceso al *ser*, no se puede pensar que él, a través del teatro, buscó directa y conscientemente el *ser* desde sus primeros años como escritor. Esa es una

147 Cfr. EAI, 155-156; PA, 50-51; MEII, 60-62.

interpretación que desconocería el proceso por el cual pasó su pensamiento para llegar al planteamiento del *misterio del ser*¹⁴⁸, más aún si se tiene en cuenta el rechazo que sentía por este tema durante el inicio de su carrera. Sí se puede afirmar, empero, que en buena parte de la producción dramática anterior a 1930 se encuentran indicios de la cuestión del *ser*, cuando no previsiones, como sucedió con su noción de *misterio*, que aparece en las palabras de Abel, en el último acto de *El iconoclasta*.

Esos indicios o preludios del *ser* se pueden detectar también en la búsqueda de confirmación de la experiencia de comunión que siente Edith con su cuñado Maurice en *Lo insondable*, en la vida frustrada de Mireille al seguir los deseos de su exsuegra en *La capilla ardiente*, y en los esfuerzos de Jacques y Abel por rehacer sus vidas después de la muerte de Viviane en *El iconoclasta*. Todas estas piezas, anteriores a las obras filosóficas de los años treinta, presentan la búsqueda del propio *ser* a través de las diferentes circunstancias que llevan a cuestionar la propia identidad o la vida que se ha llevado¹⁴⁹.

Esa búsqueda del encuentro pleno consigo mismo, o la búsqueda del ser a través del otro, se esclarece en la obra dramática de Marcel después de la aparición de *El mundo roto*, junto a *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, en 1933. Desde entonces, Christiane representa esa vida inauténtica y vacía que encuentra la comunión que tanto anhelaba. El recobro de la confianza en el *encuentro* profundo e intersubjetivo con el ser amado, aunque fallecido, le cambia la perspectiva de vida. Así es como ella accede al orden del misterio, al orden del ser¹⁵⁰, que es donde consigue *ser quien realmente es*. Por esta razón, Christiane se convierte en un referente de interpretación del teatro anterior y posterior de Marcel. A partir de este personaje, se puede comprender el trasegar

148 Las reflexiones de Marcel sobre *el misterio del ser* aparecen por primera vez en su segundo diario metafísico *Être et Avoir* (EAI, 144-154) y en su ensayo de 1933 *Positions et approches concrètes du mystère ontologique* (PA).

149 Las primeras obras teatrales de Marcel se dirigen contra el espíritu de la intransigencia. *Cfr.* EAGM, 109.

150 Este concepto se explica en los apartados *La pregunta por el ser y Sacrificio*.

de muchos otros que, por sí mismos, no tienen esa claridad respecto a la búsqueda del encuentro pleno consigo mismo.

Encuentro entre espectadores y personajes

Dado que Marcel también fomentó el encuentro entre *el espectador* y *los personajes*, la importancia del *encuentro* no se evidencia únicamente en la búsqueda del otro y de sí mismo. Ese estímulo se patentiza en las tramas que fueron redactadas con el fin de incitar al espectador a participar en la misma obra. Por eso, el teatro marceliano busca intencionalmente la reacción del público. Para Marcel, esta es una característica propia del teatro:

La obra dramática, considerada en su finalidad suprema, no está simplemente destinada a los espectadores en tanto que simples espectadores, ella no debe ser simplemente placer de ver: ella interesa al ser humano detrás del espectador, al ser humano comprometido en esa suerte de peregrinaje azaroso que es la existencia humana¹⁵¹.

Así pues, la obra dramática hace aportes al trasegar humano. Pero ese aporte no es un mensaje impositivo; por eso, en muchas ocasiones, no se expone explícitamente el punto de llegada de la búsqueda, sino que simplemente se invita a *ponerse en camino*. Se podría decir que Marcel insta a reconocerse como un *homo viator*, como un hombre en peregrinaje, en búsqueda. Él procura una *reacción creativa*, no simplemente emotiva del asistente, ya que “cada pieza trae a los espectadores una nueva conciencia que debe ser buscada por ellos mismos”¹⁵². Esa necesidad de un ejercicio de búsqueda del conocimiento, comprensión o inteligencia de la obra es lo que provoca que se adjetive esta reacción como *creativa*. Por este motivo, la intención de Marcel no fue hacer teatro para mover masas a través del simple entretenimiento¹⁵³, sino a través del entendimiento¹⁵⁴.

151 MARCEL, Gabriel, *Théâtre et religion*, (Lyon : Éditions E. Vitte, 1958), 75.

152 ANTON, Dominic, *Self Realization and Intersubjectivity in Gabriel Marcel*, (Roma: Urbaniana University Press, 1988), 16.

153 Cfr. MARCEL G., *Théâtre et religion*, 75.

154 Esto provocó que no tuviera el éxito esperado con algunas obras. Es más, por su desilusión con la recepción de *El camino de Creta*, no volvió a publicar más piezas

La reacción creativa, en primer lugar, consiste en cuestionar los personajes, ya sea porque hay de por medio una identificación o simplemente una discrepancia. Esto es posible gracias a que los personajes de Marcel son muy ricos en matices, lo que posibilita que alguien se sienta identificado con alguno de ellos, pero, a la vez, esté en desacuerdo con alguna de sus decisiones o puntos de vista. Como ejemplo de ello está Ariane, en *El camino de Creta*, quien se encuentra llena de tonos y visos, los cuales provocan variadas lecturas de su personalidad. Ella se mueve entre una pretendida santidad, mostrada en el apoyo a la amante de su esposo, y una supuesta calculada manipulación, expuesta en la influencia que ejerce sobre las demás personas. Por eso, esta mujer es uno de esos personajes que no deja al espectador indiferente ni flemático, sino que le induce a tomar postura frente a ella.

En segundo lugar, este teatro promueve la reacción creativa a través de los desenlaces carentes de una solución. Para Marcel fue muy importante intentar presentar situaciones inextricables manteniéndose en el límite que, a su pensar, es el de un dramaturgo: no proporcionar una solución a modo de adoctrinamiento¹⁵⁵. Por eso el suyo “es un teatro que hace una llamada a la libertad del espectador, para que él se presente, de alguna manera, delante del personaje a fin de participar en su drama”¹⁵⁶. No se puede asegurar que esta haya sido una finalidad mientras escribía sus historias, pero es importante notar que la obra como tal, una vez terminada, invita a pensar el proseguir de la historia.

La justificación de esta característica se debe a varios factores: el primero de ellos puede ser que su obra trabaja la ambigüedad humana¹⁵⁷. En efecto, una de las características principales de sus historias es la

teatrales. Cfr. EAGM, 127. Marcel tuvo un constante conflicto entre su espontaneidad como autor (los personajes que venían a su imaginación) y la recepción de sus obras por parte de los directores y el público; él se sentía lejos del público. Cfr. GM-PB, 38.

155 Cfr. EVJ, 40.

156 EAGM, 116.

157 Esther Cantero realizó un estudio profundo de este rasgo en el teatro de Marcel, ver *La ambigüedad humana en la obra dramática de Gabriel Marcel*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

ambivalencia de muchos personajes¹⁵⁸. Aunque se puede decir que, en términos generales, muchos de ellos buscan el encuentro con el otro, dicho encuentro no es determinado. Esta peculiaridad de Marcel le hace crear historias sin dirección aparente. Por eso, se pueden encontrar diferentes desenlaces en sus piezas: mientras algunas terminan con el descubrimiento de una cierta luz¹⁵⁹ o tranquilidad —*El mundo roto, El dardo, El signo de la cruz*—, otros quedan absortos en la tragedia —*El camino de Creta, Mi tiempo no es el vuestro*—¹⁶⁰.

La segunda justificación puede provenir de las *fases* o *etapas* por las cuales pasó el pensamiento de Marcel¹⁶¹. La *primera etapa* corres-

158 Lo que hace difícil la clasificación de su teatro. Cfr. EVE, 129.

159 Sobre el concepto de *luz* y su relación con el *ser*, la *verdad*, la *intersubjetividad*, la *presencia* y el *misterio*, ver PLOURDE, Simonne, *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel* (Montreal: Editions Bellarmin, 1985), 345-349.

160 Sobre la diferencia de desenlaces en las diferentes obras de Marcel ver MARY, A., *Drame et pensée...*, 104-110.

161 Marcel hace una clasificación similar de su obra dramática a Pierre Bou-tang, ver GM-PB, 40. Ahora bien, parece que no solo estas etapas se dieron en su teatro sino también en su filosofía, pues ambas expresiones intelectuales están íntimamente unidas en la obra de este autor. José Luis Cañas considera que el pensamiento marceliano se divide únicamente en dos etapas: la primera va desde los inicios en la filosofía de Marcel hasta la publicación de *Le mystère de l'être* en 1950, y la segunda va desde la publicación de *Los hombres contra lo humano* en 1952 hasta el final de sus días. Cfr. CAÑAS, José Luis, *Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel* (Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988), 112-113. El criterio que Cañas aplica para hacer su distinción se basa en el tipo de temas tratados: en la primera etapa se encuentra el paso del idealismo a la filosofía concreta y en la segunda se concentra en la profundización de los males del mundo. No obstante, considero que se obvia que el pensamiento de Marcel adquirió un carácter fundamentalmente distinto después de *Existence et objectivité* y *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, como lo resaltó Paul Ricoeur. Cfr. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (Paris: Éditions du Temps Présent, 1947), 52-53. A partir de estos escritos, tanto la dirección como la metodología de su filosofía cambió. Por esa razón, se puede ubicar en ellos el abandono del idealismo y el comienzo de la filosofía concreta. Cfr. MARCEL, Gabriel, "Testament philosophique", en *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 74, n° 3, 1969, 257-258. Por otro lado, la que se distingue como segunda fase o etapa del pensamiento de Marcel no contradice, ni es un progreso o un cambio de postura de su filosofía anterior, sino una aplicación de la filosofía concreta a diferentes problemáticas. Esto ya se puede encontrar, de hecho, en su libro *Homo Viator*, publicado en 1945. Por todo ello, considero más ajustada la división del pensamiento y la obra de Marcel en tres etapas con base en el método filosófico y la relación entre filosofía y teatro.

ponde al periodo que va desde sus estudios en la Sorbona hasta las primeras investigaciones bajo la influencia del post-hegelianismo¹⁶². La *segunda etapa* se puede fijar desde la segunda parte del *Journal Méta-physique* hasta su conversión al catolicismo y el desarrollo de su ontología concreta, que se caracteriza por nuevos cuestionamientos y una búsqueda todavía sin cristalizar¹⁶³. Después de ese tiempo, en la que sería su *tercera etapa*, se puede decir que el pensamiento marceliano tomó forma y consistencia para tratar los diferentes temas éticos y sociales que fueron abordados en las décadas siguientes¹⁶⁴. Teniendo en cuenta estas etapas, hay que destacar que las obras de teatro que tienen ese desenlace inusitado corresponden al tiempo en que Marcel realizaba sus búsquedas, pero sin un horizonte totalmente definido, es decir, entre la primera y la segunda fase¹⁶⁵.

Esto no quiere decir que sus investigaciones no hubieran tenido una orientación o dirección, lo cual se constata en las previsiones que hizo en su teatro de temas filosóficos importantes como la intersubjetividad¹⁶⁶, sino más bien que, por ese entonces, no tenía claro aún cómo responder a situaciones complejas enmarcadas en disyuntivas fortuitas y

162 En estas fechas publica *Le seuil invisible* y *La grâce* y se centra en mostrar lo “trágico del pensamiento”. Cfr. MARY, A., *Drame et pensée...*, 41-44. La filosofía estaba desligada del teatro, pues era fundamentalmente idealista.

163 Durante esta etapa el teatro se vuelve su manera de expresar e indagar las cuestiones que le suscitaban sus experiencias durante la guerra, especialmente sobre la muerte y la inmortalidad. Ver los apartados *La experiencia de la guerra* y *Comienza el nuevo camino*.

164 Cfr. EVE, 152; EAGM, 17. Lo que marca el inicio de esta tercera etapa es el desarrollo del método filosófico concreto y la constatación de la relación que había entre filosofía y teatro en su obra.

165 Hay que aclarar que en la tercera etapa también escribe obras que tienen un final angustioso, como por ejemplo *El camino de Creta*, pero serán menos numerosas que las escritas en sus anteriores etapas. Esta persistencia de obras sombrías se debe a que la libertad humana posibilita lo trágico.

166 Sobre *Le palais de sable*, donde apareció la idea de intersubjetividad, dice Marcel: “J’ai écrit cette pièce en 1912, c’est-à-dire à un moment où j’étais encore très loin d’être parvenu à l’espèce de réalisme spirituel, auquel je devais accéder philosophiquement plus tard. Ainsi cette réalité de l’inter-subjectivité s’est imposée à moi sur le plan théâtral, dans un contexte singulier tout à fait précis, et, c’est seulement par la suite que j’ai été amené à traiter philosophiquement de l’inter-subjectivité”; EAGM, 113.

engorrosas como las expuestas en obras tales como *El iconoclasta* o *La capilla ardiente*. Ejemplo de esto lo constituye una pieza especialmente significativa: *Lo insondable*, una obra inacabada de 1919 y que terminó publicada al final del tercer diario metafísico, titulado *Présence et immortalité*. Por supuesto, esta publicación a un lado de la obra filosófica no fue accidental, ya que esta pieza teatral encontró su clarificación y su sustento en las reflexiones filosóficas que Marcel desarrolló a manera de diario durante la Segunda Guerra Mundial.

La tercera justificación de la incitación a una reacción creativa puede provenir de la relación autor-espectador que Marcel establecía con sus personajes gracias a su gran espontaneidad al momento de escribir. Esto se convertía en una invitación para que aquel que se acerque a su obra devenga autor participante de ella. Marcel, después de haber escogido un posible tema en la experiencia de personas que él conocía —como es el caso del comandante Piercy y la historia de Jacques en la obra *El iconoclasta*¹⁶⁷—, o en sus propias vivencias¹⁶⁸ —muchas de ellas, para él, difíciles de conceptualizar en la filosofía—, empezaba a elaborar el perfil de sus personajes en un acto de creación abierto a la inspiración del momento, lo cual le hacía pensar que ellos se le imponían y que, por eso, se situaba frente a su obra como autor y, a la vez, como espectador¹⁶⁹.

La espontaneidad al momento de escribir le permitía llevar a cabo una *profundización* en los interrogantes que le había suscitado una situación concreta. Para efectuar esa indagación, le parecía indispensable no imponerse a los personajes con ideas preconcebidas, sino más bien *abrirse* a ellos. Esto significaba crearlos en un auténtico acto de libertad

167 Dice Marcel: “Je n’aurais pas écrit *L’Iconoclaste* si je n’avais pas rencontré le major Piercy au Grand Hôtel du Mont-Pèlerin en 1910. Je n’aurais pas écrit *L’Horizon* si je n’avais pas assisté aux scènes de voyance que donna Pascal Forthuny, à l’Institut Métaphysique de l’avenue Niel, en 1927”; PVA, III.

168 Cfr. EVJ, 22.

169 Cfr. EAGM, 96. G. Fessard escribió: “Pour qu’il y ait vraiment création, il faut que ses personnages deviennent réellement indépendants de lui. Ceci exige que le dramaturge s’expulse lui-même peu à peu de leur vie au prix d’une ascèse aussi dure et aussi persévérante que celle du savant”; FESSARD, G., *Théâtre et Mystère*, 46.

y naturalidad¹⁷⁰. Así, lo que venía a su mente en esos precisos momentos era un afloramiento de sí mismo a través de su obra en creación, lo cual era interpretado por él como la manifestación del *ser*, de ahí que considerase el teatro como una forma de expresión del ser y le otorgase, por ello, un papel primordial en su obra¹⁷¹.

Por lo anterior, Marcel comprende que “toda creación es en realidad una respuesta a una llamada recibida”¹⁷² que proviene de las profundidades del ser. El acento lo pone en la *receptividad* del acto creativo, que consiste en estar disponible, en este caso, a las inspiraciones que arriban en el momento de redactar sus obras¹⁷³. Esto significa que el teatro marceliano tiene un mensaje ontológico que intenta conectar con la realidad existencial de las personas, algo importante, porque así se puede llegar a una coincidencia o identificación entre el ser del espectador y el ser del creador que se expresa en la obra. Esta coincidencia es posible gracias al tipo de temas e inquietudes que versan directamente sobre la situación del hombre concreto.

Aparte de esto, se hace, también, una llamada a la reacción creativa por medio de la distancia que Marcel tomaba de su obra. Esta distancia consiste, además de lo anteriormente expuesto, en el carácter abierto de sus piezas, lo que quiere decir que Marcel no quería agotar una idea o una historia en una obra. Esto abre la posibilidad, de manera relevante, a la participación en las historias por medio de interpretaciones filosóficas de los personajes o del solo proseguir de las tramas, siendo la primera la opción que ha tenido más éxito entre los que estudian la filosofía de Marcel.

170 Marcel distingue así la creación de la producción. La producción, por su parte, está ligada a la técnica. *Cfr.* RI, 16; HV, 30.

171 *Cfr.* EVE, 45; EVJ, 22. Ahora bien, para poder lograr la receptividad necesaria para el surgimiento del flujo creativo, necesitaba de estimulación. Él la encontraba, como se ha dicho, a través de las caminatas. He aquí una posible causa por la cual Marcel no volvió a publicar obras de teatro después de su accidente de 1953, cuando quedó impedido para hacer largos desplazamientos. *Cfr.* EAGM, 127.

172 DH, 165.

173 Marcel muestra una fe profunda en las inspiraciones instantáneas al momento de escribir.

La última justificación de esa incitación a una reacción creativa está vinculada, pues, al tipo de problemáticas que se exponen en las piezas de teatro, lo cual aparece fuertemente ligado a su carácter abierto. Marcel se ocupa de temáticas que tienen que ver directamente con la persona¹⁷⁴ y no se conforma con una explicación idealista y formalista, que significaría desconocer u oprimir la situación concreta. Esto hace que sus interrogantes no se puedan tratar como simples problemas objetivos, pero tampoco como meramente subjetivos¹⁷⁵. Por este motivo, la falta de soluciones definitivas a las disyuntivas planteadas no obedece a una decisión premeditada de Marcel, sino a una dificultad intrínseca al tipo de cuestiones que se tratan. Esto deja la puerta abierta para participar creativamente en las historias, profundizando en ellas y ofreciendo nuevas interpretaciones.

Lo que permite que los espectadores o los lectores se interesen por ahondar más en estas problemáticas es el carácter *inquietante* que poseen las historias. Marcel afirma: “El teatro, tal como yo lo concibo, debe ser inquietante”¹⁷⁶. La inquietud puede aparecer al espectador a través del seguimiento atento de los diálogos de los personajes que hablan de las profundidades del *yo* y de las diferentes incógnitas que los rodean, y se traduce en cuestionamientos. Por esta razón, este teatro es considerado como *interrogativo*¹⁷⁷, como una *búsqueda*. Así, Marcel pudo

174 Tales como el amor, la muerte, la fidelidad, la esperanza, la desesperación, la disponibilidad, etc.

175 Al oponerse al dualismo objeto-sujeto, Marcel también rechazó considerar estas cuestiones como subjetivas u objetivas. Ante tal disyuntiva, distingue las preguntas que se enmarcan en el ámbito de la intersubjetividad como un punto medio entre las dos opciones. De esto resulta que las cuestiones que se pueden analizar desde la relación sujeto-objeto, son llamadas *problemas*; por su parte, aquellas que conciernen al hombre en sí mismo o a la intersubjetividad, son nombradas *misterios*. Los problemas tienen la posibilidad de lograr una respuesta que agote la cuestión, mientras que los misterios se caracterizan por ser inagotables. Con todo, el teatro se ocupa mayoritariamente de los *misterios*. Para profundizar, ver el apartado *El método filosófico*.

176 EVJ, 32.

177 Cfr. Prefacio en *Mon temps n'est pas le vôtre* (Paris: Plon, 1955), 237. Joseph Chenu escribió al respecto: “En efecto, es interrogativo en más de una manera;

exponer aquellas experiencias que le parecían inexplicables¹⁷⁸ en un ejercicio investigativo que consiste en ponerlas en escena para intentar disipar la opacidad que les recubre y que les otorga una apariencia ininteligible¹⁷⁹; he aquí la razón por la que algunas de sus obras son oscuras.

A propósito de esto, comentando el carácter sombrío de su obra *La capilla ardiente*, Marcel dijo: “Pienso que el espectador puede sacar algo positivo [de ellas], pero es algo que está implícito. Hay un esfuerzo que debe ser hecho por el espectador, una suerte de trabajo reflexivo, que puede ser sugerido, pero nunca impuesto”¹⁸⁰. Eso positivo que se puede rescatar proviene del tipo de temática que Marcel maneja: “El teatro de Marcel nos concierne en la medida en la que toca lo esencial, porque, a fin de cuentas, él desemboca siempre sobre las mismas cuestiones: ¿Qué soy yo? ¿Qué somos nosotros? ¿Qué es el ser? Lo interrogativo desemboca en la ontología”¹⁸¹. Estas cuestiones, como se ha dicho, no son necesariamente resueltas, pues surgen de la intensidad y autenticidad de la vida, en donde la libertad es un componente esencial.

La invitación que llega al espectador le lleva a plantearse esas preguntas básicas que exigen ante todo introspección, primero, para tomar conciencia de la propia situación, a menudo ese *mundo roto* que permite la empatía con el drama expuesto, y, segundo, para darse cuenta de los

pero, sin duda, es en la medida en que los personajes se cuestionan que su teatro se impone y vive en la memoria de los espectadores”; EAGM, 119.

178 Cfr. EVJ, 23. A través del tratamiento de este tipo de experiencias, Marcel nos acerca al *umbral de la palabra*, es decir, al reconocimiento de la experiencia que es misterio y que escapa a una técnica determinada. Cfr. EC, 274-275.

179 Esta actividad le permitió, contrariamente a lo que pensó Marcel, exponer la situación, pero, a la vez, alejarse de ella para poderla analizarla. Es, en efecto, un trabajo de abstracción. En la obra de Marcel se pueden detectar varios grados de abstracción de la experiencia concreta: el primero corresponde a la puesta en escena, lo que permite un alejamiento entre el autor y la experiencia; este sería el nivel de la obra dramática. El segundo corresponde a un intento de explicación de las situaciones presentadas, a través de la búsqueda de una lógica o una consistencia de las diferentes maneras de actuar y pensar; este sería el nivel de los escritos fenomenológicos. El tercero corresponde a una investigación de la finalidad de toda experiencia y, por tanto, de la existencia; este sería el nivel de los escritos metafísicos.

180 EPM, 61.

181 EAGM, 119.

diferentes caminos hacia una respuesta libre y liberadora. Lo interesante de la propuesta marceliana es que la última palabra siempre quedará en manos de cada lector o espectador, por eso este teatro no es adoctrinador, ni sirve a intereses exteriores, sino que pone simplemente al espectador en situación y le da la oportunidad de reflexionar.

El teatro y la filosofía

Marcel fue sobre todo reconocido como filósofo. Pero, como se ha intentado mostrar, el teatro fue para él una actividad apasionante y recurrente. Por esta razón, fue un autor prolífero en ambos dominios, lo que le otorgó un lugar entre los filósofos y otro entre los dramaturgos. Ahora bien, no solo se dedicó a estos dos ejercicios intelectuales, sino que también fue un amante de la música¹⁸². Estos tres modos de expresión fueron representados por él en la siguiente metáfora:

Mi obra puesta en su conjunto me parece poder ser comparada con un país como Grecia que contiene a la vez una parte continental y una parte insular. La parte continental son los escritos filosóficos, aquí me encuentro, de alguna manera, al lado de otros pensadores de nuestro tiempo como Jaspers, Buber y Heidegger. Las islas son las piezas de teatro [...]. Y si se le puede agregar –no creo que sea ficticio– el elemento que vincula el continente y las islas es la música. La música es verdaderamente la capa más profunda¹⁸³.

Esta representación de su obra que Marcel expuso a Paul Ricœur, da cuenta del lugar de cada una de las expresiones, tanto artísticas como intelectuales, a las cuales dedicó su vida. La filosofía precedió por formación y profesión: es la parte más comunicativa y visible de

182 Su esposa fue una motivación constante en la música. Aunque de menor relevancia, publicó ciertas composiciones, principalmente en piano. También fue un crítico y comentarista musical. La Asociación Presencia de Gabriel Marcel publicó una recopilación de los aportes de Marcel a la música con el título *L'esthétique musicale de Gabriel Marcel*, Paris: Aubier, 1980.

183 EPM, 54-55.

su trabajo. El teatro, por su parte, circunda a la filosofía y la acompaña con consistencia propia. Y, finalmente, la música, la parte más íntima y personal, sostiene toda la obra, ya que es allí donde se encuentran sumergidas todas sus experiencias e ideas más profundas, vivencias que, precisamente, trató de sacar a la superficie a través del teatro y la filosofía. Según esto, el teatro y la filosofía están íntimamente unidos en el pensamiento de Gabriel Marcel, pues ambas fueron maneras de expresión de sus ideas y experiencias. Pero, ¿cuál es el tipo de relación que existe entre las dos? ¿Qué le aporta el teatro a la filosofía y viceversa? ¿Cómo surgió esa alianza en el pensamiento marceliano?

La metáfora de Grecia permite aclarar algunas ideas con respecto a este nexo: primero, se trata de una relación entre dos obras independientes, pues tanto el teatro como la filosofía gozan de autonomía, debido, en parte, a que el tipo de filosofía de corte neo-hegeliano que hacía Marcel en la primera etapa de su pensamiento no se aproximaba a su quehacer dramático¹⁸⁴. Cuando él se interesa por la filosofía concreta, la conexión entre ellas se vuelve más estrecha¹⁸⁵. Pero, aun con el acercamiento que se dio, ambas obras siguieron guardando su propio estatus. Por eso, en la metáfora, las islas no se encuentran *adheridas* al continente, sino que tienen su propia solidez. En el caso del teatro, se diría que tiene su propia coherencia y estabilidad y, además, su propio dinamismo, pues ni para el ejercicio filosófico es indispensable el teatro ni tampoco para el teatro lo es la filosofía¹⁸⁶.

184 Son reflejo de este tipo de filosofía su libro *Fragments Philosophiques* (FP) y la primera parte del *Journal Métaphysique* (JM).

185 “Actually, since 1932, Marcel gradually became aware of the close link which exists between his drama and his philosophy. The simultaneous publishing of the two works – drama and philosophy which we mentioned earlier– a play and a philosophical essay was true evidence of their relationship and the complementary roles of each upon the other”; ANTON, D., *Self Realization and Intersubjectivity...*, 13-14. Sobre la filosofía concreta ver el apartado *Hacia la filosofía concreta*.

186 Davy destaca, además, la diferencia entre el lenguaje filosófico y el teatral: “Gabriel Marcel a toujours mis l’accent sur l’autonomie de son théâtre par rapport à sa philosophie [...] D’ailleurs, le langage dramatique et le langage philosophique sont nettement différents, même quand ils tendent à leur sommet à exprimer une harmonie identique. Les modes d’expression ne sauraient se confondre ; et la

Segundo, no obstante su independencia, ambas obras tienen una conexión especial¹⁸⁷. Este vínculo consiste, principalmente, en los aportes que se intercambian: la filosofía se nutre de los diálogos teatrales y las obras dramáticas reciben una inspiración o una aclaración en las reflexiones filosóficas. Por eso se pueden encontrar piezas publicadas junto a escritos filosóficos y, también, ver, en ellos, menciones frecuentes al teatro; esto muestra que las historias expuestas y la mentalidad de los personajes le sirvieron para enriquecer su reflexión a través de nuevas temáticas o de nuevas perspectivas, encontrando, a su vez, una oportunidad en la filosofía de profundizar en las cuestiones que el teatro plantea.

Dicha interacción no fue homogénea, ni siquiera premeditada, sino que la experiencia de Marcel, de acuerdo con cada una de las etapas de su pensamiento, fue dando la pauta de cuán estrecha o lejanamente estaban unidas la una a la otra. Por este motivo, si se quisiera realizar un estudio en profundidad de la relación del teatro y la filosofía en la primera etapa de su obra, seguramente no se llegaría a las mismas conclusiones que en la tercera etapa, cuando el autor era más consciente de este vínculo¹⁸⁸. No obstante, lo que interesa aquí no es hacer una pesquisa de este tipo, sino poner de relieve la conexión de ambas obras respecto al tema de la muerte.

A la hora de comprender el significado de este vínculo es conveniente empezar por el teatro, ya que este precedió en tiempo e interés a la filosofía¹⁸⁹. En primer lugar, es importante evitar el malentendido contra el que Marcel tanto luchó: pensar que su teatro fue una manera de ex-

gestion philosophique et la gestation du théâtre sont privées de tout rapport saisissable”; DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant*, 74.

187 Para G. Fessard esta relación es sustancial: “Ni dramaturge philosophe, ni philosophe dramaturge, mais l’un et l’autre. Le lien est ici substantiel. Au point que ses drames ne peuvent livrer leur sens profond à qui manque discerner en leur centre l’intuition philosophique”; FESSARD, G., *Théâtre et Mystère*, 7-8. Sin embargo, parece preferible el término *especial* a *sustancial*, porque así no se compromete la independencia del quehacer filosófico y del quehacer dramático.

188 Cfr. GM-PB, 94.

189 Davy pone especial énfasis en que la vocación dramática ha precedido a la filosofía en la vida de G. Marcel. Cfr. DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant*, 74-75.

poner sus ideas filosóficas. Él, en repetidas ocasiones, debió reivindicar el puesto del teatro en su obra ante su público¹⁹⁰, ya que este, como se ha dicho, lo conocía más como filósofo que como dramaturgo. No obstante, como se ha resaltado, para él era clave la libertad del teatro, cualidad que asociaba con la dignidad de la dramaturgia¹⁹¹.

La insistencia de Marcel al respecto se comprende mejor cuando se tiene en cuenta lo que significó para él el teatro desde su niñez, por la facilidad que le suponía expresarse a través de sus personajes¹⁹², a lo que se une la posibilidad de protesta que le ofrecía el teatro para luchar contra una visión sistemática y esquemática de la vida¹⁹³; de ahí que le reconozca una cierta primacía en su obra general y le otorgue un estatus más revelador que a la mayoría de sus escritos filosóficos¹⁹⁴. A pesar de esta prioridad, su teatro no fue muy exitoso. Él, en tanto dramaturgo, sufrió más de una vez porque no lograba tener la valoración esperada, especialmente, entre algunos directores¹⁹⁵.

Las piezas de Marcel, en efecto, fueron más leídas que representadas¹⁹⁶. Una de las razones principales ha sido ya expuesta: el tipo de desenlaces que muchas de ellas tienen. Esto hace que el acceso a la obra sea difícil, porque en sus temáticas trágicas o dramáticas se hace un nudo que después el final

190 Cfr. EVJ, 22; EVE, 129; EAGM, 96; EPM, 54; DH, 8.

191 “La dignidad suprema de la obra dramática solamente puede ser salvada si se rechaza absoluta e incondicionalmente toda finalidad externa”; EVJ, 29. Ni siquiera el teatro debe estar bajo los intereses de la religión. Por eso, según Marcel, el teatro cristiano no puede ser apologético ni buscar conversiones. Cfr. MARCEL, G., *Théâtre et religion*, 74. A lo sumo, lo que debe intentar es mostrar que el mensaje de Jesús está enraizado en la existencia humana.

192 Cfr. EVE, 48.

193 Cfr. GM-PB, 94.

194 Cfr. EVJ, 22-23.

195 “Siempre me ha costado entender la naturaleza de la resistencia con la que me topaba en los directores de teatro. Es posible que se explique, en parte al menos, por el hecho de que era conocido como filósofo y de que, contra toda verdad, mi teatro era considerado filosófico, y, por ello, poco accesible para el público. Más profundamente, pienso que mis obras de teatro inquietaban, en la medida en que se mostraban inclasificables”; EVE, 129.

196 Cfr. EVE, 127.

no resuelve¹⁹⁷. Los espectadores quedan a la expectativa con un problema por resolver que les exige interrogarse y reflexionar, algo poco atractivo para cierto público, más si se tiene en cuenta que muchas personas acuden al teatro para divertirse y distenderse¹⁹⁸.

Debido a lo anterior, el carácter interrogativo del teatro de Marcel ha sido más valorado por los lectores que por la audiencia que asiste a las puestas en escena. Si bien no es correcto decir que las piezas de teatro son filosóficas, sí es verdad que fueron escritas por un filósofo¹⁹⁹. Esto quiere decir que, tanto los temas que le habían llamado la atención como los intereses al momento de desarrollar la trama, eran propios de un filósofo ávido por exponer una problemática que para él mismo se mostraba fascinante en la medida en que le resultaba difícil exponerla abstractamente; el teatro, por consiguiente, era la otra manera de expresión de sus inquietudes.

De acuerdo con lo anterior, lo único que diferencia el teatro marceliano del *teatro de tesis* es que él no iba a la pieza con la intención de exponer una idea preconcebida, sino que la utilizaba como campo de investigación. De hecho, se termina exponiendo, no una tesis, sino *una búsqueda*, que podría tener o no una conclusión; por esta razón, en la obra de Marcel, el teatro anticipa a la filosofía en la exposición de temas²⁰⁰. Por ejemplo, “si queremos hallar una fuente específica de las úl-

197 “Gabriel Marcel est l’auteur d’une trentaine de pièces de théâtre, certaines ayant subi l’épreuve de la scène, d’autres ayant seulement fait l’objet d’une publication, d’autres enfin, inachevées, ayant été publiées en tête ou à la suite d’un volume de philosophie”; MARY, A., *Drame et pensée...*, 73. Muchas obras no lograban conectar con el público para ser representadas. El riesgo de sus temáticas es aburrir a los espectadores. Cfr. GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 170.

198 Si bien es cierto que Marcel tiene comedias –por ejemplo, *Colombyre*, *La double expertise*, *Les points sur les i* y *Le divertissement posthume*, que aparecieron en conjunto bajo el título *Théâtre Comique*, (Albien Michel, París, 1947), la mayoría de sus obras se mueven entre el drama y la tragedia.

199 Para Maxime Chastaing, hay personajes en el teatro de Marcel que tienen discursos de profesor de filosofía, como por ejemplo Ariane en *El camino de Crêta*. Cfr. CHASTAING, M., “Le langage théâtral de Gabriel Marcel”, en RMM, 355.

200 “Maintenant, il y a un autre point sur lequel je voudrais insister en ce qui concerne le rapport de mon œuvre dramatique et de mon œuvre philosophique, c’est le fait que la vision par le théâtre, j’entends par le truchement des personnages,

timas ideas marcelianas sobre la fe, haríamos bien en buscarlas en *Le palais de sable*, sobre la intersubjetividad en *Le quatuor en Fa*, sobre la indisponibilidad en *Le cœur des autres*; sobre la muerte en *Le monde cassé*²⁰¹. Para Marcel, esa anticipación es natural, ya que la reflexión viene después de la experiencia²⁰², y en el teatro se expone la experiencia que se convierte en búsqueda.

El teatro constituyó, entonces, el modo a través del cual se constataba que la experiencia era más rica y compleja que la imagen que presentaban de ella ciertas filosofías formalistas. Por eso escribió Marcel:

Esta experiencia, que yo llamaba entonces de la no contingencia del dato empírico, me llevó, a fin de cuentas, a condenar todo formalismo, cargando el acento sobre la importancia decisiva de las situaciones concretas. En este sentido, quedaba fundada para mí la posibilidad del arte dramático, tal como lo he concebido siempre, como una representación basada en seres implicados en situaciones concretas, fuera de las cuales estas personas solo pueden ser concebidas mediante una abstracción falseada.²⁰³

La imposibilidad de encerrar el dato empírico en una formalidad sin traicionarla es una idea que fue impulsada por el quehacer dramático, y que retorna a la reflexión filosófica, ayudando a dar el giro hacia la filosofía concreta. El poner en escena una situación concreta, con toda su complejidad, permite que la reflexión se ejerza en respuesta a esas problemáticas desde una posición distinta, la cual se caracteriza por el tipo de preguntas que se esbozan y la manera de abordarlas. De ese modo no se intenta seguir un sistema predeterminado, ni se trata de ajustar la experiencia a unas coordenadas establecidas²⁰⁴.

a été très souvent une anticipation par rapport à ce qui devait m'apparaître plus tard sur le plan philosophique"; EPM, 63.

201 GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 170.

202 *Cfr.* DH, 87.

203 EVJ, 13.

204 "Marcel's philosophical stance is essentially auditory, rather than optical. He is not spectator, who looks for a world of structures that may be clearly and distinctly seen. He listens to and responds to 'voices' and 'calls' that make up the symphony of being, which for him is ultimately a supra-rational unity beyond

No se puede decir a ciencia cierta si el teatro llevó a Marcel a cambiar la dirección de la filosofía, pues fueron muchos los factores que intervinieron en el cambio filosófico que dio²⁰⁵. El teatro fue, al menos, la primera manera de expresar las inquietudes que los avatares de la guerra le habían provocado. Una vez las obras dramáticas eran escritas y escenificadas, le era más fácil reflexionar sobre ellas desde un punto de vista filosófico. Al mismo tiempo, su filosofía dirigía el interés hacia el hombre concreto y sus diversas situaciones²⁰⁶.

De esta manera, el teatro terminó ayudándole a cambiar el armazón intelectual de la filosofía y le impulsó a tomar en serio temas que no habían sido tratados en detalle antes, tales como la fidelidad, las experiencias metasíquicas, la alteridad, la presencia, entre otros. Marcel tuvo gran dificultad para estudiar estos tópicos cuando se movía bajo conceptos como los de sujeto-objeto, tiempo-espacio y verdad-verificación, parámetros que le parecían insuficientes para explicar los sucesos que había vivido, o que había visto que otros habían vivido. En cambio, tales experiencias se volvían teatro en las palabras de sus personajes, y, desde ahí, se veía que una trascendencia se hacía necesaria, encaminándose, de este modo, hacia la filosofía concreta.

El teatro, entonces, fue adquiriendo un rol *mediador* entre la experiencia y la reflexión. Por eso se constituyó en parte indispensable del itinerario intelectual de Marcel. Fue, en efecto, una especie de laboratorio, donde podía colocar las situaciones concretas en perspectiva para después realizar los respectivos análisis. Su teatro es, como lo dijo Juan Padilla, “semillero y al mismo tiempo taller de pruebas”²⁰⁷. Es semillero, ya que puede suscitar nuevas temáticas e interrogantes, y es taller de pruebas, porque es

images, words, and concepts”; CAIN, Seymour, *Gabriel Marcel*, (South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, 1979), 14.

205 Sobre estos factores, ver el apartado *Hacia la filosofía concreta*.

206 Cfr. DH, 39.

207 PADILLA, Juan, “El método de Gabriel Marcel”, en MARCEL, Gabriel, *En camino ¿Hacia qué despertar?*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 240.

una manera de *poner en situación* algunos de sus pensamientos²⁰⁸. A esto lo llamó Marcel *dramatizar*²⁰⁹.

Este papel de las historias teatrales en su pensamiento es lo que explica las constantes referencias a su teatro en los escritos filosóficos como una manera de mantener el aspecto concreto, dejando que la misma situación hablara sin que se corriera el riesgo de encasillarla en conceptos que podrían terminar por tergiversarla. Ante la inconveniencia de proceder de forma deductiva, Marcel va adoptando el *método socrático*, que consiste básicamente en poner en duda aquello que se da por hecho por mero conformismo, para ir trazando su propio camino intelectual.

No obstante, este recorrido, en su caso, no es *egocéntrico* sino *heterocéntrico*²¹⁰. Su reflexión no está encerrada en el *yo*, sino que está abierta al *nosotros*: el *otro* ocupa así un papel importante, y esto es debido, en gran parte, a que el *encuentro* con los demás es fundamental en su teatro. Marcel entiende que así se asimila verdaderamente la propia experiencia, ya que el egocentrismo ciega y confunde sobre los otros y sobre sí mismo.

Esa mirada al otro y a sí mismo en situación, le permite constatar que estas realidades no pueden ser expresadas a través de fórmulas definitivas²¹¹. Lo inagotable de las respuestas humanas a las circunstancias y las variadas maneras de buscar su *ser* hacen inapropiada una formalidad rígida. Ante este panorama, la reflexión parece dirigirse a un mero cúmulo de opiniones, en donde cualquier pronunciamiento sería válido; este es el primer escenario que queda una vez se trasciende la relación verdad-verificación. No obstante, contrasta con la búsqueda del otro

208 Al respecto dice Chenu: “C’est par la création dramatique, par la création de ses personnages, que des thèmes se dégagent et s’imposent à l’esprit de Gabriel Marcel, qui souvent s’efforcera de les cerner et de les analyser plus tard dans la philosophie. La philosophie est continuellement alimentée par le théâtre, qui offre à l’auteur une source inépuisable de réflexion”; CHENU, J., “Théâtre et métaphysique”, en EAGM, 118.

209 “Il convient, je pense, d’être ici aussi concret que possible, c’est-à-dire de dramatiser, je veux dire par là d’imaginer aussi précisément que possible telle situation, tel type de situation où je peux me trouver impliqué”; MEI, 50.

210 *Cfr.* MEI, 11-12.

211 *Cfr.* DH, 80.

que ha impulsado el quehacer teatral, pues implica encerrar al hombre en sí mismo, con una verdad que desconoce sus interrelaciones; por eso, Marcel busca una salida de la subjetividad en la *intersubjetividad* y la *ontología concreta*²¹².

Llegados a este punto donde el hombre concreto ha tomado un lugar preponderante en la reflexión filosófica debido a los aportes del teatro, se puede decir que Marcel ha iniciado su filosofía existencial, en donde su obra filosófica no se deja disociar de su teatro²¹³. Esta filosofía, que busca reivindicar la existencia y el individuo concreto, obtiene en las obras de teatro una fuente de reflexión y una motivación para analizar nuevas temáticas. Así, Marcel busca lo universal a través de la dramatización de lo individual²¹⁴.

Interpretaciones filosóficas de la obra dramática

El teatro de Marcel ha sido interpretado a menudo desde un enfoque filosófico. En parte, esto se debe a que un número importante de los lectores que se acercan a estas piezas, llegan conducidos por los textos filosóficos. También, porque estas interpretaciones son posibles gracias a la riqueza del contenido de las historias. No obstante, hay que aclarar que los resultados de una interpretación filosófica no se corresponden necesariamente con las intenciones de Marcel. Es decir, es necesario establecer una distinción entre las reflexiones que pueden sugerir sus obras y el propósito por el que fueron redactadas por su autor.

Si no se hace esta observación, hay un riesgo de comprender mal el teatro marceliano, pues términos filosóficos que son extraños a su obra dramática pueden terminar por imponerse como una definición perentoria de la misma, lo cual haría desconocer, implícita o explícitamente, el orden de creación y de prioridad en la obra marceliana. No se

212 Para profundizar sobre la intersubjetividad y la ontología concreta con relación a la verdad, ver el apartado *La reflexión segunda*.

213 *Cfr.* PI, 13.

214 *Cfr.* MARCEL, Gabriel, “Remarques sur l’Iconoclaste” en *La Revue Hebdomadaire*, n° 4, 1923, 493.

pretende decir aquí que no se pueda hacer una hermenéutica filosófica de las historias teatrales, lo cual iría en contra del carácter *interrogatorio* de este teatro y de su relación con la misma filosofía; simplemente se busca señalar que hay que conservar la independencia de la obra dramática frente a los textos filosóficos.

Por ejemplo, se puede hacer una interpretación de las obras teatrales de Marcel desde la distinción entre *ser* y *tener* que él va a formular y desarrollar a partir de una nota del 27 de marzo de 1931²¹⁵, pero no se puede creer que estas directrices delimitaron su teatro. De hecho, esta dupla resulta muy útil porque permite indicar que la vida llevada de acuerdo con el *orden del ser* abre la posibilidad a relaciones basadas en el amor, la disponibilidad, la fidelidad y la esperanza, lo que da fe de un verdadero vínculo intersubjetivo. En cambio, la vida vivida de acuerdo con el *orden del tener* suscita relaciones basadas en la indisponibilidad, el aislamiento, la desesperación y el egoísmo. En el teatro de Marcel, muchos personajes oscilan entre uno y otro orden.

Esta distinción resulta también iluminadora para el tema de la muerte, especialmente en lo concerniente a la *presencia del ser amado fallecido*, pues una vez ocurrido este hecho atroz, los familiares y personas cercanas tienen la posibilidad de convertir esa presencia en una *posesión*, es decir, en una pertenencia que se justifica en la *unión vivida* y que suscita una *dependencia emocional* con el difunto. Por el contrario, hay personajes que trascienden ese orden del tener y reconocen la verdadera *presencia* del ser amado desde la disponibilidad que es liberadora, no obturadora. Ante esto, hay que tener en cuenta que, para situarse ante la muerte de un ser cercano desde una u otra perspectiva,

215 Cfr. EAI, 104-105. Al final del *Journal Métaphysique*, Marcel habla también de esa distinción. Cfr. JM, 301. Pero no desarrolla esos primeros planteamientos hasta que aclara tanto la noción de *ser* como la de *tener* en su obra *Être et Avoir* (EAI), especialmente a partir de la nota referenciada. Esther Cantero, por ejemplo, centra sus análisis de algunos personajes de las obras en “la tragedia del tener” y “la indisponibilidad del ser”. Cfr. CANTERO, E., *La ambigüedad humana...*, 146-185.

no hay necesidad de haber mantenido cierto tipo determinado de relación antes de su desaparición²¹⁶.

Otra diada del pensamiento de Marcel que posibilita una interpretación filosófica de su teatro es la de *misterio* y *problema*²¹⁷. Como se ha dicho ya, la noción de *misterio* aparece por primera vez en el final de *El iconoclasta*. Pero, además, se pueden encontrar otros personajes que tratan los misterios como problemas, lo que termina provocando consecuencias indeseadas a nivel existencial. El caso más recurrente es el del amor, que se interpreta frecuentemente desde presupuestos puramente problemáticos, lo que origina una objetivación de la relación amorosa y, por ende, una visión posesiva de la misma. Verbigracia, en *El camino de Creta*, la relación de Ariane con Jérôme, cuya supuesta felicidad ella ha interpretado como un problema propio a resolver para poder morir en paz.

Esta distinción gnoseológica de misterio y problema llevada al campo existencial muestra cómo se puede estar como un *espectador* o como un *participante* frente a la vida. El espectador tiene una manera de situarse lejos de las relaciones, de las cosas, de las personas, pues lleva a cabo un ejercicio de abstracción de las situaciones en las que se encuentra. Por eso conoce y vive desde la óptica del sujeto que se dirige al objeto, incluso, si esos “objetos” son las personas que lo rodean. Por el contrario, el *participante* se compromete (*engagement*) en lo que conoce, en lo que experimenta y con los que vive. De este modo, el participante se inmiscuye en las situaciones, reconociendo los misterios. Hay que recalcar aquí que Marcel se mantuvo en el ámbito de la *situación*,

216 Para profundizar en estas ideas ver el capítulo *La muerte a través de la obra dramática*.

217 “Selon une première approximation, ‘mystère’ s’oppose à ‘problème’ en ce sens que le problème, de quelque ordre qu’il soit, est une antinomie qui peut être résolue sans que celui qui veut la surmonter soit lui-même mis en question. Tandis que le mystère se présente au contraire comme un problème tel que je ne puis ni le poser sans me sentir dans quelque sorte pris aux entrailles, ni le résoudre sans m’engager personnellement dans la solution”; FESSARD, G., *Théâtre et Mystère*, II. Las diferencias entre el misterio y el problema, aparecen en el *Journal Métaphysique*, especialmente a partir de una reflexión sobre *El iconoclasta* el 18 de enero de 1919. *Cfr.* JM, 159-161.

sin adoctrinar sobre la manera de ser un participante, o lo que es lo mismo, sin mostrar una forma exacta de llegar al reconocimiento del misterio, pues este siempre depende de la *situación* en la que se esté y la manera cómo se responda a las circunstancias que allí aparezcan. Por ello, Chenu catalogó el teatro de Marcel como *teatro de situación*. Para él, la situación “se trata de una relación entre los seres, que no puede ser completamente definida o conceptualizada, que incluso ninguno de los personajes que se encuentran implicados puede dominar completamente...”²¹⁸. La situación que representa Marcel en su obra dramática es, sobre todo, la del ser humano que se sabe a un lado del *otro*, que entra en contacto con él. Por eso, Chenu destaca el encuentro entre los personajes. Esta interpretación es, pues, correlativa a la interpretación del teatro de Marcel como *teatro de encuentro*.

Esa presencia tan fuerte del otro es lo que ha llevado en varias ocasiones a interpretarlo también como *teatro de comunión*. Esta etiqueta ha tenido, dentro de las interpretaciones filosóficas, especial recurrencia, ya que corresponde a uno de los temas más importantes del pensamiento de Marcel: la comunión, ciertamente, un concepto clave que posibilita pródigamente hacer filosofía a partir de los diferentes dramas.

La *comunión* es, dentro de la filosofía de Marcel, la finalidad hacia la que el ser humano se dirige. Este concepto está especialmente representado en la metáfora de una *orquesta*, en la que cada integrante tiene un lugar y una función en perfecta armonía con la de los demás²¹⁹. La comunión, al ser el propósito de la existencia, es una idea de corte existencial y ontológico: existencial, ya que la vida se dirige hacia ella como su meta, y ontológica porque hace parte de la exigencia de *ser* que cada persona presente. Desde este panorama, entonces, se privilegia en el teatro marceliano ese *encuentro pleno con el otro* que viene siendo la *comunión*.

Para que se dé ese *encuentro pleno* es necesario sobrepasar el conocimiento *problemático* a través del cual se *objetivan* las personas y reconocer el *misterio ontológico* que subyace en ellas. Cuando esto sucede, los

218 EAGM, 117.

219 Cfr. MEII, 188.

otros devienen *tú*, no son un simple *él*²²⁰. Esa diferencia es puramente existencial, es decir, es una experiencia personal que se hace con el objetivo de reconocer el *ser* del otro. Según algunos estudiosos del pensamiento de Marcel, a esto se puede reducir la finalidad de su obra. Por ejemplo, Dubois-Dumée dice: “En qué condiciones un *él* puede devenir un *tú*, esta es la cuestión que orienta todas sus investigaciones filosóficas y al mismo tiempo todas sus obras dramáticas”²²¹. Por su parte, Kenneth Gallagher afirma:

La mención del carácter interior del teatro de Marcel nos lleva a la inevitable semejanza entre su teatro y su filosofía: el interés por la comunión. Calificar el teatro de Marcel de “teatro de comunión” es un modo fácil de evocar su tema principal. [...] La bienaventuranza, dice Marcel, viene del otro, y sin embargo lo que hace su teatro es hacernos comprender el tenue y fugaz carácter de esta comunión. No es algo conseguido de una vez y para siempre, sino más bien en continuo reto²²².

Ambos autores coinciden en que la búsqueda del otro se traduce en una búsqueda de comunión, por lo que el teatro de Marcel se puede calificar de esta manera. Algo que resulta parcialmente cierto, pues si se hace una valoración ontológica de toda la obra de Marcel, muchas de sus reflexiones e historias apuntan hacia la comunión. No obstante, en el caso preciso del teatro, hay que ser cuidadosos, porque esto podría entenderse como un teatro de tesis, lo cual no es cierto, sobre todo porque no siempre existe ese deseo de comunión en sus personajes. Por ejemplo, hay quienes no viven en esa comunión y, aun así, no se puede concluir necesariamente que la anhelan: tal es el caso de Pauline en *El signo de la cruz*, Jérôme en *El camino de Creta* y la Sra. Chartrain en *La sed*. Los tres personajes se caracterizan por tomar la vida desde un punto de vista práctico: Pauline no se entrega a la tristeza después de ver el sacrificio que hará su esposo y la tía Lena, Jérôme sigue unido a Ariane por la

220 Ver el apartado *La experiencia del tú*.

221 EC, 273.

222 GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 172.

seguridad que ella le brinda, y la Sra. Chartrain logró asimilar la muerte de su esposo, a diferencia de lo que sucedió con la Sra. Puyguerland²²³.

Lo que se quiere mostrar con estos personajes es que el teatro de Marcel es mucho más complejo y diverso que lo que se supone en la idea del teatro de comunión: muestra la diversidad de los hombres y su vida concreta. Esto quiere decir que hay quienes desean sentirse en plena consonancia con los demás y hay quienes no. Lo importante para estos últimos, en muchas ocasiones, es mantener unas buenas relaciones familiares y amistosas, sin necesidad de crear un lazo tan fuerte que sobreviva incluso a la muerte. Esto es así porque las piezas de Marcel no están orientadas a mostrar cómo llegar a una comunión, sino a descubrir los diferentes efectos que se producen cuando se da el encuentro con el otro.

Así pues, el término *comunión* es inadecuado porque puede reflejar un objetivo premeditado a alcanzar al final de las piezas, es decir, que las historias fueron hechas con la intención de alcanzar la comunión o para mostrar las maneras de entrar en ella. Esto sería decir que había un objetivo exterior a la obra, algo que el mismo Marcel negó²²⁴, pues sentía horror ante la idea de que su teatro tuviera “una cadencia final obligada”²²⁵. Además, adjudicarle una finalidad a este teatro que no sea más que el encuentro indeterminado y abierto a todas las posibilidades que se despliegan con él, sería decir que Marcel utilizó de manera didáctica su teatro, algo que también él negó rotundamente²²⁶. Su ejercicio creativo tenía carácter de *percée* (abertura), de esclarecimiento de situaciones intrincadas que mostraban una posibilidad de resolución en una circunstancia concreta²²⁷, pero no pretendía demostrar nada, ni mucho

223 Estos personajes son prácticos en el sentido en el que no se encierran en sufrimientos ni en emociones, sino que privilegian la acción como manera de resolver las dificultades.

224 Cfr. EAGM, 103.

225 EAGM, 125.

226 Cfr. PVA, II. Esto es usualmente utilizado en el teatro de tesis.

227 Para Marcel la palabra *conclusión* no puede ser utilizada en su teatro, que es más bien un testimonio vivido o una toma de conciencia en una situación particular: “C’est toujours – le mot ne figure pas dans le texte – une certaine prise de conscience, et qui peut être celle d’une interrogation, comme dans *L’homme de Dieu ou dans Le chemin de Crête*”; EAGM, 20.

menos, utilizar una técnica para enseñar al lector o al espectador un concepto o contenido específico²²⁸.

De nuevo, hay que prestar atención a las etapas del pensamiento de Marcel, pues, desde que él esclareció el concepto de *misterio* y desarrolló la *ontología concreta*, en la que sería su tercera etapa, se vuelve más común hallar desenlaces más resolutivos donde se alcanza una cierta comunión, como en el caso de *El signo de la cruz* o *El emisario*. Esto se debe, en parte, a la incursión de la *gracia*²²⁹ como una manera de aliviar los conflictos y mostrar una posible salida al nudo que se ha ido creando en las historias. A pesar de ello, esta es solo una característica de algunas obras, mas no de todas, especialmente de aquellas de los años treinta y cuarenta; de ahí que sea problemático llamar *teatro de comunión* a aquellas piezas que tienen un carácter sombrío y trágico.

Se podrá argumentar que, incluso, a través de la ausencia de comunión, Marcel está queriendo mostrar su misma necesidad. Esto puede ser cierto en un ejercicio de interpretación global y retrospectivo de su obra o lo que es lo mismo, en un acto de comprensión de las historias partiendo desde el concepto filosófico de comunión. La dificultad reside en que este tipo de interpretación tiende a desconocer el carácter concreto de la obra dramática, cualidad fundamental de su teatro, pues se hace una abstracción que, como se ha dicho, es posible gracias a su carácter *interrogativo*, pero que, al mismo tiempo, no respeta este rasgo principal. El teatro, para Marcel, es la manera de mantenerse conectado con la realidad que no se puede encerrar en conceptos y formalismos.

228 Esta característica se mantiene aun después de que su obra dramática hiciera un cambio hacia el descubrimiento de una cierta luz que acompaña las situaciones enajenantes e inextricables. *Cfr.* MEII, 118-119. Esta luz es utilizada por Marcel como metáfora para expresar los momentos en los que se alcanza un esclarecimiento de las situaciones y se percibe una irradiación “del ser mismo, apprehendido en su acto, en su ejemplo, o en su obra”; MEII, 121.

229 Marcel habla de la gracia, no como una asistencia de un ser trascendente, sino como una estimulación secreta que emana de la misma libertad, de la cual la libertad misma toma su sentido. *Cfr.* DH, 217. Pero la gracia no se puede objetivar, como lo han hecho muchos teólogos. *Cfr.* HP, 68-69. Por eso no se puede decir que tenga un origen distinto al propio ser; es, de hecho, un influjo de ser. *Cfr.* HV, 242. Para profundizar, ver PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique...*, 271-277.

Por eso, el punto de partida de una interpretación de la obra dramática no debe ser un concepto elaborado en la filosofía, sino el *encuentro* entre los personajes en una *situación* concreta. En otras palabras, no se debería estudiar la obra dramática de Marcel desde una lógica deductiva, sino desde una inductiva.

El carácter trágico del teatro marceliano, que se funda en la ambigüedad humana, es la cualidad que mejor ilustra la conveniencia de no partir de un concepto filosófico. “El resorte de lo trágico es precisamente esa tensión entre los seres que se acercan en la vida familiar o en la amistad y se enfrentan sin comprenderse ni amarse”²³⁰. Cuando sus personajes están en situación son ambiguos, no siempre vislumbran la comunión como el objetivo a alcanzar. He aquí la *tragedia*, pues, aunque adolecen de comunión, no saben qué buscar ni cómo llegar allí.

La ambigüedad aparece, entonces, como la prueba de la indeterminación propia del encuentro en el teatro marceliano. Por eso la constante posibilidad de desesperar, como se ve en las historias de Jacques en *El iconoclasta*, Ariane en *El camino de Creta* o Mireille y André en *La capilla ardiente*. Paul Ricoeur le dijo a Marcel al respecto: “Me parece que hay en vuestro teatro como un pulso: unas veces está esa posibilidad de la desesperación, de la que hablamos al comienzo, que invade todo, y otras veces le supera la acción del testimonio y el reconocimiento difuso del misterio que no se puede jamás aprehender ni poseer”²³¹. Las dos opciones están presentes siempre en la existencia, ya que vivir de acuerdo con el *ser* no es una tarea clara y sencilla.

230 EC, 76. El lugar que tiene lo trágico en la obra dramática de Marcel es consecuencia directa del carácter concreto que ella comporta. De hecho, la conciencia de lo trágico surgió en él a partir de la experiencia del matrimonio de su padre y su tía: “Estoy casi seguro que esta conciencia prematura de ser a la vez responsable e irresponsable de este suceso fue el origen y el centro de la visión trágica que debía ulteriormente tomar cuerpo en mi teatro”; EVE, 28.

231 EPM, 59. Gallagher se percató de la presencia de esta ambigüedad, de lo trágico y de la posibilidad del desespero en el teatro marceliano, por eso dijo que su teatro podría ser llamado también *teatro de la indigencia*; GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 74. Pero, aun así, prefirió seguir llamándolo teatro de comunión, como manera de hacer abstracción de las carencias y dificultades que se perciben en los personajes.

Por todo lo anterior, es más conveniente calificar el teatro de Marcel como un teatro *de encuentro*: de esta manera se resalta la necesidad del *otro* y, a la vez, se reconoce que esa interacción puede terminar en comunión o desunión. Este encuentro significa entonces el simple contacto entre personajes, el reunirse, coincidir, toparse con los demás, que no es definido ni calificado; un encuentro que abre la posibilidad a simplemente vivir juntos²³² a través de los diferentes roles que se tienen en la vida, con sus avenencias y desavenencias, como lo muestra el teatro marceliano.

232 Ese vivir juntos podría calificarse como pleno en la comunión, pero este ya sería un tipo de encuentro particular y privilegiado, como se ha mencionado. Para Marcel, la relación entre los seres no puede ser totalmente conceptualizable. *Cfr.* EAGM, 117.

Presencia de la muerte en las obras de teatro

— *Presence of death in plays*

El presente capítulo pretende realizar un itinerario por las piezas teatrales de Gabriel Marcel que son relevantes para el estudio de la muerte. Este fue el criterio principal por el cual se escogieron las siguientes trece piezas teatrales de entre toda la producción dramática de Marcel. El orden en el que aparecen corresponde a la fecha en la que fueron escritas, lo que permite observar cómo el tema de la muerte toma diferentes tonalidades de acuerdo con la etapa en la que fueron compuestas²³³.

Antes de iniciar los análisis de las piezas, es necesario hacer algunas aclaraciones metodológicas. Como se puede deducir de las anotaciones hechas sobre las interpretaciones filosóficas del teatro de Marcel, existen varias maneras de acercarse a esta obra dramática: desde un enfoque literario, desde uno filosófico y desde un enfoque literario-filosófico.

El primer enfoque se preocupa especialmente por la estructura de la pieza, el lenguaje, el tipo de teatro, el impacto en el público, la relación

233 “D’abord l’ordre chronologique ne peut être négligé quand il s’agit de saisir une pensée qui a tellement conscience d’être liée au temps qu’elle a préféré à tout autre mode d’expression celui du ‘journal’”; FESSARD, G., *Théâtre et Mystère*, 74.

con otros autores dramáticos y su posición dentro de la historia del teatro. El segundo busca sobre todo hacer filosofía a partir de los datos que se encuentran en las historias, realizando una interpretación puramente crítica de la pieza o construyendo una reflexión a partir de las experiencias de los personajes. El tercer enfoque es el que conjuga el carácter propio e independiente de la obra y su significación filosófica.

En este apartado se adoptará el tercer enfoque por las siguientes razones: porque se busca poner de relieve la importancia y el lugar que tuvo la muerte en la obra dramático-filosófica de este autor francés; porque se respeta la autonomía de la obra de teatro, pero a la vez se resaltan los apartes significativos para la filosofía; y porque se reconoce el carácter concreto de las piezas, razón por la cual estas ocupan un papel importante dentro de la filosofía de Marcel.

Desde esta perspectiva, entonces, la finalidad de los análisis de las obras es únicamente poner en evidencia y resaltar el papel de la muerte en las diferentes historias. Para ello, se busca detectar sus diferentes usos y sentidos presentes en los diálogos. Una vez descubiertos estos sentidos, el análisis se centrará en exponer cómo los personajes la interpretan y se ubican frente a ella. De esta manera se podrá tener una visión detallada de la dependencia de las tramas con el tema de la muerte. Por todo esto, no se procederá, por ahora, a hacer un análisis puramente filosófico.

El iconoclasta

La obra se desarrolla en 1914, antes de la guerra²³⁴. Jacques está casado con Madeleine en su segundo matrimonio. La familia está expectante por la llegada de Abel, un viejo amigo de Jacques, quien viaja con su madre. A su llegada a París, Abel fue sorpresivamente invitado a casa de su viejo amigo. Una vez en ella, de noche visita, entre lágrimas,

234 Sobre el tiempo de redacción de esta pieza, ver MARY, Anne, “La genèse de *L’Iconoclaste*, de Gabriel Marcel”, en *Genesis*, nº 29, 2008, 116-117.

a Roger, el hijo que Jacques tuvo con Viviane, su esposa fallecida. A la mañana siguiente, se comunica con los otros de manera fría y distante, especialmente con Jacques. Su madre, dándose cuenta de la situación, habla con él, quien termina por confesarle que su gran amor fue Viviane, que lo ha conmovido profundamente ver a sus hijos, en especial a Roger, quien se parece mucho a ella, y que no le perdona a Jacques que se hubiera casado de nuevo, dejando a Viviane prácticamente a un lado.

Unos días después, Jacques se inquieta después de ver el ambiente pesado y casi hostil que hay entre Florence, la hermana de Viviane, y Abel. Él los había invitado con la ilusión de unirlos amorosamente. Las explicaciones de Abel a tal animadversión no le convencen. Le pide a Madeleine que hable con su excuñada. Ella hace caso a regañadientes y, entonces, se entera que Florence cree que su hermana y Abel tuvieron una relación. Madeleine se niega a contarle tales sospechas a Jacques; trata de impedirlo, incluso fingiendo enfermarse por su embarazo. Luego, Florence dialoga con Abel y le lee una carta de su hermana donde le expresaba palabras de amor. Él queda atónito pues nunca se dio cuenta de esos sentimientos que siempre anheló.

A continuación, Madeleine se apresura a confesarle a Abel el secreto de su relación con Jacques: fue Viviane, la presencia de Viviane, quien los había unido como pareja. Ella es el bastión del matrimonio, pues es quien sostiene a Jacques. Madeleine aprendió a vivir con ello y acepta gustosa esa presencia en su relación. Pero Abel se siente consternado. Cuando Jacques regresa, habla con él. Ambos se cuestionan su amistad, pero Abel ha cambiado rotundamente frente a Jacques. Terminan hablando de Viviane. Él, atendiendo a las peticiones de Madeleine, le miente diciendo que Viviane, viendo venir su muerte, le había confiado que creía que seguiría estando presente a sus seres queridos para siempre y que Jacques no podría vivir solo en la viudez, sino que debía volverse a casar.

Tras un corto tiempo, Abel le habla a su mamá de lo mal que se siente por la mentira que acababa de decirle a Jacques para tranquilizarlo. Quiere regresar a Rusia. Florence aparece para pedir disculpas y

deja ver sus sentimientos hacia Abel. Se dan cuenta así, él y su madre, que Jacques tenía razón cuando pretendía unirlos. Sin embargo, él la deja ir. Después llega Jacques, deseando saber con exactitud las palabras que Viviane le dijo a Abel cuando le habló de su muerte y de la viudez. Ante la insistencia de Jacques, se descubre que esas palabras respondían a la confesión que Madeleine le había hecho y que, por tanto, eran solo un invento para apaciguarlo. Abel termina consolando a su amigo quien se ve sumido en la incertidumbre y la desesperación de no saber si su experiencia de Viviane es una ilusión o si ella le perdonaría que él se hubiera vuelto a casar.

Análisis

La historia de esta obra, fruto de las experiencias de Marcel en la Primera Guerra Mundial, depende directamente de una muerte: la de Viviane²³⁵. Todos los personajes tienen una relación con ella y esos vínculos se verán reforzados y reinterpretados durante los encuentros que se desarrollan en las escenas. De entre ellos, hay dos que sobresalen: Abel y Jacques. Ambos estuvieron enamorados de Viviane y, con su fallecimiento, ambos direccionaron su vida en función de su memoria. La difunta sigue estando presente en sus vidas y los dos han vivido en función de ella. Aquí se encuentra un sentido de la muerte como *presencia del ser amado fallecido*. Esa presencia no es siempre la misma y,

235 De hecho, Marcel explicó que su obra tiene por tema transversal mostrar cómo la fidelidad a un ser amado fallecido puede reconciliarse con las leyes de la vida, o lo que es lo mismo, presentar el tipo de relación que se puede establecer entre los muertos y los vivos. Así el problema de la fidelidad se presenta unido al misterio de la muerte. Cfr. RI, 198-199. Por ello, el ser amado es, para quien ama, un ser y, en esa medida, continúa viviendo en los que le sobreviven. No obstante, no es la intención de Marcel hacer una defensa de la experiencia de la presencia cuasi metafísica de Jacques ni tampoco presentar una historia espiritista. Cfr. “Remarques sur l’Iconoclaste”, 492-493. A pesar de ello, es claro que la inspiración de esta obra fue la historia espiritista del comandante Piercy, a quien había encontrado en el monte Pèlerin, Suiza. Marcel describe a Piercy, a diferencia de Jacques, como un hombre feliz y equilibrado. Cfr. EVE, 73-75.

por consiguiente, los efectos que ella conlleva son diferentes, como se verá a continuación.

Jacques, para empezar, es un hombre profundamente apegado al pasado. Abel le dice en su primera conversación: “Es esa enfermedad que tienes de evocar siempre el pasado”²³⁶. Si bien la intención de Abel era acallar a su amigo por el ofuscamiento que le producía oír nombrar a Viviane, sus palabras sirven para describir, de manera general, a Jacques, pues, a través de ellas, se pueden justificar las diferentes acciones que realiza durante la obra. Por esa necesidad de apego al pasado, por ejemplo, sorprendió a su viejo amigo a su llegada a París, se casó con Madeleine y se derrumba cuando descubre las mentiras que Abel le había dicho.

Abel no le había avisado a Jacques de su visita a París. Él estaba en Rusia, desde donde le había respondido de manera fría y seca a una carta en la que le anunciaba su nuevo matrimonio. Jacques, por su parte, no se percató del mensaje negativo que su amigo le comunicaba entre líneas. Por eso fue a buscarle a la estación, dejándole sin opciones de rechazar el quedarse en su casa²³⁷. Esa invitación tenía dos objetivos: el primero, suscitar un encuentro con Florence y, el segundo, recordar su pasado.

El primer objetivo está totalmente explícito en las palabras que Jacques le dirige a su amigo después de observar la displicencia que hay entre él y su excuñada: “Había pensado... un proyecto para ustedes dos [...]. No fue sin motivo que yo los haya invitado a los dos al mismo tiempo”²³⁸. Jacques, en efecto, creyó que ambos podían congeniar y estar juntos. A ambos los aprecia y les desea lo mejor; particularmente,

236 PVA, 31.

237 *Cfr.* PVA, 50. Marcel Belay cree que detrás de la aceptación de Abel de ir a casa de Jacques está el deseo de regresar al lugar donde Viviane lo recibía, donde se sentía verdaderamente vivo y donde podía encontrar al niño que tanto se parecía a su madre. *Cfr.* PVA, 173. No obstante, esta es una lectura retrospectiva de lo que significó para Abel volver a esa casa, no una explicación de las motivaciones que lo llevaron a aceptar la invitación. Parece, más bien, que, ante el recibimiento sorpresivo, efusivo y alegre de Jacques en la estación, él no tuvo otra opción que aceptar su invitación.

238 PVA, 65.

se siente preocupado por Abel, y piensa que Florence podía sacarlo de esa vida sin fundamento o raíces que ha llevado²³⁹.

El segundo objetivo está implícito en las conversaciones de Jacques con su esposa y con Abel. Como se ha señalado ya, Abel le crítica su tendencia a hablar del pasado. Desde que él arribó a su casa, Jacques no ha perdido oportunidad para hacer menciones a las experiencias vividas. Ahora bien, no son referencias solo a las vivencias de ambos como amigos, sino también y, principalmente, a Viviane²⁴⁰. Su amigo le hace entrar en contacto con esos recuerdos que son tan preciados para él. Esto es así porque el tiempo para Jacques tiene una particularidad: su presente y su pasado están íntimamente unidos²⁴¹. Esa incapacidad confesada es la que lo ha llevado a sentir la necesidad de hacer retrospectiva, de voltear constantemente la mirada hacia atrás, lo que termina produciendo que no viva su presente²⁴².

Ahora bien, más que en la visión del tiempo de Jacques, donde mejor se puede percibir su intención al invitar a su amigo es en las palabras que cruza con Madeleine después de darse cuenta de su fracaso como celestino:

MADELEINE – De todos modos, me parece que te estás tomando esta decepción demasiado en serio... Comprendo muy bien que este proyecto te había seducido, pero, en fin, ya que no parece poder realizarse... No es más que una idea en el aire que no debería ser difícil abandonar.

JACQUES, *duramente* – ¡Vaya! En este momento como finges, todo eso que dices suena falso. Tú sabes muy bien que lo que me perturba no es esta decepción, como dices. Abel... Florence... esos dos... pueden arruinar su vida a su antojo. No me importan a un lado de la sola cosa que cuenta...

MADELEINE – Del solo ser que cuenta²⁴³.

239 Cfr. PVA, 25.27.67.155.

240 Cfr. PVA, 28-29.

241 Cfr. PVA, 31.

242 Él mismo dice: “Todo este último tiempo he vivido mucho en el pasado”; PVA, 28.

243 PVA, 74.

Jacques deja ver así que su mayor interés en lo que hace es Viviane. Nada más le importa. Ella es ese ser que cuenta. Por eso, detrás de la invitación a su mejor amigo, quien fue el puente para conocer a su mujer difunta²⁴⁴, y la invitación a su excuñada, se esconde ese deseo de mantenerse unido a ella a través de los seres que se la recuerdan. Está irritable porque hace días que no siente la presencia de Viviane. Madeleine está enterada de su estado, por eso él le dice que ella lo conoce muy bien y que solo trata de fingir cuando atribuye su estado a la antipatía que hay entre los dos invitados²⁴⁵.

Esto lleva al tema central de la incidencia de la fallecida en la vida de Jacques: la decisión de casarse de nuevo. Su matrimonio no se vive entre dos personas, sino entre tres. Hay un acuerdo entre Jacques, Madeleine y Viviane²⁴⁶. Jacques decidió contraer nupcias de nuevo porque entendió que tal acuerdo se había dado con la difunta. Cuando ella murió, él quedó sumido en una gran amargura. Quiso, de hecho, suicidarse. Pero empezó a sentir su presencia que lo asistía y lo consolaba. Así se lo narra Madeleine a Abel:

MADELEINE – Él difícilmente sobrevivió. Parecía que al principio usted lo ayudaba a... a continuar, y yo lo aprecio por eso antes de conocerlo. Yo creo, sin que él me lo hubiera dicho, que él tuvo algunas veces deseos de ponerse fin... y después, poco a poco, es difícil de explicar, yo misma no comprendo totalmente... es de esas cosas que necesitan vivirse por sí mismo, usted comprende... poco a poco nació en él el sentimiento, en fin, la certeza de que su mujer estaba aún ahí, que ella lo veía... y que ella velaba por él.

ABEL, *indistintamente* – Continúa.

MADELEINE – Y entonces, ¿no es eso? Él creyó que entre ella y él se establecía una especie de intercambio. Yo no puedo decirlo de otra manera, no solamente una intimidad, también un intercambio. ¿Por qué me mira usted como asustado? Él fue casi feliz en esos momentos, de una felicidad muy plácida (*su voz tiembla*), muy pura, que yo puedo

244 Cfr. PVA, 28-29.

245 Cfr. PVA, 73.

246 Cfr. PVA, 75.

imaginarme; me parece... él desearía que eso durara para siempre. Pero... ella no lo quiso, o en fin es eso lo que él cree. Porque, a pesar de todo, nosotros no sabemos. Poco a poco, esta especie de presencia se hizo más extraña, siempre más extraña, y él no comprendía por qué, se desolaba... y un día, de nuevo, ella se... debo decir, manifestó a él. Él le reprochó por haberle abandonado y ella le respondió que no quería esa fidelidad, porque era una fidelidad egoísta... yo no podré continuar si usted me mira de esa manera... la verdadera manera de probarle que aún la amaba, no era viviendo en la viudez, sino buscar una mujer que él amara, que fuera... una madre para sus hijos²⁴⁷.

Madeleine no había hablado con nadie de lo sucedido. Le resultaba difícil continuar ante la mirada incrédula de Abel. Jacques había obedecido a lo que había entendido como el deseo de Viviane. Había accedido a demostrarle que podía serle fiel de manera no egoísta a través de un nuevo matrimonio, con la condición de que su presencia lo siguiera acompañando. En la escala de prioridades, ella está en primer plano. Así lo fue antes de que se casara con Madeleine y así lo vuelve a dejar claro ante el fracaso de su proyecto de amor para Abel y Florence.

No obstante, Jacques se da cuenta del daño que le causa a Madeleine. Después él le pide perdón y le dice: “Me parece algunas veces que soy un monstruo”²⁴⁸. Pero ante la respuesta vacilante de Madeleine, él sigue dando rienda suelta a su obsesión y le confiesa el motivo de su estado irascible: “Desde hace tres días, no siento más su presencia. Cuando la llamo, la voz que me responde viene del fondo de mí mismo; lo reconozco. Antes, incluso cuando ella se callaba, ella estaba ahí, el silencio era lleno de ella. Y ahora...”²⁴⁹.

El tiempo en el que comenzó a sucederle eso coincide con la llegada de Abel. Madeleine se da cuenta de ello, por eso le pregunta si él no ha dudado. Él no puede reconocerlo en el momento. Pero, evidentemente, después de enterarse de la visita en la noche de Abel a su hijo y de fijarse en su actitud displicente y distante, la duda se ha instalado en su

247 PVA, 120-121.

248 PVA, 75.

249 PVA, 76.

interior. Pero es tal el grado de dependencia que ha creado con esa presencia que le parece insólito aceptarlo. Podría volverse loco si esa seguridad se difuminara²⁵⁰.

Jacques vive con una imagen errada de fidelidad a Viviane²⁵¹. Nunca ha podido aceptar verdaderamente que ella ha muerto y que él tenía que rehacer su vida. Sigue apegado a una fidelidad egoísta, volviendo la presencia de ella su posesión, su seguridad desde la que puede mantenerse tranquilo. Su segundo matrimonio es una farsa en el sentido de que no actuó libremente cuando decidió casarse con Madeleine, sino que lo hizo, precisamente, para seguir aferrado al pasado y responder a un tipo de chantaje. Jacques ha inventado una vida ficticia para resistir a la muerte.

No obstante, pronto le llega el tiempo de enfrentarse con la crudeza de su realidad. Cuando Viviane estaba viva, Jacques llegó a tener la intuición de que ella le ocultaba algo, pero nunca profundizó en ello; no quiso prestarle mucha atención. Ahora, después del comportamiento extraño de Abel –su actitud evasiva y casi hostil– empieza a hilar los hechos, especialmente aquellos sucedidos después de un viaje suyo a Inglaterra. Su duda crece a medida que se convence de que su mujer está muerta y que, por tanto, le puede hacer un juicio más severo:

JACQUES – Un día, más tarde, hice alusión a ese viaje a Inglaterra y me parece que ella se molestó.

ABEL – Comprendes que todo eso se deforma ahora en tu imaginación.

JACQUES – ¿Eso es todo lo que me respondes?

ABEL – ¿Puedo responder otra cosa?

JACQUES – ¡Por desgracia!

ABEL – Jacques, tú sabes bien que eso no es verdad. Ella jamás se habría rebajado hasta allá... no tienes derecho a dudar de ella.

JACQUES – Pero no, yo no sé nada. Esta mujer es solo polvo.

250 Cfr. PVA, 77.

251 Marcel explicó después que la relación entre Jacques y la presencia de Viviane era falsa porque es precaria y destructora: precaria porque puede interrumpirse y prácticamente desaparecer y destructora, al menos moralmente, porque ha reducido a Madeleine a ser una esclava de la obsesión de su marido. Cfr. MARCEL, G., "Remarques sur l'Iconoclaste", 494.

ABEL – ¡Jacques!

JACQUES – Ella no es más que polvo. No hay nada de ella que pueda venir a mí, nada que pueda alimentar mi vida. Nunca sabré más que aquello que encuentre yo mismo. Releer las cartas, compilar, coleccionar: un trabajo de archivista, ¿Qué? Eso es lo que me queda. Tú, naturalmente, no dirás nada; tú rol es difícil, lo admito. Y, además, lo que digas, ¿por qué habría de creerte? Incluso si tú confiesas, no sabría si es la verdad. Ella está muerta. Muerta. Y lo que es horrible, es que no te odio. Si tuviera deseos de eliminarte, eso sería algo que, al menos, podría hacer. Pero no. ¿Es porque, de todos modos, tú guardas un poco de ella? Y después... del momento que se muere para siempre... No busques comprender. ¡Bah!, esto no tiene sentido sino para mí²⁵².

Jacques, efectivamente, espera una confesión de una posible traición. Sus sospechas han crecido hasta el punto de que ha perdido la confianza en su amigo. Por eso le resultaría difícil creerle, a pesar de que él le dijera la verdad. Esto es así porque su fuente de verdad es y sigue siendo Viviane. Por eso, ante el reconocimiento de su muerte, se sabe perdido. Sus palabras son el resultado de la soledad que experimenta. La presencia que le sostenía en la vida se ha esfumado y, ahora, no le queda más que aceptar que de ella no hay sino polvo. Esa es su triste realidad.

Según esto, es tal la obsesión de Jacques que, una vez más, muestra que para él no valen ciertas personas sino en tanto le recuerdan a su amada. Esta necesidad de conservar a las personas que le recuerdan a Viviane se muestra, por ejemplo, en que, a pesar de las fuertes dudas de traición, prefiere no acabar con su amigo porque simplemente reconoce en él algo de su esposa fallecida. Abel, que tiene en frente de sí el desastre que ha dejado esa muerte en Jacques, teme ahora por su vida: “No, yo leo en ti: por primera vez tú crees en la muerte, y esta creencia te va a matar”²⁵³. Ve, de esta manera, el *suicidio existencial* que él está llevando a cabo. Esta expresión cambia el rumbo de la historia, pues Abel

252 PVA, 135-136.

253 PVA, 136.

comenzará a pensar más en su amigo que en él mismo²⁵⁴, lo que evitará que se descubran los sentimientos que compartían Abel y Viviane.

En este momento, Abel vive un cambio colosal. Se puede decir que en esa conversación él comprueba que estaba errado y ahora toma decisiones en contra de sus intenciones e ideas primeras. Efectivamente, cuando regresó a París, no le interesaba para nada su viejo amigo, a quien creía un traidor²⁵⁵, no solo por haber dejado a un lado a Viviane al casarse con Madeleine y estar esperando un hijo, sino, sobre todo, por desvalorizar el sacrificio que él había hecho. Al final del primer acto, le dice a su mamá:

ABEL – Me interesé por pensar en su amor –mamá, tú comprendes, no hablo de su cariño–, en su amor, sin rebelión. Observé a Jacques con la idea de encontrarlo perfectamente digno de ser amado, y lo logré. Jacques es guapo: por la primera vez me daba cuenta. Dominé suficientemente los impulsos egoístas de mi orgullo para reconocer en él todo lo que me faltaba: esa gracia natural, esa libertad de creer que una mujer no perdona jamás los defectos. Yo mismo, me vi tal como era y me parecía claro que Viviane no se rebajaría a amarme²⁵⁶.

Evidentemente Abel hizo un verdadero sacrificio para aceptar que la mujer que amaba estuviera con su mejor amigo. Si bien la raíz de su decisión fue su baja autoestima, trató, con buena intención, de trabajar sus sentimientos de tal modo que pudiera seguir siendo cercano a la pareja. Al final lo había logrado: había llegado a mentalizarse de que Jacques era más merecedor del amor de Viviane que él mismo. Pero, justamente, aquella imagen que se creó de su amigo fue lo que provocó su rechazo tajante a su matrimonio con Madeleine.

254 Marcel Belay explica que el cambio de Abel se debe también a una necesidad de reivindicación de la imagen de Viviane. *Cfr.* PVA, 181-182.

255 Marcel explica que Abel se otorgaba el derecho de juzgar sin conocer el orden del amor, donde, efectivamente, no tiene cabida un tercero. Además, la relación de amistad no era verdadera, pues estaba ligada a un contrato de conservación de la memoria de Viviane de una manera particular. Según Marcel, en el amor y en la amistad verdadera, son los seres, en la plenitud de su realidad personal, quienes están en relación. MARCEL, G., “Remarques sur l’Iconoclaste”, 496.

256 PVA, 47-48.

Mientras Viviane vivió, Jacques cumplió a cabalidad con la imagen que de él se había creado Abel; pero, cuando ella muere, todo cambia. No obstante, lo que no sabe Abel es que, efectivamente, esa fidelidad egoísta que lo llevó a viajar a la deriva y buscar un lugar para morir en vida después de la tragedia de su amada, es compartida por ambos. Antes que Abel descubriera la verdad de su amigo a través de Madeleine, los dos vivían, sin saberlo, en función de la fallecida, sumidos en una adoración que se acerca mucho a la que Aline siente por su hijo en *La capilla ardiente*.

En efecto, Rusia, de donde venía Abel, es descrita por él como “la sola tierra que enseña a morir”²⁵⁷. Su mamá deja saber que esa tierra le había hecho mucho mal, pues tenía allá constantes pesadillas. Pero eso es justamente lo que él buscaba. Cuando se fue para allá quería desaparecer. Ante esas palabras, la señora Renaudier denuncia que, cuando su hijo descubrió toda la verdad en casa de Jacques, regresaría a Rusia para suicidarse: “En el fondo tú no piensas sino en la muerte: eso no es un comienzo, es un suicidio”²⁵⁸. Abel había anunciado su retorno a Rusia al sentirse un miserable después de mentirle a Jacques para tranquilizarlo. En él se mezclan el horror que siente por la mentira que acaba de decirle a su amigo²⁵⁹ y el derrumbamiento, tanto de las creencias que había tenido hasta el momento, como de la imagen de Viviane que tanto había adorado²⁶⁰.

Florence fue quien le hizo caer en la cuenta de cuan equivocado estaba sobre Viviane. Al final de una conversación tensa, ella termina por mostrarle una carta de su hermana que había encontrado de la época en la que Jacques había tenido que viajar a Inglaterra. En ella, la difunta le confesaba su amor escondido. Un amor que le había hecho escribir varias cartas románticas que después destruyó, pues estaba llena de miedo de su reacción cuando él supiera de sus sentimientos²⁶¹. Estas

257 PVA, 146.

258 PVA, 146.

259 *Cfr.* PVA, 145.

260 *Cfr.* PVA, 152.

261 *Cfr.* PVA, 109-110.

revelaciones descolocaron a Abel, desmontando las seguridades con base en las cuales había actuado desde hacía ya un buen tiempo.

Abel no reconoce a la mujer que Florence le ha mostrado. Él había creído ver en Viviane el gran amor que sentía por Jacques. Pero, según la carta, esa mujer solo existía en su mente²⁶². Tal revelación fue una interpelación directa a sus inseguridades. Fue difícil para él imaginar que la mujer que había idealizado durante bastante tiempo, creyéndola ajena, se había fijado en él, quien tenía aquellos defectos que consideraba imperdonables. Por esta razón Abel vio derrumbar muchos de sus prejuicios. Era él mismo quien se había puesto las barreras, volviéndose incapaz de ver la realidad. Sin embargo, y no siendo pequeña la crisis provocada por Florence con esa carta, Madeleine termina por hacerle ver a Abel que, incluso, todos sus juicios respecto a su amigo por causa de su segundo matrimonio estaban errados. En efecto, Jacques no había dejado a un lado a Viviane para casarse con Madeleine; había sido, de hecho, todo lo contrario. Él, al darse cuenta de la dependencia de Jacques de su mujer fallecida, le dice a Madeleine: “¿Qué he hecho?”²⁶³. Esa expresión resume la captación del error en el que estaba.

Todo este proceso de descubrimiento de la verdad es vivido por Abel como una *muerte existencial*. Le dice a Madeleine: “Y ahora estas revelaciones. Si verdaderamente morir es renacer y despertarse, esto debe ser algo muy parecido. El orden que mi pensamiento había creído obtener es inestable y terrible, pero al menos estaba en mí y yo lo dominaba. El mundo es otro, y yo no me conozco más”²⁶⁴. Abel se ha visto, entonces, forzado a admitir que se había equivocado, aunque ese reconocimiento conlleve morir en vida. Ahora ve la opción de renacer.

Como se ha explicado, él decide renacer cuando ve su imagen en Jacques, cuando le descubre destrozado y perdido por la falta de la presencia de Viviane. Debido a que Abel nunca estuvo movido por una

262 Pierre Colin interpretó la experiencia de Abel como una fidelidad a una imagen subjetiva. Por la importancia que tiene el sentimiento para él, Colin habla de una inmortalidad subjetiva. *Cfr.* EC, 80.

263 PVA, 121.

264 PVA, 124.

mala intención, él aceptó acceder a las peticiones de Madeleine²⁶⁵. Ella, en efecto, le pide salvar a su marido. No le interesa que él ponga esa presencia primero que a ella; antes bien, está agradecida porque Viviane fue la que los unió. Madeleine reconoce que esa presencia es la vida de él²⁶⁶. Abel, viendo tal situación, tranquiliza a Jacques contándole una historia falsa sobre un diálogo suyo con Viviane en el que ella supuestamente compartió con él su visión de la muerte:

JACQUES – ¿Por qué decirme esto ahora?

ABEL – Para explicarte esas tristezas sin causa de las que tú hablas. (*Un silencio*). Ella me dijo más o menos esto: ‘Sí, estoy segura que moriré pronto... algunas veces no sentí frente a la muerte más que una especie de extrañeza, de religiosa curiosidad’.

JACQUES – ¿Qué quería decir?

ABEL – ‘En otros momentos pensé que morir es, quizás, no saber más, devenir una cosa, y que nosotros tendríamos la terrible satisfacción de reconocer que todo es una ilusión. Pero me llega también el deseo de orar perdidamente y tengo, entonces, el sentimiento de que mis oraciones hacen nacer en mí una vida nueva que quizás persistirá’.

JACQUES, *con una viva emoción* – ¿Ella te dijo eso? ¿Ella oraba? ¿Ella creía ya en la virtud soberana de la oración?

ABEL – ¿Por qué ‘ya’?

JACQUES – No prestes atención.

ABEL – Explícame...

JACQUES – Un día quizás.

ABEL, *alentado* – ‘Alguna vez, ella añadió, y esto te parecerá seguramente supersticioso, alguna vez pensé que otros al orar por mí podrían... como atizar esa vida nueva’. (Él mira *ansiosamente a Jacques que no se mueve*). ‘Incluso cuando yo no estaré aquí, me parece que aquellos que me han amado podrán hacer alguna cosa por mí y yo también por ellos, por una suerte de intercambio místico...’²⁶⁷.

265 El cambio de Abel es interpretado también como una toma de conciencia del amor, tanto en el momento en que descubrió la carta de Viviane como cuando ve la fidelidad y el sacrificio de Madeleine por su marido. *Cfr.* MAYO, V., *El conflicto...*, 116-117.

266 *Cfr.* PVA, 124.

267 PVA, 141.

Las palabras que Abel puso en boca de Viviane tenían el único objetivo de legitimar y confirmar la experiencia de la presencia que Jacques había sentido. Abel, hábilmente, pronuncia un pequeño discurso que cumple con el fin de salvarlo, pero sin delatar a Madeleine. Para ello presenta a Viviane como una mujer que, consciente de su porvenir, había logrado, a través de la oración, ver en la muerte no el fin de una cosa, sino una oportunidad de perennidad; lo que le permitiría un intercambio místico con los seres amados. En últimas, Abel muestra a Viviane como una profetisa de lo que le sucedería a Jacques más adelante; así, el deseo de Madeleine estaba cumplido.

Este paso que dio Abel puede ser interpretado como una apertura al sufrimiento de su amigo y como un acto solidario con él, pues refleja el cambio que tuvo después de ver derrumbar sus creencias. Por esto, él se sintió miserable, y sus convicciones sobre la fidelidad fueron resquebrajadas. Ahora se cuestiona si su fidelidad no era una idolatría²⁶⁸. Esa toma de conciencia le permite saber que su amigo está en la misma condición en la que él estaba.

Todo esto hace parte de su proceso de renacimiento, un proceso que, de hecho, no es sencillo: es necesario conocerse bien para poder hacerlo. Y en ese conocerse bien, es fácil recaer en la negación de la realidad. Abel no quería, por ejemplo, reconocer que su amigo y su mamá tenían razón al ver que a él le hacía falta sentirse amado para salir de esa enfermedad que es el culto que le rinde a Viviane²⁶⁹.

Para poder dar el siguiente paso en su camino de renovación, Abel necesitó de otro encuentro con su amigo y este ocurrió cuando Jacques lo buscó para preguntarle en detalle por las palabras que Viviane le había dicho. Ahora bien, por primera vez, él le abre el corazón y le deja ver por sí mismo la dependencia que tiene respecto a la difunta:

268 Cfr. PVA, 147. La mejor manera de darse cuenta de que esa fidelidad se había distorsionado en una idolatría es que esa presencia no es vivificante, “sino que es el símbolo mismo de la negación de la vida”; MAYO, V., *El conflicto...*, 115.

269 Cfr. PVA, 155.

JACQUES – Estamos totalmente en la obscuridad... No puedo explicarte exactamente lo que sucedió. Esas son de las cosas de las que no tengo derecho a hablar con nadie.

ABEL – Sí, Jacques.

JACQUES – Pero, en fin, hay momentos en los que me parece que todo esto es sólido y que no me queda ninguna duda. Pero hay otros en los que todo se desmorona terriblemente y es cuando yo preferiría que se acabara. O bien yo me reúno con ella, o bien... no queda nada más de ella. ¡Oh! Evidentemente, todo esto no se puede ver.²⁷⁰

Ante estas palabras, Abel se siente incapaz de seguir con su mentira y le confiesa que él no puede asegurarle que ella hubiera pronunciado las frases que él le había dicho. En ese momento, Jacques se da cuenta de que había sido Madeleine quien lo había traicionado, contándole sus intimidades a Abel, de donde había surgido el complot del que estaba siendo víctima. Jacques se derrumba y Abel ve en frente suyo lo que él hubiera sido si hubiese seguido con su culto enfermizo. A partir de ahí intenta hacer participar a su amigo de la nueva comprensión de la fidelidad a la que ha llegado, donde la apertura y la disponibilidad tienen cabida, donde la presencia del ser amado fallecido es liberadora y no obturadora:

ABEL – En este momento, Jacques, soy yo mismo quien te habla y no hay nada en mí más allá de mis palabras. Tú ves, en el fin de este día tormentoso, diría que se me quitaron todas esas obsesiones... por un instante bendecido. La piedad ha hecho ese milagro. Todo eso regresará, ¡por desgracia! Pero yo te hablo desde el fondo de mi alma, y como si ella nos escuchase: quizás ella nos escucha. Yo te juro que ella te hubiera perdonado... que ella te perdona, ya que en algún sentido ella está aquí.

JACQUES, *amargamente* – ¡En nuestro pensamiento!...

ABEL, *fuertemente* – No, Jacques, no solamente como una idea.

JACQUES – ¿Es ella quien me ha hablado?

ABEL – Nosotros no la hemos comprendido, ni tú ni yo, y es probable que ella también hubiera abusado de sí misma.

270 PVA, 161-162.

JACQUES – No hay nada... fantasmas en la noche: esto es lo que somos.

ABEL – Eso no es verdad pues nosotros sufrimos.

[...]

JACQUES – ¡Nada más que palabras!

ABEL – Quizás no es sino a precio de esos extravíos como el alma se encuentra.

JACQUES – ¡El alma!

ABEL – El alma viva, el alma eterna.

JACQUES – ¿Viviane me ha hablado?

ABEL – Hemos caminado en las tinieblas, pero, por unos segundos, este pasado de errores y sufrimientos me aparece en una luz que no puede engañar. De toda esta confusión diría que un orden surge...

¡Oh! No es una lección, es una armonía.

JACQUES – No puede haber reposo para mí si no estoy seguro que ella me escucha.

ABEL, *fuertemente* – No, Jacques, incluso si es verdad, incluso si ella te habló, no es en esa reunión precaria, en ese diálogo azaroso donde tú pondrás las seguridades de las cuales tu corazón está ávido.

JACQUES, *con pasión* – Ver, entender, tocar...

ABEL – Tentación de la cual lo más puro de ti no está exento. ¡Bah! Tú no te satisfarás mucho tiempo en un mundo donde el misterio hubiera desaparecido. El hombre está hecho así.

JACQUES – ¿Qué sabes tú del hombre?

ABEL – Créeme: el conocimiento exilia al infinito todo lo que cree abrazar. Quizá el misterio es el único que reúne. Sin el misterio, la vida sería irrespirable... (*Se voltea hacia Madeleine que está sentada sin moverse con la mirada perdida*). Y después, mira, no tenemos el derecho... no, no, no tenemos el derecho²⁷¹.

271 PVA, 165-168. Las preguntas constantes de Jacques buscando saber si verdaderamente Viviane le había hablado, unidas a su concepción de la presencia como una posesión, reflejan que la inmortalidad para él solo era posible desde un punto de vista que supone una verificación empírica. Según Colin, Jacques seguía comprendiendo la inmortalidad desde un punto de vista objetivo y problemático. Sus experiencias con Viviane tienen que ser constantes para poder seguir creyendo en ella, sino duda y cae en la angustia que se evidencia en este extracto del acto IV. Cfr. EC, 79.

Finalmente, Abel, encontrándose frente a las consecuencias indeseables que el culto a Viviane le había provocado a Jacques²⁷², da testimonio de la intersubjetividad y del misterio como ese paso clave al renacer deseado. Atestigua haber encontrado una luz para interpretar todo lo que ha pasado²⁷³. Esa luz le viene de un orden armónico donde el misterio es esencial para que la vida no se vuelva vacía. La muerte es una fuente de ese misterio y los seres queridos una prueba de su importancia. Esa apertura le permite sentir la presencia de Viviane desde la libertad. Al fin comprendió que no podía seguir su vida fundamentándola en quien ya participa de su existencia desde otro orden. La intersubjetividad se da únicamente desde la libertad y la presencia no puede ser una posesión; con todo esto claro, intenta ayudar a su amigo. Abel termina, entonces, por buscar salvar el matrimonio que otrora rechazó.

Lo insondable

La familia Lechevallier se encuentra sumergida en una gran incertidumbre porque Maurice, hermano de Robert y Gustave, ha desaparecido y posiblemente esté muerto. Las escenas se desarrollan en casa de Robert, quien vive con su mujer Edith y sus hijos. Allí se reúne inicialmente Edith con Georgette, esposa de Maurice para hablar sobre lo que ha producido la guerra en la vida de sus maridos. Georgette tiene la esperanza de tener noticias de Maurice con la llegada de Robert, pero no encuentra ni en él ni en la familia una respuesta satisfactoria.

272 Marcel Belay hace énfasis en la compasión de Abel por su amigo, afirmando que esta compasión primó en él por encima de su interés en serle fiel a Viviane. Este paso lo dio cuando volvió a sentir a Jacques como *tú* y la intersubjetividad entre ambos se restableció. En ese momento comprendió que no podía decirle la verdad porque él no la resistiría. *Cfr.* PVA, 183-186. A propósito, Marcel dice que al encontrar al comandante Piercy en 1910 tomó conciencia del valor del *tú* y del papel de la tercera persona en una relación diádica. *Cfr.* PVA, V.

273 Marcel aclara que esta luz no proviene de la afirmación de un más allá ni de una vida eterna, sino, simplemente, del valor del misterio en la vida. *Cfr.* MARCEL, G., “Remarques sur l’Iconoclaste”, 494-495.

Edith está en un proceso de adaptación con su esposo Robert, pues ambos notan que han cambiado desde que él estuvo prisionero en la guerra. A su casa llega Mme. Lechevallier, madre de Robert, con Gustave, su hermano. En la conversación en la que se rememora a Maurice, surge una tensión entre Robert y su madre debido a la dureza y crudeza con la que él se refiere a su hermano caído en desgracia. La actitud de Robert hace, incluso, que su mujer Edith desistiera de mostrarle las cartas que Maurice le escribió para informarle de su situación mientras estaba en el servicio militar. Maurice había estado pendiente de Edith mientras Robert estaba prisionero.

A la casa llega el padre Séveilhac, quien conoció de cerca a Maurice en el ejército. En los últimos años, él se había acercado más a la religión. La presencia del padre incomoda a Robert, quien prefiere dejar sola a su mujer con el sacerdote. Allí se desarrolla una conversación a modo de confesión donde, bajo los fuertes reparos del padre, se refleja la unión especial que existía entre Edith y Maurice. La obra encuentra su argumento esencial en este diálogo, donde surgen temas como la religión, los muertos, el amor y la fidelidad. El final inacabado se desarrolla cuando el padre decide irse muy conmovido por las confesiones de Edith, mientras ella continúa hablando con su esposo.

Análisis

Lo insondable es una pieza inacabada que fue escrita en marzo de 1919 y que fue incluida en la obra *Présence et immortalité*, publicada en 1959. La guerra tiene una gran importancia en esta historia, pues ella ha separado los seres amados y funda el gran temor del alejamiento definitivo que sobreviene con la muerte. La muerte es, por lo mismo, la máxima amenaza del conflicto bélico, como en el caso preciso de Georgette, quien teme la noticia del fallecimiento de su esposo.

Teniendo en cuenta lo anterior, se pueden distinguir en esta pieza diferentes maneras de tratar la muerte: como *separación de los seres queridos*, como *presencia del ser amado fallecido* y como *máxima amenaza*

de la guerra. Las dos primeras son las consecuencias que esta suscita cuando llega a la vida de una familia, mientras que la última está ligada a los efectos producidos cuando la muerte se vuelve inminente.

Comenzando por la muerte como *separación de los seres queridos*, esta se puede observar en varias intervenciones de los personajes, así como también en la situación general de Georgette y Mme. Lechevallier, la madre de Robert. Por ejemplo, Georgette, quien está sumida en una profunda angustia por la posibilidad del alejamiento absoluto de su esposo, trata de conseguir de Robert noticias de Maurice; le dice a su concuñada: “Si mi pobre Maurice volviera... ¿Qué dice Robert? ¿Él cree que se puede aún esperar? Dímelo sinceramente, ¡para qué mentir!”²⁷⁴.

Georgette pide a Edith noticias, no importa cuáles. Quiere saber si la muerte le ha sobrevenido a su esposo o si puede seguir esperándole. Al no poder encontrar una respuesta contundente, sufre y entra en crisis porque detecta que se le está ocultando algo que sería lo peor. En ella se refleja la angustia de la separación, pero también la incertidumbre del no saber lo que ha acontecido. Para Edith es mejor no saber algunas cosas. Por eso le ha ocultado a Georgette que hay heridos en la compañía de Maurice y que lo más probable es que él haya muerto. Para Robert, por el contrario, la mayor tortura es quedarse esperándole cuando todo apunta a que no hay razones para seguir haciéndolo; en ese sentido, para él: “La verdad tranquiliza a la larga”²⁷⁵.

Robert considera que es un hecho que su hermano ha muerto, ya que el armisticio ha sido firmado y él no ha regresado. Por otra parte, a su madre, a Georgette y a Gustave les parece que, al no haber un testimonio definitivo de tal suceso indeseable, no hay por qué abandonar la esperanza. Debido a eso, Mme. Lechevallier acusa a Robert de inhumano y le echa en cara la preocupación y temor que tenía Maurice por su vida cuando él se encontraba prisionero:

Mme. LECHEVALLIER – Y cuando él supo que estabas con represalias, ¿recuerdas su carta, Edith? “Esos bandidos, quiero matarlos,

274 PI, 199.

275 PI, 209.

matarlos...”. Él tenía miedo de que tú no regresaras. Yo no sé qué habría hecho él si tú hubieras muerto allá²⁷⁶.

Robert representa la facilidad para aceptar la muerte. Maurice, por el contrario, representa el rechazo de esta y la perseverancia en la esperanza²⁷⁷. El desaparecido es presentado como alguien más dado a la familia y sensible a la separación de los seres queridos: “En el momento de la muerte de su bebé, no dudó en decir que él sintió más tristeza que Georgette²⁷⁸”, dice Mme. Lechevallier. Robert, por el contrario, es tildado de desalmado y tirano. Para Mme. Lechevallier el que Robert acepte tan fácilmente la expiración de su hermano es prueba del poco aprecio que le tenía.

Pasando a la muerte como *máxima amenaza de la guerra*, su manifestación tiene lugar, especialmente, en las palabras que Robert destina a Lise, Francine y Georgette, todas ellas esposas de excombatientes en la guerra:

ROBERT – Me pregunto cómo han vivido ustedes. Algunos nos decían llegando al campo: “Son ellas a las que más hay que compadecer”.

LISE – Es verdad²⁷⁹.

Robert quiere expresar su solidaridad con ellas, que se despiden de sus esposos sin saber si volverán o no. Le parece difícil imaginar sus posiciones ante tal situación, porque cada regreso de sus seres queridos a la gesta bélica significa la posibilidad de perderlos y nunca más verlos, significa que la muerte se hace más posible que nunca. Georgette lo sabe muy bien, porque esa es la experiencia por la cual está pasando.

Una vez que ese temor de perder al ser querido se ha cumplido con la muerte, como en el caso de Maurice, la obra da paso a la experiencia de la presencia. La muerte como *presencia del ser amado* es el argumento

276 PI, 212-213.

277 Davy describe a Robert como un hombre nervioso e irritable que no se considera un héroe por haber estado en la guerra. En cuando a Maurice, quien tenía aspecto débil, evasivo y doliente, recalca su cambio de apariencia después de estar en combate. Cfr. DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant*, 133-134.

278 PI, 220. Maurice y Georgette habían perdido un bebé tiempo atrás.

279 PI, 205.

principal de la obra, que aparece en la conversación entre Edith y el padre Séveilhac. En este diálogo se encuentra el culmen de la trama. La muerte, en la experiencia de Edith, está revestida de un contraste: si bien es el alejamiento del ser querido, pues ella sufre por la muerte de Maurice, es también la manifestación de su presencia.

La presencia después de la muerte fue la razón por la que esta obra inconclusa aparece en el libro *Présence et immortalité*. Las palabras que Edith dirige al religioso tratan de corroborar si su sentimiento por Maurice era correspondido. Le interroga, buscando conocer lo que su cuñado pensaba sobre ella antes de desaparecer. Pero el padre se rehúsa a responder, porque encuentra en esa petición un comportamiento concupiscente reprochable. No obstante, esto poco le interesa a ella, pues lo que quiere saber es si Maurice la amaba, no si la deseaba:

PADRE séveilhac – Yo digo: admitiendo que... no tiene cómo saberlo; usted debe ser la primera en prohibirse pensar así. Él ha sentido por usted un afecto fraternal, él le dio pruebas de ello.

EDITH – Usted no comprende: no se trata de saber si él sintió por mí lo que usted llama un sentimiento culpable. Se trata de saber simplemente si él me ha amado. Señor padre, piense que es de un muerto de quien hablamos y que no puede haber nada de impuro en lo que él me inspira.

ADAD séveilhac, *con tristeza* – Usted lo cree, pero yo, yo no estoy seguro. No se habla más que de los vivos, y es sobre el vivo sobre quien usted me interroga. Se ora por los muertos, que es otra cosa.

EDITH – No puedo decir hasta qué punto sus palabras me paralizan... Esa oración a la cual usted me invita exilia al infinito a los muertos. Ella pone entre ellos y nosotros, más que al espacio, a Dios mismo. No se puede orar sino por quienes están verdaderamente ausentes... ¡pero no puede pretenderse que la muerte sea una ausencia! Hay momentos, señor padre, dónde él está inmensamente más presente de lo que él estuvo en vida. No hay entre él y yo ese horrible temor de pensar impuramente el uno en el otro; no está más la imagen odiosa de los terceros... no hay más terceros. No arroje sobre mí esas miradas severas,

señor padre, yo veo bastante claro que usted no ha entendido. Y, sin embargo, usted debiera recordar, debiera comprender²⁸⁰.

Edith necesita comprobar que la experiencia de presencia de Maurice tiene una explicación en el posible amor que él sentía por ella. De esta manera, podría fundamentar su vivencia en la reciprocidad. No está de acuerdo con el padre en considerar un sentimiento culpable lo que hay entre ambos, pues su experiencia está en otro nivel. La mejor muestra de ello es que los terceros ya han dejado de incidir en su relación. Los terceros son Robert y Georgette, quienes representan las obligaciones morales y sociales de Edith y Maurice. Con la muerte, para Edith, estas obligaciones desaparecen y solo queda el amor.

El amor es el que sobrevive a la muerte en la presencia. En ese amor no cabe lo impuro, pues, de hecho, para ella, es lo más puro. No hay, entonces, una relación directa entre la concupiscencia y el amor. Lo que ella experimenta por Maurice está más allá del deseo y se establece en lo “insondable” que hay en el ser humano. Se instaura así una comunión en la que la muerte, en lugar de ser una amenaza, se convierte en su confirmación. Esa comunión, esa presencia que siente Edith, sobrepasa el simple agradecimiento por la solidaridad que Maurice mostró hacia ella mientras Robert se encontraba prisionero. Lo que ella siente por él es amor, y un amor que desea ser confirmado en las palabras del padre para cesar el sufrimiento que causa la ignorancia de los sentimientos que él sentía antes de desaparecer.

La mejor evidencia del tipo de sentimiento de Edith se encuentra en el contraste que ella hace entre la presencia de Maurice y la lejanía de su esposo Robert:

EDITH, *con una voz sorda* – Ese sentimiento de ausencia que un muerto querido no podría levantar en nosotros, yo lo siento por mi marido con una terrible intensidad... Él está siempre lejos –y no es bastante decir, porque el espacio mismo no separa a quienes se adoran. Él no está conmigo, nosotros no estamos juntos; nosotros estamos... no sé cómo explicarlo... como unos objetos ubicados el uno cerca del otro,

280 PI, 224-225.

exteriores el uno respecto del otro por siempre. Y, sin embargo, si él pudiese saber cuán apasionadamente deseo que hubiera sido de otro modo²⁸¹.

La presencia para Edith no está sujeta al estar físico, al estar al lado o el estar cerca. La ubicación espacial es irrelevante en este caso. Robert, aunque regresó a su casa sano y salvo de la guerra, suceso esperado por Edith, no pudo estar presente más que físicamente ante ella. Con Maurice, por el contrario, había creado ya una comunión que se reafirmó con su desaparición. Aquí se ve el vínculo de la presencia y la comunión. A pesar de estar lejos, de no saber nada de él, incluso, aunque hubiera muerto, su presencia sigue estando junto a Edith, confirmando el amor que ella siente por él.

Para Edith es inconcebible pensar que la muerte es una ausencia total; es, al contrario, la prueba definitiva del amor que se manifiesta a través de la presencia. En este mismo sentido, los muertos no pueden ser considerados como desvanecidos o exiliados al infinito. Por eso, ella está en contra de la postura del padre, que le sugiere eso cuando habla de la oración. Él, en efecto, cree que los muertos han desaparecido absolutamente. Por eso, le reprocha a ella que se haya obsesionado con un sentimiento que no puede obtener ninguna respuesta exterior. Edith, entonces, le responde:

EDITH – Yo le diría solamente esto, padre. Usted me dice que nada exterior me puede responder. Yo no sé qué entiende usted por ello. O quizás sí, creo comprender (*con sollozos en la voz*). En el fondo para usted, los muertos no están más ahí: usted no piensa de manera diferente a los que no creen. Sea cual sea la existencia gloriosa e imposible de imaginar que usted les atribuye... para usted ya no son vivientes. Pero para mí... los verdaderos muertos, los únicos muertos son aquellos a quienes no amamos²⁸².

Edith hace una afirmación sobre los muertos que estará presente durante toda la obra de Gabriel Marcel: “Los únicos muertos son aquellos

281 PI, 226.

282 PI, 228.

a quienes no amamos”. Como se ha visto, la muerte, para ella, no es el final absoluto del ser amado. Pensar así sería estar en consonancia con los no creyentes; lo cual es una crítica acérrima contra el padre. Tampoco le convence el pensarlos como seres lejanos, dignos únicamente de oración, porque entiende que se esconde ahí la misma idea de desaparición absoluta o, al menos, una idea de existencia imposible de concebir. Para Edith hay algo cierto: a través del amor se puede llegar a la conclusión de que la muerte no es el punto final ni la destrucción absoluta. No se atreve a decir nada más, excepto que la presencia de Maurice ha estado con ella. Es la única intuición que se puede tener debido a la propia condición terrenal.

La posición de Edith provoca que el padre califique sus palabras como no cristianas. Esto desemboca en una confrontación sobre las concepciones que cada uno tiene de la religión:

EDITH – La religión que usted me opone no es más que moral. Y esta moral, usted me perdonará, pero todo mi ser la repudia. La única religión que puede contar para mí es la que nos introduce en otro mundo, donde las miserables barreras que separan a los seres de carne se desvanecen en el amor y la caridad. Sí, él y yo, estamos íntimamente unidos; sí, yo lo siento conmigo –siempre más cerca de mí. Y me indigna la idea que esto pueda ser considerado como culpable, porque así es la vida, y todo el resto a mis ojos no es más que...

PADRE séveilhac – El resto, eso que usted llama el resto, es la prueba. Cualesquiera que sean los vínculos que unen a los seres en la otra vida... para nosotros que estamos comprometidos aún en la lucha, el peligro es mortal de querer conocer desde hoy esa feliz promesa (*confianza*) y todas las supersticiones acechan.

EDITH – No puedo pensar como usted. No proclame el dogma para fulminarme, señor padre... Usted habla de prueba, de elección, de peligro. ¿Es, entonces, por las estrechas taquillas de un concurso como se accede al cielo? ¿Verdaderamente esto vale la pena? La fe, a la que inútilmente usted apeló hace un momento, la fe incoercible y tenaz, la rechazo desde el fondo de mi alma. Si basta con merecer, si es merecer lo que cuenta, ¡bueno! Entonces nuestro pobre profesor de Chavançon tiene razón... no vale la pena creer en Dios.

PADRE SÉVEILHAC – No siente usted, señora Edith, la inmoralidad monstruosa de...

EDITH – Usted me habla de superstición, me acusa de inmoralidad... Estoy absolutamente segura de que usted no me comprende. Y, sin embargo, usted que ha visto morir a tantos entre sus brazos... ¿Cómo su pensamiento no se siente comprometido a seguir sus rastros más allá de lo que podemos ver y entender?... ¿Cómo se resigna usted...?

ADAD SÉVEILHAC – Tengo fe en el Dios de la misericordia que ha recibido esas almas para salvarlas.

EDITH – Es suficiente con haber transmitido... ese depósito y en ese trabajo cumplido usted ya no está más interesado. Cuando esos agonizantes han dado su último suspiro, le queda a usted no sé qué satisfacción de funcionario concienzudo que se frota las manos; su día ha terminado, delante de los papeles amontonados... pero vivir con ellos, sacar de ellos la inspiración que reconforta y que sostiene, esto, usted dice, es superstición, es... (*Estalla en lágrimas*)²⁸³.

Para el padre la religión no se puede desligar de la moral, que está siendo pisoteada por Edith en el amor que siente por su cuñado. Sin embargo, para ella, la sinceridad de su sentimiento la purifica de cualquier atentado contra tal moral. Ella le da a ese sentir una importancia tal que se convierte en el criterio a través del cual lee e interpreta la religión. Si el Dios en el que se cree no es aquel que aminora las distancias entre las personas, posibilitando que surja una plena comunión, entonces no vale la pena creer; la fe se convierte en un depósito a transmitir, en un cúmulo de afirmaciones vacías que no tienen asidero en la experiencia. Esto es lo que le parece a Edith que hace el padre: sus palabras no están encarnadas, sino que son puros enunciados abstractos que él no vive. La mejor muestra de ello es que en su discurso cree en un Dios que salva almas, pero en su vivencia considera la muerte como la desaparición absoluta. El acompañar a los moribundos lo ha vuelto insensible a la presencia; él es un funcionario de su religión.

Al final, el padre Séveilhac deja a un lado sus preocupaciones morales, se calma y se interesa por la experiencia de Edith; le pregunta

283 PI, 229-230.

si ha tenido algún tipo de comunicación con su cuñado, a lo que ella responde:

EDITH – Cuando pienso en él, de cierta forma –con ternura, con recogimiento– se agita en mí como una vida más rica, más profunda, en la cual sé que él participa. Esta vida no es mía, tampoco es de él: es de nosotros dos²⁸⁴.

En esta frase de Edith, Gabriel Marcel reúne y sintetiza lo que sería su método de reflexión segunda. A través del recogimiento es como se puede acceder al ámbito de la participación, donde el *yo* y el *tú* se convierten en un *nosotros*. Allí prima la comunión, pues la separación no existe más. El recogimiento, por lo tanto, no es un solipsismo o un intimismo, sino que es una apertura a la presencia del otro. En esa vida más rica, que se devela a través del amor auténtico, no hay una fusión sino una participación. En tanto ser amante y amado, Edith siente que participa en el mismo orden que Maurice: una participación que se confirma con la muerte.

El muerto de mañana

En el otoño de 1916, en plena Primera Guerra Mundial, Jeanne está cansada de esperar el regreso de su esposo Noël, quien es capitán en el ejército. Ha decidido hacer el duelo por su muerte, pues considera que esta es inminente. A pesar de estar rodeada de los familiares de su marido –sus hermanos, Monique y Antoine, y su madre, la Sra. Framont– quienes no comparten su fatalismo, ella está convencida de que Noël no regresará. Jeanne se siente identificada con Antoine, pues se quedó viudo siendo joven. No obstante, él es quien le advierte de la enfermedad que la posee al dar por muerto a quien aún no lo está. Repentinamente, Noël, tras haber conseguido un permiso, llega a la casa sorprendiendo a toda la familia.

284 PI, 231.

En la mañana siguiente, Noël habla con su madre y con su hermano de la decepción que se ha llevado con el recibimiento de Jeanne, quien lo ha rechazado íntimamente la noche anterior. Sus preocupaciones las funda en las visitas del padre Rouchette. Por ello, prohíbe rotundamente a Monique y a su madre que reciban al sacerdote junto a su esposa, pues quiere que ella esté lejos de él. Así pues, Monique amonesta a Jeanne por su comportamiento y ambas tienen una fuerte discusión. Antoine por su parte, habiendo regresado del trabajo indispuesto, confronta de nuevo a Jeanne por los conflictos que ha provocado. Después, Noël recibe una invitación a cenar de Rosine de Morçay, una antigua enamorada de él. Jeanne, sabiéndolo, intenta evitar que él acepte la invitación. Noël, ante tal situación, le dice que de todas maneras irá y que solo depende de ella si él le presta o no atención a Rosine.

Algunos días más tarde, Noël juega con el pequeño André y tras ver que no sabe dónde están los artículos personales de sus hijos, se percata de que Antoine se ha convertido en más padre para ellos que él mismo. Antoine expresa su desagrado por la visita de Rosine y justo entonces Noël le recrimina porque ha visto que su hermano ha ido ocupando su lugar, como si él ya hubiera muerto. Comprende que esa es la razón por la que Antoine no se ha querido volver a casar, aun teniendo una pretendiente. Así pues, Antoine toma conciencia de lo que ha provocado en su hermano su cercanía con Jeanne y habla con ella para hacerle caer en la cuenta de lo que han hecho con Noël. Destrozada, Jeanne pide perdón a su esposo, pero él ya se considera un muerto en vida.

Análisis

Esta obra fue escrita en diciembre del año 1919 y refleja las preocupaciones que provocó la guerra a Gabriel Marcel. Igualmente, da cuenta de su transición entre el pensamiento abstracto y el pensamiento concreto. Como el mismo título lo anuncia, la obra gira en torno a una muerte, pero la característica de esta muerte es que aún no ha pasado, es anticipada y es abstracta. A partir de este hecho, se desencadena toda la

problemática de la historia. Al igual que en *Lo insondable*, se puede encontrar aquí el sentido de la muerte como *máxima amenaza de la guerra*. También se descubre que la muerte es particularmente utilizada en esta pieza como *un crimen existencial*.

Empezando por la muerte *como máxima amenaza de la guerra*, esta se encuentra en el gran temor de Jeanne de que su esposo no regrese. Ella es una mujer que, tras la incertidumbre que le produce la situación de su marido, decidió esperar lo peor. Sus acciones reflejan una gran incapacidad para esperar y una debilidad suprema frente a la peor posibilidad que suscita el conflicto bélico: la muerte. La única vía que vio ante la zozobra en la que está, es dar por hecho que su marido no volverá nunca. Ella está convencida de que la guerra no terminará o que, por lo menos, no lo hará sin haberle arrebatado antes a su gran amor. Por ello, Jeanne ha decidido quemar las cartas que Noël le enviaba²⁸⁵. A pesar de que para Monique esa es una muestra de valentía, porque ella no sería capaz de hacerlo, para Jeanne es una manera de expresar su debilidad y su incapacidad de mantener los recuerdos de un muerto. La idea del fallecimiento indubitable de su esposo y la visión de sí misma como un ser frágil, le hacen tomar la decisión de comenzar a prepararse para tal hecho. Por esa razón se niega a creer que Noël pueda regresar a casa. Es más, aunque él obtuviera uno de los permisos que se conceden en la armada, esa no sería sino una tregua, porque tendría que regresar al campo de batalla, lo que significa que, tarde o temprano, morirá.

Esta manera de pensar está íntimamente ligada a su noción del tiempo y de la felicidad. Para ella, el tiempo está cerrado a las posibilidades del futuro y encerrado en la idea de la muerte inminente de su esposo. No hay cabida para la esperanza. De este modo, el presente queda enclaustrado y clausurado por la incertidumbre y la angustia del mañana²⁸⁶. Esa es la razón por la que no puede alegrarse completamente cuando Noël regresa

285 Cfr. TP, 109.

286 Cfr. URABAYEN, J., *El pensamiento...*, 143.

por sorpresa. Ella es incapaz de vivir el presente de esposa, porque ya está mentalizada de que su presente es el de una viuda²⁸⁷.

Por su parte, su idea de felicidad también la apresa. Jeanne le dice a su cuñado: “Para mí el instante no cuenta. No hay instantes felices. La sola felicidad que yo comprendo es la que apenas comienza. Saber que no es sino el inicio, que vendrá mucho más, siempre en aumento: esto se llama ser feliz. Y cuando uno ha conocido esa felicidad, se desprecian las migajas²⁸⁸. Por eso, aunque regresara Noël, lo que ella viviría con él no sería sino momentáneo. Así, su vuelta no anularía la máxima amenaza de la guerra: su muerte. Esta seguiría estando presente, evitando toda felicidad continuada, todo aumento del gozo en pareja.

Rápidamente, Antoine descubre el problema en el que se encuentra encerrada Jeanne: está obsesionada con la muerte de Noël²⁸⁹. Sin embargo, ella se defiende diciendo: “Es una certeza que un día cayó sobre mí, no sé cuál y te aseguro que no venía de mí, sino de otra parte²⁹⁰. Ante la imposibilidad de justificar su idea fija de la muerte de su marido, Jeanne lo explica como un tipo de revelación. Por eso se preocupa por recalcar que esa seguridad no viene de ella misma; por lo que puede considerarla como una certeza bien fundada. No obstante, Antoine le responde que eso no es más que una ilusión que se posó sobre ella por causa del terror que le produce el quedarse viuda.

La verdad es que la construcción de la muerte de su esposo le viene a Jeanne de diferentes frentes: el primero de ellos es, como se ha explicado, de la incertidumbre que produce la guerra; el segundo, de la vida que empezó a construir sin Noël; y el tercero, de sus ideas religiosas.

287 Mayo considera que las previsiones de futuro de Jeanne son debidas a que ella vive de acuerdo con el orden del *tener*, por lo que ve a su esposo como una *posesión*, no como un *ser*. Cfr. MAYO, V., *El conflicto...*, 137-138. Sin embargo, hay que aclarar que Jeanne sí llegó a amar profundamente a Noël. Cfr. BELAY, M., *La mort dans le théâtre...*, 60. La objetivación de su esposo, la hizo por el temor a la amenaza constante de la muerte en la guerra.

288 TP, 116.

289 “Cette obsession qui grandit... Ce matin, à déjeuner, je vous regardais. Vous ne vous voyiez pas. Vous vous hypnotisez sur les visions les plus horribles”; TP, 114.

290 TP, 115.

En relación al segundo frente, el considerar como una revelación la muerte de Noël le permitió empezar a vivir como antes no lo había podido hacer. Jeanne se describe como una mujer acostumbrada a ver el lado negativo de las cosas; sin embargo, parece contradecirse cuando dice que ha podido hacer muchas cosas durante la ausencia de Noël, las cuales antes no había podido hacer²⁹¹. Su filosofía es que “hay que actuar mientras aún se pueda”²⁹². Así, excusada en una supuesta debilidad, terminó matando a su marido antes de tiempo y construyendo una vida sin él.

Esta visión de Jeanne está asentada en el supuesto de que se puede cortar definitivamente con el pasado, como si este fuera una posesión que desechar. Debido a ello, no se da cuenta de que en su pensamiento y acciones se reflejan tanto su valentía como su egoísmo. Jeanne tiene una mala interpretación de sí misma, pues pese a lamentarse excesivamente por su fragilidad, termina mostrando fuerza y coraje para afrontar su situación. Si Noël hubiera muerto verdaderamente, seguramente ella habría podido superarlo rehaciendo su vida en beneficio de sus hijos. Desde esta perspectiva, Jeanne es muy diferente a otros personajes del teatro de Marcel que prácticamente han destruido sus vidas después de la muerte de algún ser querido, tal el caso de Jacques en *El iconoclasta*.

El tercer frente que motivó la fijación en la muerte de su esposo se encuentra en las ideas religiosas de Jeanne. Noël mismo es quien descubre esta razón en la obra, al preguntar a su hermana, en medio de una acalorada conversación, por el sacerdote Rouchette. Para Noël, ese religioso es un hombre entrometido en la vida de las parejas, quien, en lugar de traer armonía, trae discordia por culpa de los prejuicios propios de su religión²⁹³. Y él no estaba muy equivocado, pues, efectivamente, Jeanne tiene una idea puritana del amor y de la salvación: del amor porque desde que se casó con Noël nunca pudo sentirse bien con el deseo

291 “Il m’arrive de parler de Noël au passé. J’ai trop vécu par la mémoire, voyez-vous, ces temps dernières... Tout ce que je n’aurai pas le courage de faire plus tard, je l’ai fait depuis deux mois. Des triages... Un récit rédigé aussi”; TP, 117-118.

292 TP, 118.

293 Cfr. TP, 150.

sexual de su esposo. Desde entonces, creía que el amor no se expresaba de esa manera, pues es una forma muy básica de hacerlo. Por eso consideraba que a través de su amor podría cambiar el alma de su esposo para que dejara de ser tan carnal²⁹⁴. Ya con la muerte en el horizonte, esos escrúpulos se acrecientan, porque la mirada la tiene puesta en el otro mundo, en lo que Noël devendrá después de la muerte. La salvación de él solo es posible, a su entender, si deja a un lado su manifestación sexual del amor. Por eso no desea que el sexo sea uno de los últimos recuerdos de su marido; eso significaría que fracasó en su intento de que él la amara desde el alma.

Por lo tanto, ella prefiere sacrificar el vivo del presente por el muerto del mañana²⁹⁵. Le dice a Antoine: “¿Profanaremos los últimos minutos terrestres que el destino nos otorga?”²⁹⁶. La respuesta es evidentemente “no”, ya que ella no está dispuesta a cometer tal sacrilegio. Piensa que en “la hora suprema”, Noël se dará cuenta de que ella actuaba pensando y haciendo lo mejor por él, pues después de la muerte no serán sino almas. Por eso juró que su amor no se podría limitar al cuerpo. Hay detrás, entonces, una visión completamente dualista tanto del hombre como del amor²⁹⁷.

Como se puede advertir, Jeanne es la mejor expresión del idealismo, pues se ha encerrado en unas ideas inamovibles del hombre, del amor, de la pureza, de la guerra, que asfixian su situación concreta. Ella muestra una gran incapacidad para reflexionar a partir de los hechos a fin de

294 Cfr. TP, 123. Antoine intenta hacerle entender que la guerra hace volver la mirada a lo básico. Mientras que, en ella, la lejanía, la ha dirigido hacia ideales abstractos. Cfr. TP, 159.

295 Cfr. TP, 160.

296 TP, 159.

297 Sobre esto explica Belay: “Sans doute est-ce la pensée de la mort qui pousse Jeanne à dissocier le charnel et le spirituel dans l’amour. Pour elle, n’est pas ou n’est plus ce qui peut s’intégrer et se transfigurer dans une expérience de communion. C’est uniquement ce qui est périssable, ce qui est voué à la disparition, à la décomposition. Et, comme si la mort avait le pouvoir en quelque sorte de discréditer ce qu’elle va détruire, Jeanne ne peut plus regarder l’amour physique que comme un acte bestial. En s’y livrant, elle croirait souiller ses derniers instants d’intimité avec Noël”; BELAY, M., *La mort dans le théâtre...*, 63.

nutrir sus ideas; por el contrario, les exige a los hechos que encajen en sus ideas. Por lo mismo, su esposo ha dejado de ser Noël, para pasar a ser la idea de Noël. Sus pensamientos sobre él no tienen sino una referencia a sí misma. Antoine se da cuenta de ello, por eso le dice:

ANTOINE – No juraste por él, juraste por su memoria, por yo no sé qué noble ficción que te has creado con los restos de lo que fue este hombre. Este muerto reverenciado, esta idea por la que te inmolas, él... no es más que un ídolo y por eso no hay nada en ello de sagrado. Y... en el fondo, es que es realmente por el muerto, ¿no es más por el ídolo que has hecho este sacrificio? ¿No es por prepararte una viudez menos dolorosa por lo que te has negado a ser una última vez... su mujer? Jeanne, créeme, esta previsión es una traición. Amar a un ser, es decirle: ‘Tú, no morirás.’²⁹⁸

El idealismo aparece cuando una idea se convierte en un ídolo, es decir, cuando hay un empecinamiento en una idea que no se corresponde con la realidad. Eso fue lo que hizo Jeanne con la muerte de su esposo. Pero Antoine no solo se da cuenta de eso, sino del egocentrismo que la llevó a ello. De hecho, detrás de su “idolatría” no estaba la búsqueda del bienestar de su esposo, sino del suyo propio. Lo que ella buscaba era preparar desde ya su viudez para después no sufrir tanto. Avizorando la posibilidad real de la muerte en el marco de la guerra, prefiere entregarse de una vez a la peor posibilidad, para de esa manera resguardarse de un intenso suplicio. Ella es la que está en el centro en todo momento.

Por eso Antoine la cuestiona sobre su amor. Para él, el amor no puede ser egoísta. Si lo es, se traiciona al ser amado y al mismo amor: al ser amado porque la *realidad* de Noël ha sido transmutada por la *idea* de Noël, es decir, del hombre que ella quisiera que él fuera. En consecuencia, ella se ha desconectado del *ser* de Noël, no puede comprenderlo, no hay entre ellos una verdadera comunicación, no hay tampoco una verdadera relación intersubjetiva. Al convertir a Noël en una idea, ella lo alejó, lo volvió distante, lo volvió un simple *él*.

Jeanne traiciona también al amor porque este significa descentralizarse, es decir, pensar en *nosotros*, no en la conveniencia del *yo*. También

298 TP, 160-161.

significa no entregar al ser amado a la muerte, deseando su eternidad y reconociendo lo que hay en él de trascendente. Por eso Antoine pronuncia una de las más conocidas consignas del pensamiento marceliano: “Amar a un ser es decir ‘tú no morirás’”²⁹⁹. Lo que Antoine quiere expresar es que en el hecho mismo de amar hay una afirmación de eternidad; a eso es a lo que ha renunciado Jeanne y, por ello, para él, su cuñada no siente ya verdadero amor por Noël.

La obra dejar ver que Jeanne sí ha amado a su marido cuando dice que con él ha vivido momentos felices. Por eso se habla de una traición a ese amor, no de una incapacidad de amar. Así, sin pensarlo, Jeanne en lugar de “salvar” el alma de su marido, terminó por matársela, por cometer un *crimen existencial*, pues el estado en el que Noël se va después de su corta visita es muy diferente al que tenía cuando regresó a su casa.

En efecto, antes de regresar, Noël había preparado todo para darle una sorpresa a su familia. Estaba feliz de poder volver junto a los suyos. Monique le dice: “Es verdad, tienes buen aspecto”. Él le responde: “Jamás he estado tan en forma”³⁰⁰. Está verdaderamente rebosante de vida y de alegría, y eso se traduce en deseos de estar íntimamente con su esposa³⁰¹. Pero, como se ha explicado, él es recibido por alguien que piensa que el amor tiene que ser del alma, no del cuerpo, por alguien que lo cree ya muerto. Noël, entonces, se encuentra con el rechazo incomprensible de su esposa. La primera noche fue desastrosa para él:

NOËL – Vengo de pasar unos momentos terribles con Jeanne. Cuando quise manifestarle... mi cariño, tuve el asombro de verla caer en una verdadera explosión de desesperación. Toda la noche no fueron sino sollozos, clamores...³⁰²

Debido a la negativa de Jeanne y a su comportamiento, Noël se va dando cuenta de que él ya pertenece al pasado, y a un pasado que, para colmo, no guarda ninguna relación con el presente. Eso lo nota cuando

299 Esta frase es explicada en el apartado *Inmortalidad*.

300 TP, 136.

301 *Cfr.* TP, 139.

302 TP, 144.

le pide explicaciones a su esposa por su actitud, diciéndole que creía que por haber estado tanto tiempo lejos, ella también estaría ansiosa por estar íntimamente con él. Pero Jeanne le responde indignada: “Entonces... esta es la imagen que tienes de mí; estos son los pensamientos que han madurado en ti en la sombra de la muerte”³⁰³. Él, obviamente, no entiende qué tiene que ver la muerte en todo esto. No comprende el sentido de las palabras de su esposa, pero sí sabe que, con esta aversión, ella está muriendo para él: “Tú dejas de ser mi mujer en el momento en el que por ningún motivo me rechazas. Estas haciendo de mí... un viudo”³⁰⁴.

De esta manera, poco a poco, la conciencia de ser un muerto en la vida de su familia va creciendo en Noël. Lo que termina de confirmarle tal hecho es ver que su lugar está siendo ocupado por su hermano Antoine. Si bien es cierto que Noël no lo acusa de mostrar un sentimiento erótico por su mujer, sí nota que, después de su viudez, él se ha dedicado con tal empeño a su familia que ha terminado por apropiarse de un terreno que antes era suyo; así, por ejemplo, en su rol de padre³⁰⁵. Para él, la prueba es su negativa de casarse con la Srta. Grébault, quien está interesada en él. Las razones que su hermano le da para no llevar a cabo tal compromiso refieren a las responsabilidades que tiene con su mamá, su hermana, su cuñada y sus sobrinos. En ese momento, se da cuenta de que su hermano tampoco tiene esperanza de que él regrese con vida de la guerra, y por eso se prepara para consolar y asistir a sus próximos³⁰⁶.

Después de su plática con Noël, Antoine logra captar el gran daño que le han provocado a su hermano. No desaprovecha entonces la oportunidad para reprochar a Jeanne lo que han hecho:

ANTOINE – No. (*Bruscamente*) Jeanne, ¿sabes que lo hemos matado?

JEANNE – ¿Qué?

ANTOINE – Él llegó aquí vivo; saldrá... muerto.

JEANNE, *alterada* – ¡Pero bueno!, Antoine, por todos los cielos...

303 TP, 147.

304 TP, 149.

305 *Cf.*: TP, 176.

306 *Cf.*: TP, 179-180.

ANTOINE – Los minutos que vengo de pasar con él, no, mira... (*Se recupera con esfuerzo*). Escúchame. No hay lugar para la discreción cuando se trata de un agonizante... ¿Has continuado rechazándolo?

JEANNE – Los últimos días no ha insistido³⁰⁷.

Con la respuesta de Jeanne, Antoine confirma su teoría, ellos terminaron matando a Noël, no ya en sus mentes, como lo hizo principalmente Jeanne con su idea fija, sino que han cometido un crimen existencial. A alguien que, a pesar de estar frente al verdadero peligro de la muerte en la lucha armada, se sentía vivo y alegre, terminaron por convertirlo en alguien sombrío y desesperanzado. Y eso fue culpa de los dos, pues Antoine toma conciencia, incluso, del papel que ha jugado en todo eso, ya que, a pesar de haber criticado fuertemente a su cuñada, terminó por dejarse contaminar por el mismo fatalismo. Con esa claridad, emprende una crítica acérrima al egoísmo de Jeanne:

JEANNE – Si él me hubiera cuidado además esos primeros días...

ANTOINE – ¡Qué pobre! ¡Qué miserable lo que dices! Había aun que cuidarte. ¿A ti? ¿Y por qué? Por todos los cielos...

JEANNE – No hay una sola mujer que no me comprenda.

ANTOINE – No me importan las mujeres... El infeliz, él vino a molestar con su sufrimiento, con su fatiga, con su deseo –tengo ganas de acentuar esta palabra–, ¡él vino a echar a perder tu bello sueño casto!³⁰⁸

Antoine le muestra a su cuñada cómo, en su razonamiento, ella siempre ha estado en el primer lugar. Al principio, no tuvo intimidación con su esposo porque su amor lo juzgaba demasiado carnal. Después, lo culpa por no haberla cuidado, pues, de haberlo hecho, ella habría caído rendida en sus brazos; ante tal afirmación, Antoine explota en indignación. Le recrimina que lo único que le molesta a ella es que Noël le haya estropeado sus planes, ya que con su llegada por sorpresa le tocó dejar atrás la comodidad de su idealismo para atender al hombre de carne y hueso que es su marido: su esposo se volvió un estorbo. Por eso, ante su retorno, en lugar de despertar de su sueño innoble, prefirió desdeñarlo y matarlo en vida.

307 TP, 181.

308 TP, 182.

Además, lo hizo sin haber volteado a ver la situación terrible que es la guerra para él, pues, en efecto, ella nunca contempló verdaderamente lo difícil que tenía que ser para su esposo combatir y enfrentarse a su propia muerte, sino que en su horizonte solo estaba la espantosa posibilidad de volverse viuda. Su egoísmo sale así a la superficie.

Por fin Jeanne logra entender lo que ha hecho. Solo hizo falta que Antoine le pusiera de manifiesto las verdaderas intenciones que la han movido a comportarse como lo ha hecho, para que ella comprendiera los efectos de su proceder. Su cuñado tenía toda la autoridad para hacerle voltear la mirada sobre sí misma por lo que él representa para ella. Él siempre ha sido su referente, debido a su vida sufrida. Esa ha sido la causa de la mutua empatía. Sin embargo, esa unión entre los dos será la razón por la cual el perdón que después ella le pide a Noël no le será concedido. Arrepentida, Jeanne intenta mostrarle a su esposo que ha podido darse cuenta de lo mal que ha actuado, de lo equivocada que estaba; pero Noël, que sabe perfectamente que su cambio se debe a su hermano, no le cree. Para él, es Antoine quien sigue moviendo los hilos detrás de su mujer. Eso le quita toda legitimidad a su arrepentimiento³⁰⁹. Él terminó por aceptar que es un muerto en la vida de Jeanne. Así se resigna a volver a la guerra.

La capilla ardiente

La obra se desarrolla en 1920. Aline se disgusta con su empleada porque encuentra los juguetes que eran de su hijo Raymond, fallecido en la guerra, regados en el salón. Mireille, que era la prometida del difunto, regresa de jugar tenis. Está profundamente unida a su exsuegra, quien no desea que otros hombres la cortejen. Después Yvonne tiene una discusión con su madre porque considera intocables los juguetes de su hermano muerto. Octave, su padre, comparte su posición. Él está preparando un libro póstumo sobre Raymond. En la publicación

309 Cfr. TP, 183-185.

se incluyen unas cartas que el desaparecido le había escrito a su padre. Precisamente, en una de ellas, Aline se da cuenta de que, por consejo de Octave, su hijo había partido a la guerra. Indignada, se lo reprocha con vehemencia. Su enfado se incrementa cuando descubre que Mireille es pretendida por el Sr. Chanteuil.

Tiempo después llega la Sra. Verdet, madre de André, para contarles a Aline y a Octave que su hijo está gravemente enfermo del corazón. También les confía que André ha estado profundamente enamorado de Mireille, pero que, por respeto a Raymond, nunca ha dicho nada. Aline cree que ese amor podría hacerle mejorar su condición. Una vez tiene la oportunidad, Octave se apresura a prevenir a Mireille. La motiva a seguir con el Sr. Chanteuil. Pero ella responde indignada. Vuelve a entrar Aline, esta vez con André. Él se le declara a Mireille asegurándole que no tiene esperanzas con ella. Después ponen al tanto a la cortejada de la enfermedad que aqueja a André. Mireille quiere ser libre, pero a la vez es totalmente influenciable por Aline. Cuando se da cuenta de que André se va a ir, Mireille sale a hablar con él, mientras tanto Octave increpa vigorosamente a su mujer por lo que está provocando. Mireille, finalmente, le miente a André, diciéndole que lo ama.

Un año después, Octave va a visitar a los recién casados. Él sigue convencido de que Mireille no es feliz con su matrimonio, pero ella se ofusca y lo contradice. Llega André y trae noticias de Aline, quien después de haber estado viajando, va a cenar con ellos. Octave y Aline se han distanciado por el altercado que tuvieron. André intenta interceder ante su tío, sin éxito. Se queda hablando solo con su esposa, la nota diferente. Ella está inquieta por lo que pueda suponer la presencia de Aline. Posteriormente llega la visita esperada. En la conversación, ella les cuenta que el Sr. Chanteuil había muerto en un accidente de automóvil. Después, André la invita a quedarse una temporada en la casa sin consultárselo a su esposa. A Mireille le desagrada la idea porque ya había sido interpelada por Aline sobre su felicidad ficticia. Al final se termina descubriendo que Aline hizo casarse a Mireille por compasión, lo que destroza a André.

Análisis

Esta obra, reflejo del contexto de la posguerra, contiene una historia marcada por una muerte: la de Raymond, que va a ser una especie de sombra arrojada sobre el desarrollo de la trama. Sin embargo, y a diferencia de otras piezas de Marcel, donde se trata también de la influencia de un ser amado fallecido, esa presencia no es positiva, pues está manipulada por la obsesión de Aline: ella convirtió a su hijo en una capilla ardiente. Él sigue siendo el centro de sus decisiones, por culpa de la veneración que la madre impone como una obligación a quienes tuvieron una relación con él, especialmente a Mireille.

La muerte no solo está presente en esta obra por el lado de Raymond, sino también por el de los padres de Mireille. Ella es huérfana. Por eso vive con los que iban a ser sus suegros³¹⁰. Esta situación la hace vulnerable ante Aline, quien, con sus ideas, la maneja. El punto en común entre ambas es Raymond; a partir de su memoria se consuelan y se comprenden. Mireille siente tal afecto por ella que la llama “mamá”. Esos sentimientos de admiración serán el arma que use Aline para lograr sutilmente sus cometidos. Ambas están sumidas en una contemplación estática de todo lo que fue de Raymond. Tal es el caso de sus juguetes, los cuales patentan la *presencia del ser amado*. Ellos son la prueba de que él se ha vuelto su posesión, pues Aline no permite que los use su nieto, incluso sabiendo que su hijo, de estar en vida, se los hubiera dado sin problema:

MIREILLE – Es tan doloroso... Sin embargo, no crees que hubiera sido mejor... Tú has visto, te di la razón...

ALINE – ¡Si eso no era más que por cumplir!

MIREILLE – No, pero esos juguetes, seguramente Raymond se los hubiera dado a su sobrino.

ALINE – Raymond ya no está aquí.

MIREILLE – Unos juguetes, no son...

ALINE – Sí. Tú no puedes comprender.

MIREILLE – Para mí, naturalmente, son... unas reliquias.

310 Cfr. TP, 191; DH, 139.

ALINE – No, tú no lo tuviste cuando era pequeño, tú no los ves como yo los veo... cuando se los llevaban a la casa, cuando él jugaba en el jardín, cuando él los prestaba, cuando él los donaba... él amaba tanto donar.³¹¹

En esta conversación queda en evidencia la tendencia de Aline a manipular a los otros, incluso a la memoria de su hijo. Ya no le interesa lo que él haya podido pensar o decir en un caso como este, sino lo que ella quiere. Es una imposición de sí misma sobre su hijo. No hay allí intersubjetividad, ni apertura al ser amado. No hay tampoco una comunión de amor que trascienda la muerte. Lo que hay es cerrazón y obcecación en la tristeza de la pérdida que la muerte le ha dejado³¹². Lo demuestra cuando reconoce que Raymond ya no está junto a ellos. Ella es incapaz de sentir su presencia porque no está disponible a los otros; su *yo* la ha recluso en sí misma y en su dolor. Por eso no le interesa la contradicción que hay entre sus acciones y la generosidad que su hijo tenía con sus juguetes.

Su posición tan rígida en lo referente a Raymond, le hace estar en desacuerdo con su esposo por el libro que quiere escribir sobre la guerra. Él, siendo un coronel retirado, se siente orgulloso por la valentía de su hijo y quiere compartirlo con sus allegados. Pero Aline no ve en ello más que un deseo de perpetrar la memoria de unos asesinatos³¹³. Una vez que Mireille se ha ofrecido a ayudarlo en su trabajo, Aline se vale de su influencia para persuadirla de lo contrario:

ALINE – Querida, si no quieres causarme una pena profunda, no renovarás tu proposición.

MIREILLE – ¿Cuál proposición?

ALINE – Respecto de esas cartas que te has ofrecido a escribir.

MIREILLE – Escucha mamá, si eso puede serle de ayuda...

311 TP, 194.

312 Troisfontaines dice al respecto que el culto que Aline le prodigaba a Raymond la encerró en la memoria de su hijo, destruyendo su vida y torturando a la familia. Esta es una traición al ser amado antes y después de la muerte, pues hay una identificación del ser amado con la idea que se tiene de él. *Cfr.* TROISFONTAINES, R., "Le mystère de la mort", en RMM, 331.

313 *Cfr.* TP, 198.

ALINE, *un poco dura* – Primero, esa correspondencia lo ocupa.

MIREILLE – Sin embargo...

ALINE, *yendo hacia ella* – Y después, la sola idea de ese libro me horroriza.

MIREILLE – Pero...

ALINE – Y yo hubiera creído que tú compartías mi sentimiento. En general, nosotras estamos de acuerdo. El fuerte de la Madeleine, la trinchera de Frankfurt (*con un sollozo*), la costa 136, Mireille, la costa 136... él quiere perpetuar la memoria de esas matanzas, de esa carnicería... ¿Y tú le ayudarás?... No, mi pequeña, no, tú no harás eso³¹⁴.

Mireille, no obstante, no cede completamente y termina por ayudar a Octave en su empresa. Pero el hurgar en el pasado hace que Aline se entere del papel que jugó su marido en la decisión de su hijo de ir a la guerra e, incluso, de ir a la misión que terminó con su vida. Lo acusa de haber tenido la vida de Raymond en sus manos y de haberla dejado ir porque, de hecho, él ama la guerra. Lo demuestra en que los demás combatientes guardan, a menudo, silencio sobre sus experiencias en el campo de batalla, mientras que él se dedica a evocar esos momentos, incluso con nostalgia. Octave, por supuesto, no está de acuerdo con ella³¹⁵. Las explicaciones que él le da sobre su actuar no la convencen, y es que para Aline lo único que cuenta es aquello que hubiera podido preservarla del dolor en el que se encuentra sumida por la muerte de su hijo.

Cada uno de los esposos vive la memoria de Raymond desde un punto de vista muy distinto. La de Aline, como ya se ha indicado, está cernida por su sufrimiento, lo que le hace incapaz de comprender las intenciones y las razones de los demás a menos que estén en consonancia con las de ella misma. Octave, por su lado, tiene como puntos de referencia su profesión militar y las condiciones en las que murió su hijo. Por eso, más que encerrarse en el sufrimiento de la ausencia, transforma su dolor en admiración por haber dado la vida por la patria. Esta es la razón por la que quiere publicar la correspondencia que mantuvieron,

314 TP, 197-198.

315 Cfr. TP, 201-202.

incluyendo las conversaciones en las que Raymond le consultó sobre si ir o no al combate que terminó con su vida.

La incompreensión que Aline muestra ante las acciones de Octave es tan grande que no califica como verdadero el sufrimiento que él ha sentido. Piensa que Raymond es para su padre como una insignia más que se ha colgado en su uniforme. Están antes su honor y su prestigio militar que su cariño paterno. Por lo mismo, para él, Raymond era más un militar caído en batalla que su hijo asesinado. Sin embargo, Octave lo único que ha buscado es honrar su memoria, resaltando su valentía en sus acciones. De esa manera, demuestra lo importante que fue Raymond para él, pero a la vez, le da un sentido a su muerte³¹⁶.

A la influencia de la muerte de Raymond en la vida de esta familia se le añade la posible muerte de André. Así, los personajes se ven envueltos en un contexto que les traerá grandes cambios. La Sra. Verdet anuncia lo que tanto temía, su hijo André se encuentra condenado a muerte por una falla que tiene en el corazón. Es algo que no se le puede contar, porque podría agravarse. Esto es injusto, porque él nunca ha sido un joven feliz. Incluso, se sentía avergonzado por no haber combatido y con el único con quien tenía una buena relación era, precisamente, con Raymond. Debido a eso ocultó sus sentimientos por Mireille. La Sra. Verdet le confía todo esto al matrimonio, pues Aline le había ayudado mucho cuando su padre murió³¹⁷.

Aline, de esta manera, está movida por la muerte en tres versiones diferentes: la muerte de su hijo, la posible muerte de André y el recuerdo del apoyo que le dio a la Sra. Verdet cuando su padre falleció. Todo esto le hace pensar que Mireille, a quien ya sabía que controlaba, podía ser un bálsamo en la situación penosa de su amiga, a la misma vez que se mantendría fiel a su amor y devoción por Raymond. La amistad que unió a André con Raymond valida, para ella, el casarse; pero, sobre todo, esa validación proviene de la condición de enfermo de él, razón principal por la que se vería su acto, no como una entrega amorosa, lo que le

316 *Cfr.* TP, 203-204.

317 *Cfr.* TP, 224-225.

haría ocupar el espacio del difunto, sino como un sacrificio caritativo. De esa manera, Mireille seguiría siendo fiel a su memoria.

Marcel inserta, entonces, a través de Mireille, el sentido de la muerte como *estado existencial*, lo que sería entendido como un sacrificio³¹⁸. Esta concepción de la muerte se encuentra en la conversación entre Mireille y Aline, cuando Aline busca convencerla, si bien de manera cauta, de que se case con André. Pero para Mireille eso sería un suicidio, una muerte en vida:

MIREILLE, *con violencia* – Entonces, ¿te imaginas que podría pensar en cometer ese suicidio? Mantengo la palabra: suicidio. ¿Eso no te horroriza? ¿Admites con sangre fría que yo pueda casarme con ese moribundo... por quien no siento sino un poco de piedad y quizás un poco de desprecio?

ALINE – Tú eres la que lo dice en este momento.

MIREILLE – ¿Cómo?, ¿lo digo yo?

ALINE – No tuve ni que admitirlo, ni que desaprobarlo. Tú no me has preguntado mi punto de vista. Además, es bastante claro que de ninguna manera te hubiera querido influenciar.

MIREILLE – No hay duda.

ALINE – A lo sumo hubiera podido buscar que te aclares.

MIREILLE, *más alto* – Gracias.

ALINE – Porque puede que te equivoques en parte sobre tus propios sentimientos cuando acabas de decir que no sientes por André...

MIREILLE – ¿Ah sí?, ¿pretendes conocerme mejor que yo misma?...

ALINE – Es posible.

MIREILLE, *fervientemente* – ¡Ay! Si mis padres estuvieran todavía en este mundo, ellos no lo permitirían, ellos me defenderían incluso contra mí misma.³¹⁹

318 Esta idea de sacrificio enmarcada en el sentido de la muerte como estado existencial en la propia vida corresponde a los escritos de la primera etapa de producción de Gabriel Marcel, especialmente antes de su conversión. Después, el sacrificio toma el sentido cristiano de *donación* y *entrega*, temas que aparecen ya en su segundo diario metafísico, *Être et Avoir I* (EAI, 108-109), así como en su obra *Homo Viator* (HV, 165-167) y *Le Mystère de l'être I* (MEI, 180-184). Ver el apartado *Sacrificio*.

319 TP, 238-239.

En este apartado se puede constatar cómo Aline efectúa su manipulación y, a la vez, lo vulnerable e influenciado que es Mireille. A pesar de que ya había manifestado que, de haberse decidido a aceptar su compromiso con el Sr. Chanteuil, no aceptaría ningún reproche de su exsuegra, ella no puede escapar a las artimañas de las que se vale Aline para inclinarla a hacer su voluntad. La muerte de sus padres la hace frágil y la pone a merced de la voluntad de Aline, quien, a su vez, como ya se ha mencionado, actúa por influencia de la muerte de su hijo y la posible muerte de André³²⁰. De esta manera, Mireille está arrinconada por la presión de la muerte que la rodea y la debilidad que la misma le ha dejado.

El único que se da cuenta de todo ello es Octave. Él se encarga de describir, en una suerte de develación de las intenciones de Aline, lo que ella se niega a aceptar:

ALINE – ¡Si ella te escuchara!

OCTAVE – Ella se ha dado cuenta de ello confusamente... Yo me encargo de aclarárselo.

ALINE – Dudo que ella reconozca esas aclaraciones. Además... es falso. Nadie respeta más que yo la libertad de los otros.

OCTAVE – ¡Es el colmo!... ¿Lo dices seriamente?

ALINE – ¿Sabes que estás gritando?

OCTAVE – Me da igual... Si tú crees que no veo cuál es tu juego.

ALINE – ¡Octave!

OCTAVE – Ese secuestro moral aprovechándote...

ALINE – ¡Ten cuidado!

OCTAVE – Aprovechándote de un pobre hijo que no está aquí para evitarlo, para desautorizarte.

ALINE – ¡Basta!

OCTAVE – Esa especie de cerca en la que encierras a esa desafortunada chica... Esa tiranía bajo esa muestra de ternura... Mamá... Ella te llama mamá.

320 “Pour Aline garder Mireille c’est d’une certaine manière conserver Raymond vivant ; que Mireille se marie avec Robert, Raymond meurt une seconde fois ; que Mireille se marie, l’idole du sanctuaire dans lequel elle se tient sera trahie”; DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant*, 130.

ALINE – ¡Basta Octave!

OCTAVE – Y luego... ¡Oh!, eso, lo peor de todo, esa puerta que entreabres porque se trata de un moribundo.

ALINE – ¡Miserable!

OCTAVE, *con fuerza* – Porque se trata de un moribundo... Te observé hace un momento con Marta. A ti que jamás te ha conmovido... Esa lástima que te daba... Ese gusto por la desgracia y por la muerte (*sordamente*). Eso, eso es horrible. Si no hubieras encontrado un desdichado, un moribundo para ponerlo en el camino de Mireille, no le hubieras permitido rehacer su vida.

ALINE – Es falso, yo le dije veinte veces...

OCTAVE – No son las palabras las que cuentan, eso lo sabes bien.

ALINE – Yo le prometí...

OCTAVE – ¿Tu indulgencia? No había modo más seguro de encadenarla. Había que exigirle que se casara con alguien sano, vigoroso... Ella está hecha para vivir, para amar³²¹.

Octave pone en evidencia a Aline. Le arroja en su cara que usa la memoria de su hijo para encerrarse en su gusto por la desgracia, que utiliza eso para controlar sutilmente a Mireille y que aceptó el matrimonio con André porque él es un moribundo. Octave no se equivocaba, pues en el momento en el que él estaba enfrentando a Aline, Mireille estaba diciéndole a André que se quería casar con él e, incluso, que lo amaba. Los impulsos de independencia de Mireille terminaron por rendirse ante su temor de decepcionar a Aline. La devoción que siente por ella, y la simpatía que habían creado, le ganaron el pulso a su deseo de rehacer su vida con otro hombre. Hasta esta parte de la obra, Mireille es alguien dependiente de Aline, aunque con destellos de lucidez de la manipulación de la que es objeto.

Una vez se ha casado con André y después de un tiempo de estar alejados de la autora intelectual de su matrimonio, la actitud de Mireille hacia Aline ha cambiado. Ella recibe la noticia que su exsuegra viene a cenar y eso le genera un gran temor y una fuerte desconfianza por los efectos que su presencia pueda conllevar. La imagen digna de devoción

321 TP, 241-243.

que rodeaba a Aline se ha roto porque ve los efectos de sus intervenciones en su vida. Claramente, ella no es feliz; está, sin embargo, resignada. Trata de cuidar a su esposo y cumplir con su sacrificio; tanto que, en efecto, él cree que ella lo ama. Pero, en verdad, ella está muriendo por dentro, viviendo una vida que le escogieron; por eso, a la hora de la visita, habla irónicamente con Aline:

ALINE – Cuando timbré hace un momento, no dudes de la angustia...

MIREILLE – Sí, sí, yo sé...

ALINE – Algunas veces tengo tanto miedo de que tú no seas feliz...

MIREILLE, *seca* – André está muy bien... él me ama tiernamente. Tengo la vida que escogí (*con una violencia repentina*), que yo, yo escogí.

ALINE, *en contra de su voluntad* – ¿Estás totalmente segura de ello?

MIREILLE – No te permito que lo pongas en duda.

ALINE, *como si ella hubiera recibido un golpe* – ¡Dios mío!

MIREILLE, *con una voz que los sollozos recubren poco a poco* – Si decidí casarme con André, es que sabía... que no iba a encontrar en otro lugar más que decepción... que amargura; que no tenía ni la fuerza, ni el deseo, tú escuchas, ni el deseo de buscar ciertas... satisfacciones. Lo que me faltaba era la distensión, la paz del corazón. Ella llegó... yo la tengo... (*Llora*).

ALINE – ¡Pero tú lloras! Tú te mientes a ti misma. (*Movimiento de Mireille*). ¡Mi pequeña! Entonces, ¡es verdad! ¡Es mi culpa!, y ese desafortunado de Chanteuil, quizás...

MIREILLE, *con cierta rabia* – Pero, ¿qué es lo que buscas hacerme decir? ¡Tus remordimientos hacen tanto mal como tu tiranía! ¡Ah, te detesto!³²²

Por primera vez Aline reconoce la verdad; se da cuenta de que todo lo que le dijo Octave era cierto. Es precisamente Aline quien le descubre a su exnuera el autoengaño en el que vive. Pero Mireille ya sabía que había sido víctima de una tiranía. Una tiranía que se había ejercido a propósito de su imposibilidad de corresponder a la oportunidad amorosa que se le había presentado. Mireille usa de nuevo la ironía para dejarle saber que en sus manos había estado el lanzarla a los brazos de Chanteuil. Algo que, por su gusto a la desgracia, no había hecho.

322 TP, 261-262.

Los sentimientos de Mireille se estremecen al punto que sus lágrimas desmienten sus palabras, pues ha ocurrido otra muerte, esta vez la del Sr. Chanteuil. Y la noticia llega una vez más por Aline, quien sigue siendo el canal por el que la muerte irrumpe en la obra. Esta vez fue André quien preguntó por él, con cierto desdén, como si intuyera el sentimiento que une a su mujer a ese hombre. Aline, dudando, cuenta que murió en un accidente de automóvil. Rápidamente, André lo responsabiliza de su desgracia, a lo que, por sorpresa, Aline responde que él no era quien conducía. Mireille escucha y después prefiere cambiar de tema³²³.

Esta noticia la descoloca y hace que inicie la escalada de revelaciones, comenzado, como ya se ha descrito, por la infelicidad en la que vive. El estado en el que queda Mireille después de su conversación con Aline, y el ofrecimiento que su esposo le hace de quedarse en la casa por un tiempo indeterminado, le hacen casi imposible disimular su disgusto y aversión hacia su exsuegra; algo que, por demás, le es demasiado sospechoso a André, quien empieza a cuestionarla por tal comportamiento. Tal situación lleva a nuevas revelaciones: André se entera que fue Aline quien forzó el matrimonio y que Mireille lo había aceptado por su enfermedad. Él se siente perdido; sin embargo, Mireille no lo abandona, le asegura que él vivirá y que cuidará de él³²⁴. El sacrificio vivido como suicidio pasa a ser un sacrificio vivido como donación³²⁵.

Mireille termina por enfrentarse una vez más a Aline. Después de que André se diera cuenta del rol que ella jugó en su matrimonio, y ante la posibilidad de que él supiera todo lo relativo a Chanteuil, ella la increpa diciéndole: “Mamá, di, ¿fue para destruir más por lo que has regresado a esta habitación? ¿No te ha dado miedo que a él le queda solamente un poco de vida? No, no esos ojos de víctima... ¡Ah! Tú eres espeluznante [...]”³²⁶. Mireille trata de evitar que André se entere por Aline

323 Cfr. TP, 257-258.

324 Cfr. TP, 265-266.

325 Lo que hace la diferencia es la libertad de Mireille. Ante la imposición del matrimonio por parte de Aline, ella ve la vida al lado de André como un sacrificio en el sentido de suicidio, pero una vez es ella quien decide quedarse junto a él, ese sacrificio cobra un sentido nuevo que envuelve su vida.

326 TP, 264-265.

de lo de Chanteuil. Pero no tiene éxito, y también eso es descubierto. Aline terminó siendo aterradora; en esas condiciones, decide partir, en un adiós que será interpretado como un posible paso al suicidio:

ANDRÉ – Ella dijo adiós.

MIREILLE, *con angustia* – ¿Estás seguro de que dijo adiós? ¿Ella no puede aún así tener la idea de... no es? ¿No es posible?

ANDRÉ – Pero...

MIREILLE – Es que ella ha sufrido tanto... En suma, ¿qué la retendría?... Ella no es creyente... Y entonces, si ella se suicidara... (*Con desconcierto*). La vida no sería más posible. A todo precio hay que... (*Un silencio. Mireille va al escritorio y busca algo*).

ANDRÉ – ¿Qué buscas?

MIREILLE, *con una suerte de resignación agobiada* – El número de Lutetia³²⁷.

La obra termina así. En este desenlace, el matrimonio está preocupado por lo que pueda hacer Aline después de todo lo que ha pasado durante su visita. Ella, tras la constatación del mal que había provocado y que con cada paso seguía provocando, no sería extraño que decidiera entregarse a la muerte. Pero, a pesar de todo, no hay en Aline una mala intención³²⁸, solamente un gusto por el sufrimiento y la infelicidad. Eso lo sabe bien Mireille, quien la describe como “una pobre mujer”³²⁹; por eso busca evitar ese trágico final.

Un hombre de Dios

Claudio Lemoyne está casado con Edmea y tienen una hija llamada Osmunda. Él es un pastor cristiano. Su mamá, la Sra. Lemoyne, los visita en su casa y, una vez allí, comete una imprudencia con su nuera al

327 TP, 266.

328 *Cfr.* DH, 142. Sobre esto comenta E. Cantero: “El dolor y el sufrimiento pueden intoxicar de tal modo nuestra vida que nos sitúan en la exterioridad, una exterioridad que lleva consigo la manipulación de las vidas de los otros”; CANTERO, E., *La ambigüedad humana...*, 156.

329 *Cfr.* TP, 266.

contarle que su hijo había pasado por una crisis de conciencia antes de 1928, fecha en la que ellos habían tenido fuertes conflictos de pareja. En aquel tiempo, Edmea se debatía entre su marido y otro hombre, el padre biológico de Osmunda. Ella se había decidido por Claudio y él la había perdonado.

Pasado un tiempo, llega Francis, el hermano médico de Claudio, para hablarle, precisamente, de ese otro hombre, cuyo nombre es Michel Sandier, quien padece una enfermedad terminal en el hospital donde él trabaja. Michel le había manifestado su deseo de ver a su hija antes de morir. Tal pretensión le parece a la Sra. Lemoyne inaceptable. En cambio, Claudio reacciona con serenidad y bondad. Cuando se quedan solos, Claudio se dispone a hablar con Edmea, a quien le cuenta las intenciones de Michel y le comunica su consentimiento a tal petición. Ella queda sorprendida y asustada por la frialdad de su marido al tolerar algo así; en consecuencia, desconfía de su amor.

Posteriormente, mientras Osmunda habla con su padre, Michel, inesperadamente, irrumpe en la casa. Ellos, atónitos, sin más remedio, lo reciben. Michel aprovecha para hablarle a Osmunda del pasado, pero sin decirle la verdad. Después de algunos minutos, Edmea se queda a solas con él y ambos aprovechan para hablar de lo ocurrido. Él le reprocha su cobardía, pues ella lo había abandonado para tomar el camino más fácil, que consistía en confesarle todo a Claudio, mientras que él, como resultado de tal decisión, había divagado por la vida hasta el punto de estar ya moribundo. Edmea, después de pensarlo bien, ve que su antiguo amor tenía razón y que, efectivamente, cuando le confesó su traición a Claudio, ella no lo veía como un marido, sino como un pastor, porque así era como se comportaba él. Ante esas palabras de Edmea, Claudio se siente presionado y perdido, entrando en una fuerte crisis de identidad.

Después de algún tiempo, Edmea, tras haber reflexionado mejor, conversa con su esposo y le restituye la confianza en sí mismo, al destacar el bien que él había hecho en su vida. Ella le reconoce como su soporte. Pero una vez más, le manifiesta que lo que él ha creído que es amor, en realidad no lo es, porque, de hecho, no se ha fijado jamás en ella como mujer. En seguida,

le cuenta que se vio de nuevo con Michel, quien insiste en volver a ver a su hija. Esta vez, ella manifiesta sensibilidad a su condición. Claudio, en cambio, se niega rotundamente.

Después de enterarse de la relación de su hija con un hombre casado y de escuchar sus reproches a ellos como padres, Claudio le cuenta a Osmunda que su padre biológico es Michel. Osmunda reacciona sorprendida, criticando a su madre, pero comprendiendo a su padre. Claudio, ante las críticas de su hija y de su esposa, se plantea abandonarlas a ambas. Pero, en ese momento, llega la Srta. Aubonneau y el pequeño René, cuya visita, llena de halagos para el matrimonio en crisis, parece descubrir una nueva razón para continuar.

Análisis

La muerte, como en otras obras de Gabriel Marcel, es el punto de quiebre de la situación de los personajes principales de esta pieza publicada en 1925³³⁰. Como se ha podido ver, el nudo de la trama gira en torno a un moribundo, Michel Sandier, quien con la excusa de su enfermedad terminal busca tener un acercamiento a la hija que otrora tuvo, pero a quien nunca ha visto³³¹. La inminencia de su muerte provoca una reacción solidaria y comprensiva en Francis, el médico, y en ciertos momentos en Claudio y Edmea.

Michel desea tomar su vida en serio y aprovechar el tiempo que tiene para realizar las cosas que había desatendido. Por eso, cuando Francis va a casa de Claudio para hablarle a él y a su madre de su paciente terminal, les dice: “Él quiere volver a su pasado..., tomarlo en serio, no sé...”³³². Michel es percibido por su médico como alguien discreto, calmado, lúcido con su situación y consciente de sus malos actos. La vida que ha llevado lo ha conducido hasta ese punto irreversible, pero ante la proximidad de su desaparición, desea conocer a su hija. La muerte, en-

330 Fue escrita en 1922 y representada por primera vez en 1949. Cfr. SOTTIAUX, E., *Gabriel Marcel...*, 134.

331 Cfr. CPM, 26-27.

332 CPM, 24.

tonces, se convierte en su incentivo, otorgándole la fuerza y la decisión que necesitaba.

En un principio, Claudio estima que, por la condición en la que se encuentra Michel, su deber religioso es permitir que vea a su hija. Ese es el referente a través del cual comprende los hechos que le suceden. Para él, esos acontecimientos prueban su fe y su caridad. Esto es lo que le repugna a Edmea, provocando la siguiente crítica:

CLAUDIO, *en voz baja* – Mi amor, llevo contigo tu cruz.

EDMEA – Claudio, eres mi marido, no un pastor.

CLAUDIO – Igual que antes, igual que siempre. Lo que nos sucede hay que desearlo; no puede ser un simple accidente. Edmea, esta prueba...

EDMEA – Siempre esa horrible palabra.

CLAUDIO – Debemos vivirla como cristianos.

EDMEA – Yo pienso que tú la tienes que vivir como un hombre...³³³

En este extracto de la obra se encuentra el meollo del problema que surge entre Edmea y su marido, pues, por su mentalidad devota, entiende todo como una comprobación de su fidelidad hacia sus creencias³³⁴. Por el contrario, y precisamente por eso, Edmea no puede reconocer el hombre que hay en el pastor³³⁵. Es más, claramente diferencia el uno del otro. Para ella, una demostración del amor verdadero sería que él fuera desconfiado, exigente y mezquino³³⁶; esa sería, a su entender, la forma de ser de un hombre enamorado. Distingue, por lo tanto, el amor marital de la

333 CPM, 44.

334 La vida de Claudio ha sido interpretada por Venancio Mayo como una clara muestra de las reflexiones marcelianas acerca de la función y la vocación. Según él, el pastor vivió demasiado identificado con su función hasta que cayó en el idealismo. *Cfr.* MAYO, V., *El conflicto...*, 180.

335 *Cfr.* EVJ, 26.

336 Edmea le dice a Claudio con fuerza: “Sois donc exigeant, sois méfiant, sois mesquin ; je ne demande pas mieux” CPM, 59. Sottiaux no tiene en cuenta esta manera singular de Edmea de ver el amor y por eso dice que Claudio no la amaba. Según su criterio, “il n’a rien compris au ‘nous’ de l’amour conjugal”; SOTTIAUX, E., *Gabriel Marcel...*, 141. No obstante, es inapropiado justificar las críticas de Edmea a su marido desde este punto de vista, porque no se puede igualar la idea de *amor* mezquino y desconfiado que tiene Edmea en esta parte de la obra, con la idea del *amor* de Marcel en su obra filosófica, para quien el amor no es posesivo sino oblativo, no es egocéntrico sino heterocéntrico. *Cfr.* PI, 186.

caridad religiosa. Por ello interpreta, ahora, que el perdón que antiguamente recibió de Claudio por su infidelidad, provino solo de las exigencias profesionales de su esposo³³⁷. Él vive, según ella, en una comedia en la que se representa a sí mismo³³⁸, juzgando que su sentimiento es amor, cuando en realidad es pura caridad religiosa:

CLAUDIO – Yo te he amado, hasta de esa manera...

EDMEA – No, en ti lo que había era una fuerza intacta. La gastaste conmigo, como con una mujerzuela; pero eso no era amor, bien lo sabes. Y lo demás, tu amor por mi alma... La mujer que hay en mí, no la has contentado, nunca la has satisfecho, ni siquiera has sospechado quién es³³⁹.

Las palabras de Edmea hacen entrar en shock a Claudio, pues resquebrajan sus seguridades, incitándole a reflexionar detalladamente sobre la vida que había llevado durante veinte años. Él descubre, en efecto, que en parte ha dejado de ser él mismo para convertirse en lo que su madre había querido para él, ya que la Sra. Lemoyne había ideado lo que tendrían que ser cada uno de sus hijos y él creció con esa predeterminación. Ella lo admiraba desde pequeño por su capacidad de conciencia y, debido a eso, trató de conducirlo hacia la profesión de pastor cristiano. Así, él se sintió forzado por una suerte de deuda moral hacia su madre³⁴⁰. Por ello desatendió la llamada de su ser y hasta la opacó, haciéndola caer en el olvido. De ahí que viviera pensando que esa era su vocación y tratando de aferrarse a cuanto le fuera posible para convencerse del camino que había tomado. Por esa necesidad de autoafirmación, el perdón que le otorgó a su esposa se convirtió en una iluminación para su vida.

Después de haber sido Edmea y Claudio enfrentados consigo mismos por la enfermedad de Michel, la actitud de ambos hacia él se transforma. Los personajes dan un giro radical en el momento en el que se

337 Según Bernard Simiot, Claudio no le concedió ese perdón porque ella fuera importante para él, pues su perdón fue el de un pastor, no el de un marido. *Cfr.* "Un homme de Dieu par M. Gabriel Marcel" en *Hommes et mondes*, vol. 9, nº 37, 700.

338 *Cfr.* CPM, 45.

339 CPM, 67-68.

340 *Cfr.* CPM, 81-82.

reinstaura la *verdad* en sus vidas³⁴¹. Mientras que Claudio se mostraba al principio condescendiente y compasivo con Michel, en los últimos actos de la obra abandona por completo tales actitudes y sentimientos y le prohíbe a Osmunda, de manera rotunda, que lo vuelva a ver³⁴²; igualmente le reprocha a Edmea el acercamiento que ha tenido últimamente al moribundo³⁴³, puesto que, en efecto, Edmea pasó de rechazar secamente a Michel a acceder a sus peticiones y animar a su hija para que fuera a acompañar a su padre biológico en su agonía.

La aparición de Michel no solo provocó que Claudio se replanteara su oficio como pastor y su papel como hombre casado, sino que suscitó en Edmea las dudas acerca de su amor por su marido. A propósito de su conversación con Michel, ella le expresa a Claudio: “Él me dice que ya en ese momento no tenía nada que temer de ti, que yo jugué a lo seguro. Y es verdad, no te temía en lo más mínimo. Eso es lo terrible, lo espantoso. (*Con una gran amargura*). Aquella noche no te hablé como si fueras mi marido”³⁴⁴. Ella tenía, como se puede ver, tanta seguridad en las virtudes evangélicas de él, que lo vio como un religioso. Eso contrasta con su idea del amor, lo que le produce terror.

341 Gabriel Marcel, no obstante, en 1958, critica a Claudio por haber accedido a las dudas de Edmea, lo que califica como un error. Le parece que Edmea ha despertado sus potencias más destructivas, destruyendo a su marido y a sí misma. *Cfr.* EVJ, 28. Para Simiot, por el contrario, tras el encuentro con Michel, Claudio y su esposa “sont bien obligés de regarder en face leur médiocre vérité et se demander si leurs vingt ans de vie commune n’ont pas eu pour assises l’égoïsme de l’un, la lâcheté de l’autre, le mensonge de l’un et de l’autre”; SIMIOT, B., *Un homme de Dieu...*, 701. Venancio Mayo considera también fundamental el tema de la autenticidad de la vida, así como la necesidad de hacer desaparecer las máscaras que se crean durante el paso de los años. *Cfr.* MAYO, V., *El conflicto...*, 176-182. Ahora bien, Marcel realiza ese comentario creyendo que el error que se patenta allí es el de abordar un suceso del pasado como si fuera un objeto, olvidando que esos sucesos se deben interpretar siempre desde el presente. Por eso, si Claudio nunca dudó del amor a Edmea, no tenía por qué dejarse llevar por sus palabras. A pesar de esto, hay que tener en cuenta que para Claudio fue esa una oportunidad para liberarse de la presión profesional que ejercía su madre sobre él, lo que, aunado a la crisis con su esposa, provocó sus dudas de fe.

342 *Cfr.* CPM, 92.

343 *Cfr.* CPM, 99.

344 CPM, 60.

El diálogo entre Michel y Edmea no solo deja en ella esa claridad, sino que también le despierta una gran culpa, al ser señalada por él como la responsable de su condición. Estas son las palabras que después le dirige a su esposo:

EDMEA – Ocurrió algo... Claudio..., y ahora te necesito. Es necesario que me ayudes. Es más, debes poder ayudarme. Hay una idea terrible, atroz, que está a punto de poseerme. Por favor, échala fuera, arrójala de mi lado. Hemos hablado de lo que ha ocurrido en otro tiempo, no debes reprochármelo. Era tan extraño... todo tan raro, como si hubiera ocurrido ayer... Como si estos veinte años hubieran desaparecido, y, sin embargo, este hombre está moribundo. Y yo... descubrí entonces que había sido mucho más desgraciado de lo que creía. No solo desgraciado, miserable. Y sería probablemente a causa de eso... que ha llevado esa existencia terrible por la cual muere. Por lo menos él lo cree así. Naturalmente, se puede equivocar, puede ser que de cualquier manera... Entonces, si yo pudiera por lo menos decirle que procedí bien cuando te lo confesé todo... Pero él, sin embargo, pretende... ¡Oh, no puede ser verdad, sería demasiado!...

CLAUDIO – ¿Qué es lo que no puede ser verdad?

EDMEA – Dice que yo tenía miedo, que no era lo suficientemente valiente para aceptar vivir con él, y que fue para encadenarme, para cerrarme el camino, por lo que te dije todo³⁴⁵.

Michel le ha reclamado a Edmea que, a pesar de que lo amaba, no fue capaz de empezar una nueva vida con él. Ella, en efecto, estaba protegida por el carácter y la profesión de su esposo, sintiéndose cómoda y aceptada. En eso radica su cobardía. Así terminó por destruir la vida de él, pues la libertad que le otorgó al abandonarlo se volvió su propia aflicción, llevándolo, incluso, a estar condenado a muerte, cuando aún es joven³⁴⁶. Esa responsabilidad que Michel ha puesto sobre Edmea es la que estimula su cambio de actitud hacia él.

El poder que tiene la condición de Michel para revolver la vida de este matrimonio se debe a que su posible muerte es interpretada por

345 CPM, 60.

346 *Cfr.* CPM, 54.

ellos como trágica. Ahora bien, el hecho mismo de que alguien joven vaya a morir es un suceso de por sí lamentable y penoso en la trama de la historia, como lo muestran las reacciones de los personajes; sin embargo, en la obra, estos efectos están conectados con la fe. Por ejemplo, Claudio, en un primer momento, cuando no dudaba aún de su profesión, reacciona favorablemente a los deseos de Michel. Su visión de los acontecimientos como pruebas de fe le hace concebir, incluso, tener un acercamiento con el que antiguamente fue su rival.

Edmea, por su parte, presenta también una variación en su actitud frente a Michel, dependiendo de su comprensión de la fe. En un principio, se muestra agreste y rechaza todo acercamiento al moribundo, pues estableció una distinción radical entre el comportamiento del creyente y el de un enamorado. Esa dualidad le hace ser impermeable a la situación trágica del desahuciado. No obstante, su postura cambia radicalmente cuando reconoce que estaba equivocada sobre Claudio y, por eso, trata de convencerle de que su fe no era una farsa. Le recuerda los momentos en los que él predicaba con plenitud, abriéndole a ella el acceso a otro mundo³⁴⁷. Bajo esta nueva interpretación de la fe, se atreve a pedirle a su hija que esté cerca de su padre biológico. La fe, entonces, produce más sensibilidad a la muerte.

Por el contrario, en el instante en que el horizonte de la fe se difumina, la muerte del otro pasa a ser insignificante. Esa es la frialdad que se detecta en Claudio una vez ha dudado de su fe, y en Osmunda cuando rechaza la petición de su madre de volver a ver a Michel³⁴⁸. Osmunda ya había expresado su desinterés por la vida y su falta de fe³⁴⁹. De los

347 Cfr. CPM, 100. Julia Urabayen ofrece una explicación del comportamiento de Edmea desde la noción de *tiempo cerrado*, pues, según ella, Edmea ve el pasado como una cosa objetiva, de tal suerte que el presente no se puede identificar con lo ya realizado. Eso provoca que no comprenda las decisiones de su esposo frente a los deseos de Michel. De esta manera, Edmea es quien arrastra a la crisis a Claudio, obligándolo a no reconocerse en su pasado. Cfr. URABAYEN, J., *El pensamiento...*, 139-140. Esto sirve para comprender por qué cuando Edmea reivindica la fe en su vida, se abre al *tiempo abierto*, en el que no solo comprende a su marido, sino que se presta a ayudar a Michel en su agonía.

348 Cfr. CPM, 88.

349 Cfr. CPM, 96-97.

tres personajes, quien experimenta el cambio más radical es Claudio. La muerte deja de ser lamentable y penosa para él, pues llega, incluso, a deseársela y a envidiar la situación del agonizante:

CLAUDIO – ... Tiene suerte, ¿no te parece?

EDMEA – ¿De quién estás hablando?

CLAUDIO – ¿De quién va a ser? De... él.

EDMEA – ¿Y por qué tiene suerte él?

CLAUDIO – Porque pronto habrá terminado.

EDMEA – ¿No te da miedo la muerte?

CLAUDIO – No. Creo que es la única posibilidad que tiene el hombre, aunque no sea, de hecho, una puerta abierta.

EDMEA – Tienes más valor que yo.

CLAUDIO – ¿Temes al juicio de Dios?

EDMEA – Sí, no sé...

CLAUDIO – Para mí es lo contrario... Seré conocido en ese momento tal cual soy... Y entonces dormiré³⁵⁰.

A Claudio, su vida inauténtica le hace ver en la muerte el descanso de sus agobios. Piensa que con ella se conocerá tal cual es. Esa es su tarea más sublime, después de constatar que mucho de lo que había creído ser y construir era mentira. Su preocupación no es ya el juicio de Dios, muestra del cambio de sus convicciones religiosas, sino que sitúa su atención en la llamada de su ser. Además, una vez se haya conocido como realmente es, dice él, podrá dormir. Un claro estado de descanso que se justifica después de los duros días que ha pasado, donde la existencia se le ha vuelto una carga y una incógnita. La muerte como descanso está, en consecuencia, unida a la fatiga y a la decepción de la vida³⁵¹.

Por el contrario, cuando la existencia se torna agradable, se huye de la muerte. Esa fue una de las razones por las que Claudio se mantuvo perseverante y paciente mientras Edmea se adaptaba y aceptaba su vida matrimonial. Bajo esa óptica de evitar la muerte, se sintió impulsado a

350 Cfr. CPM, 101.

351 Mayo dice que en ese pasaje podemos ver “muerte y verdad reconciliadas en busca de la realización total del hombre. Solo quien se abre a esa trascendencia podrá verse tal cual es”; MAYO, V., *El conflicto...*, 182.

evitar que ella se suicidara: “Tenía la sensación de que yo la estaba ayudando a vivir, de que ella era muy frágil, que tenía muchas probabilidades de morir”³⁵². Fue esto lo que provocó que soportara el temor que sentía cada noche de llegar a casa y ver que Edmea se había ido con Michel. Sabía que esa fue una idea que rondó por la cabeza de ella durante algún tiempo. Sin embargo, el no sucumbir a la muerte le imprimió la fortaleza suficiente para soportar esa situación.

La muerte, por lo tanto, está presente en esta obra de diferentes maneras. La principal de ellas se encuentra en la condición de Michel, que desencadena toda la trama. Su enfermedad terminal suscita diferentes actitudes hacia él y, por ende, hacia la muerte, las cuales pueden variar de acuerdo con la relación que se tenga con la fe. Así, por ejemplo, cuando se tiene un horizonte de fe, la muerte produce pena y se es sensible al sufrimiento del otro. Pero, cuando ese horizonte desaparece, la muerte pierde significado y, fácilmente, puede pasar de ser rechazable a ser deseable, según la fatiga y la decepción que se sienta acerca de la propia vida, como lo ha mostrado Claudio. A pesar de esta tragedia en la vida de este pastor, el final de la obra enciende una luz de esperanza en la nueva perspectiva que adquiere Edmea al escuchar las palabras de la Srta. Aubonneau³⁵³. Así, la obra deja abierta la historia a la interpretación de sus lectores.

El horizonte

Germain y Thérèse están casados y tiene dos hijos, Jacques y Françoise. Un domingo discuten sobre la velada de la noche anterior y especialmente sobre la manera de cantar de su amiga Valentine. La cantante los visita. Hablan de música y se cuentan sus impresiones sobre Bernard, un reconocido músico y amigo de Germain.

352 CPM, 22.

353 Para Gallagher, a pesar de que la visita de esta enfermera les llevara un haz de esperanza, esta escena es punzante, pues la entiende como una intrusión de la imagen pública de Claudio y como la cerrazón de las posibilidades de futuro para el matrimonio. Cfr. GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 180-181.

Unos días más tarde, Germain le cuenta a su hermana Jeanne que la noche de la misma presentación de Valentine, tuvo un extraño encuentro con un vidente llamado Vercelli, quien se acercó a él prediciéndole su muerte en un trágico accidente. Debido a ello, él cambió su actitud frente a su esposa. Posteriormente, Bernard llega con Thérèse de ver un espectáculo y rápidamente nota la mala disposición de su amigo con su esposa. En el diálogo que entablan, Bernard se da cuenta de que Valentine está ilusionada amorosamente con él.

Algunas semanas más tarde, la distancia entre Germain y Thérèse aumenta a causa de las discusiones que tienen sobre si mudarse a París o quedasen donde viven. Valentine arriba a la casa para hablar con Germain y preguntarle sobre los sentimientos de Bernard hacia ella. Él, de manera sutil, le deja saber que no debe guardar esperanzas. Precisamente, Bernard llega para anunciar que se va a un festival a Viena con una pianista. Thérèse le pide a Bernard que la deje viajar con él. Él disimuladamente le dice que no y sale, encontrando la muerte en un trágico accidente.

A los pocos días, Jeanne habla con Thérèse sobre la muerte fulminante de Bernard. Luego ella, en presencia de Germain, comenta que obtuvo noticias de Vercelli. Y esa es la ocasión para que se descubran las predicciones que tuvieron lugar en aquella fiesta. Germain termina contándole a su esposa que él creía que sería la víctima del accidente y que por ello quería preservarla, arreglándole su futuro con Bernard. En medio de la conversación, Valentine llega para preguntar si ellos van a ir a Poitiers al sepelio. Turbada, le pregunta de nuevo a Germain por los sentimientos que el difunto tenía hacia ella. Él la tranquiliza, diciéndole que Bernard la amaba, pero que no se sentía capaz de confesárselo.

Análisis

Esta pieza, escrita en 1928 y publicada por primera vez en 1945³⁵⁴, forma parte de las llamadas por Marcel *obras intermedias*³⁵⁵. La particu-

354 Cfr. SOTTIAUX, E., *Gabriel Marcel...*, 134.

355 Cfr. GM-PB, 40.

laridad de esta historia reside en que es un reflejo de los acercamientos que tuvo Marcel a las experiencias metapsíquicas, especialmente en el Instituto Metapsíquico en París³⁵⁶. Como es de esperar, la muerte se encuentra en el centro de la problemática que surge alrededor de este tipo de experiencias, pues el objetivo principal de estas prácticas es tener información del más allá o ver si es posible un contacto con quienes están muertos. De entre las variadas actividades metapsíquicas, Marcel escogió para esta obra la videncia, a la que le dedicó varias reflexiones, especialmente en su *Journal Métaphysique*³⁵⁷.

Por lo anterior, la muerte está presente, fundamentalmente, a través del encuentro que Germain tuvo con Vercelli, quien le vaticina que morirá pronto en un accidente automovilístico:

GERMAIN – Él vio mi muerte.

JEANNE – ¿Tu muerte?

GERMAIN – En un tiempo cercano.

JEANNE – Y él te lo ha dicho... ¡Es abominable!

GERMAIN – Recuerda lo que te expliqué. No era él totalmente, él no era dueño de sus palabras. Y si tú lo piensas bien...

JEANNE – En fin, tú no tomarás esta predicción en serio.

GERMAIN – Te equivocas. Estoy convencido de que él vio mi muerte.

JEANNE – Pero... ¿de qué?, ¿de una enfermedad?

GERMAIN – Un accidente en la calle³⁵⁸.

Como suele ser normal, Jeanne no puede creer en las palabras de su hermano y es escéptica. Germain también lo era hasta recibir tal predicción, pero Vercelli le había impresionado por las cosas que había dicho a otras personas³⁵⁹. Además, la descripción que el vidente le hizo de una caída que tuvo en bicicleta años atrás, lo preparó para tomar totalmente en serio sus vaticinios sobre el término de su vida. Sin embargo, todas esas precisiones le parecen insuficientes a Jeanne. Germain, por el

356 Cfr. PVA, 367.

357 Cfr. JM, 162-165.233-234.

358 PVA, 257-258.

359 Cfr. PVA, 254-255.

contrario, está convencido de que ese hombre no hablaba por sí mismo, sino por medio de una visión que le habría sobrevenido.

Para Germain, a partir de ese día, su vida se partió en dos y, por eso, sus acciones futuras se ordenaron de acuerdo con eso: “La verdad es que desde el domingo todo ha cambiado para mí”³⁶⁰. La obra desarrolla este cambio como tema principal. La muerte está en la base de esa transformación, pues es difícil no variar de perspectiva cuando se sabe que el final está próximo. Esta es, de hecho, una de las razones principales por la cuales durante y después de las guerras mundiales pulularon reflexiones sobre la vida y la muerte.

A través del personaje de Germain, Marcel muestra cómo se producen estos vuelcos en el porvenir de un hombre que nunca había tenido un acercamiento a las prácticas metapsíquicas. Germain tiene tanta seguridad en las predicciones de Vercelli que arrincona conceptualmente a su hermana, quien pone en duda tal suceso y le resta importancia. Ella, quien se declara creyente, no puede responder a la pregunta del por qué un hombre no podría conocer el cómo y el cuándo de la muerte, cuando este es un hecho ya conocido por Dios. Lo que único que pide es que no se le exija razonar en esa encrucijada³⁶¹.

Jeanne está imbuida en el terror que produce la muerte y por eso busca disuadir a su hermano de esos pensamientos. Sus palabras provienen del rechazo a perder a un ser amado. Ella ya tuvo que pasar por eso, pues su marido fue asesinado y perdió a una hija de veinte años³⁶². La muerte ha tocado a su puerta, y por eso sabe lo que significa separarse de los seres queridos. Esta es la razón por la que intenta negar la posibilidad del pronto fallecimiento de su hermano.

Pero sus esfuerzos no tienen efecto alguno; Germain termina por reinterpretar su vida a la luz de esas predicciones. Lo primero que percibe es que por su edad debería estar preparado para cualquier eventualidad y, por ello, conducir su pensamiento en consecuencia. Su posibilidad más radical es la muerte: es su horizonte. Pero no le preocupa qué le

360 PVA, 259.

361 *Cfr.* PVA, 261.

362 *Cfr.* PVA, 270.

provocará la muerte o cómo le llegará, información que, por demás, recibió parcialmente del vidente, sino que su interés se centra en quienes le sobrevivirán³⁶³. No teniendo una visión de un mundo *post mortem*, su pensamiento se dirige hacia aquellos a quienes ama y de quienes se tendrá que alejar.

A pesar de que su hermana calificara como una obsesión su mirada hacia su muerte, él le explica el plan que tiene en mente para su esposa Thérèse:

GERMAIN – Mira que yo no me hago ninguna ilusión. No tengo la intención de dejar lamentos eternos. Por eso habrá que... sin embargo, prefiero ahorrarme...

JEANNE – Tú no querrás insinuar...

GERMAIN – Nada que tú no hayas remarcado desde hace tiempo... no, no, no vale la pena... De nuevo, no hay nada nuevo... Solamente, me debo habituar a ver con la suficiente sangre fría lo que pasará después de mí. Además, en cualquier caso, una vez más... ¡Bien! Por esto te pedí que vinieras esta noche... te confieso que estoy inquieto. Las últimas conversaciones que he tenido con Thérèse. Ciertos comentarios que yo hice... Será necesario que se case de nuevo pronto. Es indispensable. Incluso por los niños. Sobre todo, por ellos. Solamente... No me interrumpas Jeanne: yo sé lo que estoy diciendo. En el punto donde estoy... ¡oh! Hay un aprendizaje que hacer. Aunque casi logré hacer una cruz sobre mí. Casi. Solamente, hay preocupaciones de las que uno no se puede liberar, además, no tendría el derecho tampoco. Yo tengo miedo de que Thérèse tome una decisión poco razonable y cuyas consecuencias para los niños, para ella misma... Yo estoy convencido de que cuando uno llega al final del viaje como yo, se desarrolla un cierto sentido... Yo lo pude notar con los enfermos hace poco tiempo. Es imposible justificarlo racionalmente, pero... ¡bien! Yo constaté...

JEANNE – Es una pesadilla...³⁶⁴

Germain está persuadido de que ha encontrado una manera diferente de entender el mundo debido al conocimiento de su pronto final. La muerte para él es, efectivamente, el final absoluto de su existencia

363 Cfr. PVA, 262.

364 PVA, 263-264.

y, por lo mismo, un *referente de interpretación* –horizonte– de su vida. Ante ese panorama, le preocupa el bienestar de su esposa y de sus hijos. Sabiendo que el golpe de su fallecimiento puede ser muy fuerte para Thérèse, cree que es necesario prepararla para que se pueda volver a casar y de esa manera pueda seguir su vida junto a los niños. Se asegura, de este modo, que no ocurra una tragedia tras su desaparición.

Para llevar a cabo su plan, le pide a su hermana que guarde silencio sobre las predicciones, pues Thérèse es muy susceptible. Además, le demanda no dejarla sola en el proceso de duelo, asistiéndola con consejos³⁶⁵. Pero a su hermana todo eso le parece espantoso, así como a Bernard, quien también estaba presente, le parece un disparate. Después de darse cuenta de sus planes, él le dice a su amigo: “Yo te había creído más resistente”; sin embargo, para Germain está fuera de cuestión que él viva como esclavo del instante y del presente, y por eso le replica: “No moriré como un bruto inconsciente”³⁶⁶. El futuro se volvió una cuestión de consciencia para él y una cuestión de sabiduría por las preocupaciones que lo inundan: su vida tomó así un nuevo sentido.

La idea de la muerte se ha fijado en su pensamiento³⁶⁷ y eso no pasa desapercibido a Thérèse, especialmente cuando Germain se niega a mudarse aun sabiendo que así podrían ahorrar dinero. Para él, realizar ese cambio, teniendo próxima su muerte, significaría que su esposa y sus hijos ya no lo recordarían. Para Germain, la casa donde ha vivido largo tiempo significa la oportunidad de hacerse recordar cuando yazca en su tumba. Por eso se lamenta de que sus padres hubieran vendido la casa familiar, pues él y sus hermanos no pudieron conservar esos recuerdos³⁶⁸. Piensa que, a través de esos objetos, mantendrá su presencia en la vida de sus seres queridos. Su gran temor es, por tanto, desaparecer completamente.

Además, Germain siente miedo ante la capacidad de adaptación de su mujer, por lo que al mudarse aumentarían las posibilidades de que

365 Cfr. PVA, 265.

366 PVA, 275.

367 Cfr. PVA, 348.

368 Cfr. PVA, 294-296.

ella lo olvide fácilmente. Él le dice: “Es aterrador como te adaptas”³⁶⁹. De esta forma se puede notar que, a pesar de que él ha concebido fríamente que su mujer se casara una vez él muriera, tampoco quiere dejar de existir completamente en su vida y en la de sus hijos³⁷⁰. Él desea continuar con ellos, aunque solo sea a través de la casa que guardaría su presencia. A propósito de la continuidad, interroga a su esposa:

THÉRÈSE – Es decir que yo me muevo con el tiempo. Y se ha dado una oportunidad de, no sé, cambiar de piel simplemente...

GERMAIN – ¡Aterrador! ¡Ah! Sí, tú eres típica de tu época.

THÉRÈSE – ¿Es un defecto?

GERMAIN – La continuidad, el sentido de la duración...

THÉRÈSE – Durar es cambiar. Yo no concibo la vida como una concesión a perpetuidad, eso es todo.

GERMAIN, *con voz alterada* – Thérèse, ¿has llegado a pensar alguna vez en la muerte?

(*Un corto silencio*)

THÉRÈSE – ¿Qué tienes? ¿No te sentirás enfermo?

GERMAIN – Jamás me he sentido mejor. Dime...

THÉRÈSE – Lo menos posible.

GERMAIN – ¡Ah!

THÉRÈSE – Es una pendiente sobre la cual uno no se puede dejar ir. Es una tentación de quedarse en sí mismo.

GERMAIN – Yo no quiero decir solamente tu muerte. No, nuestra muerte, la muerte.

THÉRÈSE – Es lo mismo. Es fácil y un poco cobarde³⁷¹.

369 PVA, 296.

370 Marcel explica que Germain siente una gran incertidumbre ante lo que pueda hacer su esposa, ya que ella se casó con él mejorando considerablemente su vida. Por esto, no está seguro de qué tipo de amor los une y qué haría ella para continuar con su modo de vida. A esto agrega: “Comment, dans ces conditions, ne craindrait-il pas qu’après sa mort à lui elle ne fasse un coup de tête, qu’elle ne lie son existence à un être pervers et dévoyé, peut-être par simple besoin de vivre un contraste; et comment ne se jugerait-il pas tenu de prévenir si possible un événement aussi funeste ?”; PVA, 371.

371 PVA, 296-297.

No logran comprenderse porque ven la muerte de maneras distintas. Para Thérèse no es más que una idea, la que surge por un ejercicio deductivo de la muerte de los demás. Para Germain, por el contrario, es su posibilidad más inminente y segura. De este modo, para ella, no tiene caso pensar en la muerte. En ese momento, ella no se había enterado de las predicciones que recibió su marido y, por eso, aun cuando él insiste en que piense en la muerte de los otros y en la muerte en general, ella vuelve a reducir todo a una cobardía ante la vida. La muerte sigue siendo una idea lejana en su existencia.

Desde esta posición, ella va a juzgar a Germain por su deseo de acoger en su casa a su hermana Jeanne, so pretexto de realizar un acto caritativo³⁷². Fue esa una jugada hábil, pero no lo suficiente para engañar a su esposa, quien se dio cuenta enseguida de que, a través de Jeanne, él intentaba seguir aferrado al pasado, y por eso le acusa de detestar la vida.

En efecto, Thérèse no estaba tan errada, pues él había dejado de vivir por pensar demasiado en la muerte. Por ejemplo, en el contexto del viaje a Viena de Bernard, Germain, preocupado por su laxitud moral, le dice: “Tengo la clara impresión de que vas a cometer una locura irreparable. Tú has llegado ya a una edad en la que hay que prestar atención. Es, quizás, porque yo mismo me siento desligado de muchas cosas, por lo que tengo la impresión de haber ya atravesado un umbral...”³⁷³. Esto significa que él se siente más cerca de la muerte que de la vida. Su existencia está invadida por el vértigo que le da verse aún en el mundo, comprometido en las cosas que quedarán, pero al mismo tiempo pensarse como no siendo más. Él mira lo que ocurre desde el otro lado de la reja y se imagina cómo continuará todo, una vez él desaparezca; la incertidumbre lo carcome. Esa es la dialéctica que ha desatado el saber su muerte próxima.

Lo que hace que se fije tanto en lo que quedará tras su muerte es el amor. Bernard, quien no comparte la misma visión ni experiencia de amor de su amigo, considera falsa esa manera de pensar, pues para él

372 PVA, 298.

373 PVA, 322.

no hay tal reja divisoria, no hay un “después de mí”, sino que todo aquello que escapa al tiempo personal, que se acaba con la propia muerte, es nada³⁷⁴. De esa manera demuestra que el amor no le hace aferrarse a nadie. Por eso, después de la muerte solamente está la nada. Por el contrario, para Germain, existe la posibilidad de estar presente, aunque sea por medio de recuerdos. Después de esa conversación, Germain se da cuenta de que su amigo es incapaz de un sentimiento profundo, que el amor es, para él, una manera de matar el tiempo³⁷⁵. Esto le decepciona, pues había puesto en él su mirada para que ocupara su lugar en su familia³⁷⁶.

Así pues, Germain y Bernard representan dos maneras distintas de situarse frente a la vida y frente a la muerte de acuerdo con sus experiencias del amor. Tras el desenlace fatal e inesperado de Bernard, se puede ver que Germain tenía una fijación por *sobrevolar* su muerte, como él mismo confiesa a su esposa³⁷⁷. Cuando le cuenta a ella que de alguna manera había tanteado el terreno con el difunto para que ellos se casaran después de su supuesta desaparición, ella le dice: “No eras más que un niño aterrorizado por la muerte”³⁷⁸. No justifica así en nada su preocupación por su futuro, pues reconoce más el miedo que el amor en las acciones de su esposo³⁷⁹.

Además, con la muerte de Bernard se muestra la posición ambigua de la obra acerca de la videncia. Si bien se maneja la posición del

374 Cfr. PVA, 324.

375 Cfr. PVA, 324.

376 Para Marcel, la amistad de Germain y de Bernard no se puede definir con certeza. Por eso, el hecho de que Germain pensara en él como su reemplazo debe obedecer a que es alguien conocido; de ese modo, se puede asegurar de que la vida de su mujer y de sus hijos no cambiará tanto después de su muerte. Es, precisamente, la incertidumbre de no saber quién puede cruzarse en el camino de Thérèse, lo que le llevó a hacer todo lo que hizo para arreglar el futuro de su esposa. Cfr. PVA, 372.

377 Cfr. PVA, 354.

378 PVA, 360.

379 Para Marcel Belay, Thérèse pensaba que su esposo tenía el proyecto de arreglarle un nuevo matrimonio para vengarse de ella, motivado por una especie de ansias de controlar su vida. Así, no reconoce ningún sentimiento noble ni generoso en sus acciones. Cfr. PVA, 384-385.

escéptico y del creyente a través de Bernard y Germain respectivamente, el accidente de tráfico que ocurre termina por darle crédito a las predicciones de Vercelli. Es más, se explica en el último acto que él suele confundir los oráculos; por eso quien iba a morir era Bernard, como en realidad sucedió. Esta manera de tratar estos temas corresponde a la posición de Marcel frente a los mismos: concede cierta veracidad a tales prácticas³⁸⁰, pero sin poder nunca controlarlas ni aprehenderlas completamente³⁸¹.

De todas maneras, Marcel dejó claro que el objetivo de la experiencia metasíquica en la obra es “poner a un ser frente a la certeza de su muerte inminente”³⁸². Ese es el hecho principal a través del cual se despliega toda la trama de la historia. La importancia de la muerte queda develada en la última escena, donde Germain y Thérèse, después de haberse sincerado sobre todo lo que había pasado, terminan por tranquilizar a Valentine diciéndole que Bernard sentía amor por ella. En esa acción se nota cómo ambos esposos consideran que, con la muerte, Bernard no ha desaparecido completamente y que ahora él está presente a Valentine en un *más allá* que no pueden explicar; ese es el horizonte que se les ha abierto.

En este final de la obra se muestra el lado más intimista de la presencia del ser amado y su significación en los seres queridos que quedan con vida, pues Valentine no estaba segura de los sentimientos del difunto hacia ella y por eso busca una comprobación. Se encuentra en la misma situación de Edith en *Lo insondable*. No obstante, hay que notar que lo más importante en el desenlace de la obra no es la comunión que Valentine cree tener con Bernard tras la mentira que le ha sido contada, sino la visión de la muerte que Germain y Thérèse adquieren a través del amor y

380 Sin embargo, Marcel niega que su intención haya sido probar la veracidad de estas prácticas a los espectadores. *Cfr.* PVA, 368.

381 Esto es así porque no se puede comprender este tipo de hechos desde la racionalidad científica. Según Marcel, para poderlos comprender hay que romper con los cuadros de referencias con los que estamos acostumbrados a razonar para descubrir una realidad que apenas puede ser presentada, aquella que se encuentra detrás de ese mismo cuadro de consignas establecidas. *Cfr.* PVA, 408-409.

382 PVA, 368.

la piedad de Valentine por su amado. Gracias a este testimonio de amor, ellos pudieron ver lo que significa la ausencia que deja la muerte, por eso dicen: “No se aprende la muerte sino en la piedad”³⁸³.

En resumen, la muerte está presente en *El horizonte* como *un referente de interpretación* que varía dependiendo de la visión que se tenga de ella. Así, por ejemplo, cuando por una u otra razón se llega a la certeza personal de que la propia muerte está próxima, es fácil dejarse llevar por una idea fija desde donde se hace una reinterpretación de lo vivido. El criterio que puede definir el tipo de significación es la concepción y la vivencia del amor. Por ejemplo, si a través del amor se considera que hay un vínculo que sobrevivirá a la muerte, se buscará mantener dicha unión. Por el contrario, si la unión amorosa no es sino momentánea, con la muerte se acepta el final absoluto de la relación y la separación definitiva de los seres amados. Por otro lado, cuando la propia muerte no es más que una idea sobre la cual, de hecho, se evita pensar mucho, domina un cierto sentido práctico en el que el cambio se acepta como una manera de duración y en donde tampoco hay un aferrarse a los seres amados.

El mundo roto

Christiane acaba de llegar de un viaje a Biarritz y le pide a su esposo Laurent que permita alojar en su apartamento a un músico llamado Antonov con su esposa. Laurent siente reparos hacia el músico, pues cree que es comunista, y aprovecha la oportunidad para preguntarle a su esposa por qué viajó con su amiga Denise, quien, a su parecer, no es una buena influencia. Denise, precisamente, llega a la casa a saludar y, después de algún momento a solas con Christiane, la nota distinta y afectada tras hablarle de un disco del monasterio de Solesmes.

383 PVA, 365. Este final de la obra fue comentado por Marcel Belay, quien recurre a una voluntad trascendente para explicar por qué no es un simple engaño lo que hicieron los dos esposos, ni una presencia subjetiva la que experimentó Valentine. *Cfr.* PVA, 379-382.402-403.

Ella, efectivamente conmovida, le confiesa a su amiga que no ama a nadie, ni siquiera a su marido, que nada es simple en este mundo... un mundo que está roto.

Posteriormente, Antonov y Natalia, su esposa, llegan para quedarse en el apartamento. Una vez instalados, Antonov se muestra quejoso y melindroso. Busca con urgencia hablar con Christiane para presentarle sus inconformidades, pero ella se encuentra cenando fuera. A su regreso, Christiane se comporta fría y cortante con sus peticiones y, sin embargo, le miente a su esposo diciéndole que le había permitido la entrada a la casa al músico porque sentía cierta atracción hacia él. Su marido la escucha tranquilamente.

Luego, Denise expresa su enojo con Christiane porque accedió a que Bertrand, su amante, le hiciera un retrato. Después de su estancia en Biarritz, la relación entre Denise y Bertrand comenzó a deteriorarse. Ella piensa que ha sido culpa de su amiga: le critica una cierta coquetería encubierta y un discurso inquietante y triste. Denise es capaz, incluso, de quejarse ante Laurent, quien le hace poco caso. Él no reacciona ni siquiera cuando su esposa le cuenta que le había confesado sus sentimientos al músico después de que él dejara la ciudad y se divorciara.

Pasado un tiempo, Denise se reconcilia con su amiga y en una conversación le pregunta por Jacques Decroy, un joven que se había vuelto monje en Solesmes, pero con quien Christiane había tenido una estrecha relación en su juventud. Denise, a pesar de esta reconciliación, no puede volver con su amante y finalmente se suicida.

Seguidamente, Gilbert, uno de los amigos de Christiane, la visita con la idea de realizar una película. En una conversación con Laurent se entera de la supuesta atracción de Christiane por Antonov. Sorprendido, le pregunta después a Christiane y ella le confiesa que se ha inventado todo porque su esposo duda mucho de sí mismo. Él aprovecha y le confiesa que la ama; ella responde que su amor es correspondido, otro engaño más.

La misma mentira dicha a Antonov, termina por provocar que él regrese a París y le declare su pasión. Laurent irrumpe en ese momento y

Christiane aprovecha para zafarse de Antonov, contándole lo ocurrido a su marido. En ese momento llega Geneviève, una amiga de la adolescencia de Christiane, hermana de Jacques Decroy. Su visita tiene por objetivo poner al tanto a Christiane de los sentimientos de su hermano. Le confiesa que él supo del amor que ella sentía por él y que, debido a esto, asumió una especie de paternidad espiritual hacia ella. Jacques sabía que su decisión de volverse monje le había causado mucho mal y en sus últimos meses no dejaba de hablar de ella; tal confesión libera a Christiane y la hace sentirse nueva, como si hubiera regresado de la muerte. Ahora se dispone a rehacer su relación con Laurent.

Análisis

Esta obra de teatro refleja la etapa posterior a la conversión de Gabriel Marcel, donde las historias pueden alcanzar un final más resolutivo³⁸⁴. En la mayor parte de esta pieza se presenta el diario vivir de Christiane con su familia y sus amigos más cercanos³⁸⁵. Esas vivencias, que a primera vista parecen sueltas y desvinculadas, adquieren su concatenación, primero, en las varias referencias a un *mundo roto* por parte de Christiane y, segundo, en las escenas donde se narra el origen de esa expresión. Ella percibe el mundo de esa manera por la falta de un centro o fundamento que se vuelva el resorte de su vida:

CHRISTIANE, *sentidamente* – Denise, ¿tú no tienes la impresión a veces de que vivimos, si esto se puede llamar vida, en un mundo roto? Sí, roto como un reloj. El resorte no funciona. En apariencia nada ha

384 Esta obra le sirve de inspiración para su lección llamada *Le Monde Cassé*, incluida en su libro *Le Mystère de l'Être* (MEI).

385 Ese diario vivir de Christiane y sus amigos ha sido interpretado por Cheetham como una entrega a la diversión para ocultar el vacío que les carcome: “Le Monde cassé, c’est dans la mesure où, dans les deux cas, cette vie est axée sur le divertissement et sur le vide. Dire qu’une telle vie est vide ou cassée implique un jugement, un certain recul vis-à-vis de la situation, une certaine partie de notre être qui refuse de se laisser étouffer et qui garde l’image d’une intacte et enrichissante”; RMM, 368. Esther Cantero también enfatiza la vida frívola y distraída de Christiane con el objetivo de enterrar la verdad que no aceptaba. *Cfr.* CANTERO, E., *La ambigüedad humana...*, 200-202.

cambiado, todas las cosas están en su lugar. Pero si uno se lleva el reloj al oído y trata de escuchar, no se oye absolutamente nada. ¿Comprendes? El mundo, eso que hemos llamado el mundo, el universo de los hombres, hace tiempo creo que tenía un corazón. Pero tal parece que ha dejado de latir. Laurent prepara reglamentos; papá está abonado al Conservatorio y mantiene con tacañería a una señorita; Henri se prepara para dar la vuelta al mundo...³⁸⁶

El sentido de estas palabras de Christiane es meramente existencial. Ve la vida de cada uno y sus interrelaciones desde su experiencia, por eso, el reloj es una metáfora de su propia vida. Ella es quien exteriormente parece estar bien, incluso tener personas que la admiran, pero nadie, ni siquiera su esposo Laurent, se ha acercado a comprobar que por dentro *no se oye nada*, que en el interior *está rota*. Ellos solo perciben destellos de ese estado.

Ese mundo roto “es un mundo donde no estamos juntos”³⁸⁷. Esa es la sentencia de Christiane, al darse cuenta de la falta de intersubjetividad, de comunión, de unión, de entrelazamiento, que se manifiesta en la independencia de cada uno de sus amigos. Por eso, le repite a su amigo Gilbert su dictamen cuando él dice sentirse poco compenetrado con Henri³⁸⁸. Así, cualquier expresión de desunión recrudece su experiencia de lejanía y soledad, confirmándole la fractura que hay en su vida.

A través de esa idea del mundo roto, Christiane pone de manifiesto algo de esa realidad que es su secreto: ella es tildada y acusada de inquietar e indisponer a los demás con una suerte de tristeza que se traspa a través de sus frases, pero que ocultan la fuente de donde brotan. Todo eso carece de una aparente justificación:

DENISE – Pero tu manera de ser conmigo, con todos nosotros... es como si le hubieras destilado [a Bertrand] no sé qué veneno.

CHRISTIANE – ¡Explícate!

DENISE – Esas frases que alguna vez dices... mira, el otro día cuando me hablabas del mundo roto... No sé, esa tristeza que no tienes

386 CPM, 121.

387 RMM, 380.

388 *Cfr.* CPM, 130.

derecho a sentir, y menos a expresar; porque vives como nosotros y no vales más que nosotros, no crees en nada, no... Me doy cuenta ahora, todo eso le ha hecho un gran mal... y casi lo ha puesto contra mí. Eres tú quien ha despertado en él una especie de inquietud, de deseo de fugarse... como si uno pudiera huir de sí, como si no fuera a llevarse con uno mismo, al fugarse, todo lo que detesta, y sin lo cual, sin embargo, no puede estar. Tal vez, sí, hay un modo de finalizarlo, solamente uno... Mientras tanto, a través de ti él me juzga y me desprecia³⁸⁹.

Como se puede ver, Christiane es culpabilizada por el rechazo de Bertrand a Denise, quien lo encuentra extraño y lo atribuye a la influencia que él ha recibido de su amiga. Él se ha mostrado a disgusto con su vida y, por ello, desearía huir de sí, de todo cuanto reprueba de sí; pero Denise es consciente de que esa huida solo podría hacerse con la muerte. Por el momento, ella muestra resistencia a esa posibilidad final, pues no ha sido aún tocada por el veneno del mundo roto. De hecho, Denise es la única que logra entrever que detrás de la negatividad de su amiga hay una verdad que se oculta:

DENISE, *apasionada* – Siempre eres pesimista, siempre tienes pasión por el descorazonamiento, pasión por quitarnos el placer de vivir... ¿Qué hay en el fondo de todo eso? (*Le toma las manos*). Si se pudiera entender, si una vez consintieras en decir la verdad, puede que entonces...³⁹⁰

Denise alcanza a intuir de dónde pueden provenir el desánimo y la desesperanza de Christiane. La actitud que toma cuando escucha los discos del monasterio de Solesmes, le hace preguntarle directamente por Jacques Decroy, el joven a quien había conocido en Cimiez y que se había convertido en monje. Christiane, aun así, no se sincera con su amiga, no permite que ella escudriñe lo que le ha hecho vivir en ese mundo roto³⁹¹: el amor que no alcanzó a expresarle a Jacques, y su posterior matrimonio con Laurent, han sido las causas que han provocado que se sienta fragmentada, desligada, sin intersubjetividad, sin amor, en

389 CPM, 160-161.

390 CPM, 162.

391 *MCfr.* CPM, 184.

una palabra: rota. La frustración de su amor inconfesado la relegó a un estado de separación de todo y de todos.

Esa frustración se acrecentó con su matrimonio: en efecto, Christiane se casó con Laurent pensando que podía quererlo si lo decidía simplemente, pero este fue un autoengaño porque ha descubierto que el amor es todo lo contrario a un deber. Sin embargo, nunca fue deshonesto, y siempre le dijo lo que sentía por él. Ella se había decidido a contraer matrimonio después de la muerte de su hermano; su madre sufría por aquel momento y ella creyó que huiría de aquel sufrimiento con su boda, pero, evidentemente, no fue así³⁹². La situación trágica familiar y el amor frustrado por Jacques le produjeron que nunca pudiera amar a Laurent, que sintiera su amor como una carga: “Me ama; su amor lo siento sobre mi corazón como un peso terrible que casi no puedo resistir”³⁹³. Aun así, no puede imaginarse abandonarlo. Si fue a través del sufrimiento de la muerte de su hermano como se unió a él, ahora no lo abandona por miedo a que él se suicide³⁹⁴; la muerte sigue estando presente en la relación.

Esta situación de Christiane no es desconocida por Laurent, pero no se atreve ni a expresarlo ni a aceptarlo³⁹⁵. Al contrario, se muestra confiado y le reconoce, por ello, su libertad, actitudes que ella recibe con desconfianza. Viven en un silencio que ahoga a Christiane y llevan un año sin acercarse íntimamente; entre ellos no hay un vínculo real:

CHRISTIANE, *siguiendo su propio pensamiento* – Un vínculo real... no un hábito... Un vínculo que el tiempo no ha contribuido a formar y que no es tampoco capaz de romper una... amistad. Ya ves, a pesar del círculo que me rodea, me parece que no tengo un verdadero amigo. Tú, Laurent, podrías haber sido ese amigo para mí. Te lo aseguro, podrías todavía. Pero no quieres. No sé por qué. El no querer aceptar de mí lo que sea, por miedo a que parezca que lo has pedido, no sabes el mal

392 Cfr. CPM, 168-169.

393 CPM, 158.

394 Cfr. CPM, 158.

395 Marcel describió a Laurent como un hombre apagado, gris y aburrido, que sufre en su amor propio al ver que su mujer no le hace mucho caso en su vida de distracciones. Cfr. MEI, 183.

que me haces; no solo dolor, sino verdadero daño. Tenías en tus manos hacerme mejor, menos egoísta de lo que soy; pero no, me dejas como librada a mí misma. Y yo, librada a mí misma, lo que ocurre es que no valgo absolutamente nada. Quizás hasta me vuelva maligna...³⁹⁶

Christiane se encuentra presa de su amor fracasado y Laurent del miedo de comprobar el suyo propio. Las consecuencias de esa situación se traducen en una actitud sombría, aislada y esquiva por parte de él y una personalidad ambivalente, inquietante y transgresora por parte de ella³⁹⁷. Henri es quien enfrenta a Christiane y le describe su forma de ser:

HENRI – No, no, en este momento, en efecto, está sufriendo usted algo que se llama el hastío, y está bastante cansada de toda la situación; lo que se dice harta. Pero no se puede negar que hay instantes en que lo pasa muy bien y en que su vida le resulta algo muy agradable.

CHRISTIANE – Si me conociera sabría que esos instantes... en el fondo los odio.

HENRI – ¡Vamos! ¡No me diga! Usted pudo llevar una vida muy diferente. Hasta su alma le favorece en ese sentido porque tiene el corazón de la gran enamorada.

CHRISTIANE – ¡Frasas de teatro a estas alturas!

HENRI – No, estoy convencido, lo sé, lo siento. (*Pausa*) Y como su alma es propicia a ese gran amor, su naturaleza encuentra esas exigencias que su vida no ha satisfecho y entonces afloran dolorosamente a la superficie de su espíritu. En lo más profundo de usted misma siente algo que se parece mucho a un remordimiento, o más exactamente, a una especie de estremecimiento o de calambre.

CHRISTIANE – ¡Es usted odioso!

HENRI – Y, como le iba diciendo, para usted es agradable verse rodeada de hombres a los que gusta y que la desean. No podría vivir sin estar envuelta en esa atmósfera. Lo que ocurre es que no es del todo usted coqueta y por eso se siente al mismo tiempo un poco molesta saboreando esas sensaciones.

396 CPM, 167-168.

397 Las personalidades de Christiane y Laurent han sido objeto de estudios en donde se remarcan las diferencias entre ambos. Ver: CANTERO, E., *La ambigüedad humana...*, 200; DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant*, 148-153.

CHRISTIANE – ¿Qué sensaciones, saboreando qué?

HENRI – Sentimientos a los que no le es posible responder por completo. Porque usted, en el fondo, es leal. Y por eso padece esos cambios de humor, esas rarezas, esas incoherencias. En usted hay una coqueta a pesar de usted misma...³⁹⁸

Henri logra recoger las características principales de Christiane: es una mujer profundamente apasionada que se ha visto frustrada en el desarrollo del amor y, por lo tanto, tras el aislamiento y la represión, tiene una coquetería solapada que de vez en cuando emerge sutilmente en comportamientos que termina por reprocharse debido a su lealtad y responsabilidad. Desde esta perspectiva, se comprenden las quejas que Denise se atrevió a plantearle a Laurent una vez que discutió con Christiane: “Somos muchos los que tenemos la impresión de que Christiane no lleva la vida que le conviene. Incluso para su salud. Pero sobre todo para su equilibrio moral”³⁹⁹. Empero, a pesar de esta atinada descripción, Henri no logra llegar a la causa principal de tal comportamiento.

La obra desarrolla esa causa en el último acto, concretamente en la conversación entre Christiane y Geneviève. A raíz de la muerte de Jacques, Christiane puede enterarse de la verdad, reconocer la causa de su mundo roto, liberarse y renacer:

GENEVIÈVE – Christiane, mi hermano tuvo conocimiento de su amor.

CHRISTIANE – ¡Él!

GENEVIÈVE – Sí, lo supo perfectamente, pero fue mucho más tarde, cuando esa revelación ya no era peligrosa para él, todas las vacilaciones hacía tiempo que se habían disipado en su espíritu y ya no podía ser tentado.

CHRISTIANE – ¿Por qué llama usted tentación a eso? Habríamos sido tan felices. (*Prorrumpie en llanto*). No sé por qué ha sacrificado ese tesoro de alegría, de dicha..., no quiero, no puedo...

GENEVIÈVE – Mi hermano hizo de ese amor una cruz, que en cierta manera lo acompañó en los últimos meses de su vida y que él convirtió en ofrenda.

398 CPM, 155-156.

399 CPM, 163.

CHRISTIANE – Es imposible... ¿Por qué después de estar tan ciego... iba a reaccionar así?

GENEVÈVE – Nunca lo sabremos exactamente. Lo que sí puedo decirle es que, a partir de un momento determinado de su vida, sí, de un día preciso, hablaba todo el tiempo de usted... en la nota que escribía cada mañana y que no tuvo tiempo o voluntad de destruir. Y yo tengo la impresión de que eso fue a raíz de un sueño.

CHRISTIANE, *con una especie de esperanza* – ¿Cuándo, en qué momento? Si se pudiera hallar... no sé... como una coincidencia...

GENEVÈVE – Sí, un sueño de ambos, creo yo, nada parecido a una visión. Entiéndame, Christiane, lo que él soñó no le ha perturbado, es como si le hubiera despertado, con respecto a usted... a ver si me explico bien, el sentimiento de una responsabilidad misteriosa, algo que podríamos calificar de paternidad espiritual. En un momento determinado de su vida vio que el acto por el cual él se entregó a Dios, para usted fue motivo de desesperación y hasta, ¿quién sabe?, también de perdición. Así no podía continuar. Y desde ese mismo instante creo que rogó ardientemente a Dios para que usted fuera iluminada y para que a él se le permitiera...⁴⁰⁰

Geneviève es el *espíritu de verdad* que llega a la vida de Christiane⁴⁰¹. El amor de Jacques le hace ver que siempre hubo un vínculo entre ambos, que hubo intersubjetividad. Esa verdad arriba despejando las dudas y abriendo caminos para recomponer su mundo. Con evidenciar que Jacques estuvo unido a ella de una manera distinta y que, de hecho, lo sigue estando después de su muerte, el argumento del mundo roto se

400 CPM, 210-211.

401 CPM, 214. Marcel Belay hizo un estudio de Geneviève, enfatizando su apertura y su amor a los otros, lo que le permitió darse cuenta de los sentimientos de Christiane por Jacques. Sugiere que en el momento en que Geneviève habla con Christiane está beneficiada de una intuición especial que no proviene de sí misma, sino de la gracia, de la que ha sido el canal. *Cfr.* RMM, 371-372. Para Gabriel Marcel, esa gracia intervino en el amor de Christiane por Jacques. *Cfr.* RMM, 376. Esther Cantero resalta también la personalidad de Geneviève, describiéndola como una mujer sencilla, serena y firme que contrasta con la frivolidad y la falsedad de Christiane. *Cfr.* CANTERO, E., *La ambigüedad humana...*, 204-205.

destruye⁴⁰². Christiane ya no tiene razones para continuar en ese mundo roto, a menos que fuera masoquista.

Como se puede observar, la muerte es notoria en el meollo de la trama. Lo que movía a Jacques a sentir esa responsabilidad espiritual fue el temor de que Christiane viviera desesperada y en última instancia se suicidara. La muerte es entonces *un referente de interpretación* para la acción. Esto se evidencia en las palabras de Geneviève, quien, tras darse cuenta del suicidio de Denise, tomó la decisión de no quedarse callada. Aunque se pensara que la verdad pudiera matar⁴⁰³, siempre será una liberación. Efectivamente, Christiane siente que murió algo en ella después de todas esas revelaciones y así también lo ve Laurent, quien le dice: “¡Ah! Es como si volvieras a mí después de tu muerte...”⁴⁰⁴. Christiane responde esperando ser digna de esas palabras.

En la obra, entonces, se detectan varias referencias a la muerte dotadas de diferentes sentidos. La principal de ellas es la muerte como *un medio de restablecimiento de la comunión entre seres*. Aunque no es una causa necesaria, solo a través de la muerte de Jacques pudo Christiane sentir la *presencia* de los otros y no sentirse más aislada ni apartada. Experimentó, de esa manera, la intersubjetividad y el amor. Dice Christiane: “No estamos solos, nadie está solo... hay una comunión

402 Christiane accede a ese *mundo no roto*, que vendría a ser el mundo de la intersubjetividad, a través de la reflexión segunda, venciendo la incompreensión que, en un principio, tuvo del amor que el monje sentía por ella. Cfr. MEI, 184. Según Marcel, la posibilidad de romper con ese argumento se da porque en el interior de la persona hay un mundo roto y otro no roto, lo que determina las actitudes y acciones frente a las situaciones diarias de la vida. Christiane verifica esa dualidad al escuchar a Geneviève, pues, en ese momento, una luz insospechada entra en su alma, la luz de una comunión invisible, por la que se siente participante del mundo que Jacques había preferido. Cfr. DH, 123-124. No obstante, Marcel aclara que el final de El mundo roto no es un recurso a lo sobrenatural para resolver los problemas trágicos del hombre de hoy, sino que su objetivo es poner el acento en la interrogación que reside en nuestro ser como forma de salida de las fórmulas que nos hacen prisioneros. Cfr. DH, 125-126. Para él, no es acertado interpretar el cambio que experimentó Christiane como un paso a la fe en un dogma, como intentó presentarlo Sottiuau en Gabriel Marcel..., 193-195.

403 Cfr. CPM, 212.

404 CPM, 216.

de pecadores, hay una comunión de santos³⁹⁴⁰⁵. Ha dejado de vivir en el mundo de los objetos para pasar al mundo de los seres. Han sido la bondad y el amor de Jacques los que han restablecido el acceso al *ser* y al *co-ser* en la vida de Christiane.

Una vez ha podido darse cuenta del amor de Jacques, Christiane se libera y se renueva. La muerte aparece aquí como un *estado existencial* necesario para la renovación. No se trata de una muerte óptica, sino de un acabamiento y punto final en la propia de vida de esquemas preconcebidos, visiones y maneras de vivir. En la conversación final con Laurent, él la nota diferente, pues ella le habla sin las cautelas o los tabúes característicos de su relación. Ahora que ella ha podido encontrarse con el *espíritu de verdad*, busca instaurar la verdad en su matrimonio⁴⁰⁶. Habiéndose liberado de las ataduras del pasado, está lista para emprender una nueva vida con Laurent. Pero para ello él debe también vencer sus miedos, *morir* a su pusilanimidad y enfrentar su situación amorosa. Eso es lo que ella busca cuando lo encara y le cuenta incluso su infidelidad con Gilbert.

Lo que tienen en común las anteriores dos visiones de la muerte es que ambas están relacionadas con el *orden del ser*: la primera presenta la muerte como medio para restaurar el orden del ser, mientras que la segunda la concibe como estado existencial necesario para esa misma restauración. La primera implica así a la segunda. A través de la muerte de Jacques, Christiane pudo morir a sí misma para renacer y ser libre. Pero la muerte no solo tiene estos matices en la obra, sino que también está presente como suicidio o como motor de acción debido al miedo y al rechazo que genera; aquí la muerte está ligada al orden de los objetos o del tener.

Por ejemplo, el desenlace de Denise es todo lo contrario al de Christiane. Si bien no hay detalles que permitan llegar a una mayor comprensión de la decisión de Denise, sí se encuentran indicios de cuál era

405 CPM, 216.

406 Venancio Mayo resalta el papel de la muerte para la revelación de la verdad: “Estamos ante la revelación de la verdad, obrada por la muerte. Ella es la portadora de ese espíritu de verdad, del que tanto necesitaban”; MAYO, V., *El conflicto...*, 189.

su condición: a pesar de haberse reconciliado con Christiane, no pudo retomar su relación con Bertrand⁴⁰⁷. Aun así, sorprende su desenlace, pues, aunque en la última aparición de Denise parece que había consumido drogas y reconoce a Christiane como una profetisa, probablemente referente al mundo roto, se va de viaje sin ofrecer mayores señales de un posible suicidio. Esto hace pensar que este suceso tiene como objetivo en la obra despertar a Christiane a la verdad⁴⁰⁸.

Ciertamente la muerte, a través del miedo y el rechazo que genera, se convierte en un motor de decisión y de acción. Al ser un hecho y una experiencia extrema, o bien se convierte en la huida personal a todos los problemas, o bien se convierte en el aliciente para sobrepasar las dificultades y afianzarse en la vida. La decisión depende directamente del enfoque existencial en el que se viva: aquellos que viven de acuerdo con el orden del tener, fácilmente podrán claudicar ante la desesperación, la desunión y el sinsentido, mientras que aquellos que logren vivir de acuerdo con el orden del ser se encontrarán en comunión, disponibilidad y esperanza.

El camino de Creta

La obra se desarrolla en casa de Violette Mazargues, quien vive con su hermana Fernande y su hija Monique. Bassigny, un empresario conocedor del medio musical está interesado en Violette, tanto a nivel profesional como a nivel personal. Fernande, viendo en ello una posibilidad de mejorar la situación de las tres, busca unirlos. Pero Violette no está interesada en ningún tipo de relación sentimental porque ya tiene una con Jérôme, esposo de Ariane, quien está recuperándose de una enfermedad en una región montañosa.

407 *Cf*: CPM, 183.200.

408 Cheethan atribuye el suicidio de Denise al compromiso irreflexivo con el que se entregaba a los demás. Según él, su característica principal es el apegarse a sus seres queridos y verlos como una posesión, por eso su suicidio no le parece increíble. *Cf*: RMM, 368. No obstante, esta interpretación deja de lado la falta de una referencia a un posible suicidio en las apariciones de Denise y, sobretodo, la utilización de su muerte como impulso para que Geneviève se decidiera a buscar a Christiane.

Ariane es amiga de Fernande. En una visita que Ariane les hace, ella le revela a Violette que ya sabe la verdad sobre su relación con Jérôme, pero, en lugar de reprocharle, le pide que sea un secreto entre ambas. Posteriormente, Ariane invita a su casa a Serge, el exesposo de Violette, para saber más acerca de ella. Él asiste con su esposa Suzanne y allí se devela el interés que guarda aún Serge por su exmujer.

Philippe, hermano de Ariane, sabiendo lo que está pasando, le cuestiona que siga viviendo alejada de Jérôme, mientras lo sustenta económicamente. Sin embargo, ella continúa con su propósito y le cuenta a Violette que su esposo, con quien había estado comprometida desde pequeña, tenía tendencias homosexuales y que su casamiento había sido su salvación. No obstante, Violette no le da mayor importancia a la confesión de Ariane y decide seguir con Jérôme.

Al poco tiempo, Jérôme le propone matrimonio a Violette, ya que está decidido a terminar su relación con su mujer. Ariane, al enterarse por boca de la misma Violette, se alegra, e incluso se ofrece a ayudarlos con dinero. Esto indigna profundamente a Violette y por ello decide rechazar la oferta de Jérôme y alejarse de Ariane, quien regresa a la montaña.

Después de aceptar la ayuda de Bassigny, Violette lleva a su hija enferma a tratarse cerca de donde vive Ariane. Allí se encuentra Jérôme, huyendo del calor de París. Finalmente, después de saber que Violette estaba en las cercanías, Ariane se enfrenta a su marido y le hace confesar sus amoríos. Ariane nunca pierde la compostura y decide llamar a Violette para aclarar la situación que viven los tres. Todos se sinceran. Violette acusa a Ariane de calculadora y manipuladora por haber logrado separarlos. Finalmente, Jérôme, se queda con Ariane.

Análisis

Ariane Leprieur, personaje principal y ambiguo de esta pieza, puede ser interpretada de diversas maneras a causa de su actitud poco

común⁴⁰⁹. Ella produce desconcierto por varias razones: por haberse entregado a una enfermedad aún después de que los médicos la dieran prácticamente por curada, por su interés en ayudar a Violette y a Jérôme después de haber sido traicionada, y por sus deseos de retirarse en la montaña queriendo mantenerse presente en las vidas de sus próximos. La obra no provee todos los elementos para poder realizar una explicación detallada y profunda del porqué de estas actitudes, si bien pone de manifiesto ciertas razones que mueven a Ariane a pensar y a actuar tal como lo hace.

La primera, y quizás la más importante para ella: se siente responsable de Jérôme. Después de que él le confesara que había resistido, gracias a ella, a sus tendencias homosexuales, ella se siente muy comprometida con él⁴¹⁰. Sin embargo, en el transcurso de su enfermedad, piensa que su influencia terminó por producir en él su mal genio y su tendencia a menospreciarse⁴¹¹. Es tal ese sentimiento de responsabilidad que, a pesar de no temerle a su muerte, sí le angustia pensar en el porvenir de Jérôme:

ARIANE – Una parte de mi obra quizá esté completa. Hace unos años, usted lo sabe, he visto la muerte muy de cerca; los médicos me habían desahuciado y el pensar en Jérôme, en su futuro, me producía una terrible angustia. Rogué entonces al cielo, yo que apenas rezo, una única oración egoísta de la cual guardo recuerdo. No era mi instinto lo que

409 Incluso para muchos resulta incalificable. Fessard habla de ella como “espíritu del bien o espíritu del mal”; FESSARD, G., *Théâtre et Mystère*, 82. Venancio Mayo se pregunta sobre Ariane “¿Es un ángel o es un demonio?”; MAYO, Venancio, *El conflicto...*, 142. Maxime Chastaing y sus compañeros, piensan “que sa personne vit dans l’incohérence, la confusion, le fouillis... Cela peut signifier aussi qu’elle ment”; CHASTAING, M., “Le langage théâtral de Gabriel Marcel”, en RMM, 357. Esther Cantero, por su parte, la explica desde la posesión del tener: “Vemos cómo la identificación con lo poseído puede llegar hasta el límite de la ceguera más total y la duplicidad más neta”; CANTERO, E., *La ambigüedad humana...*, 167. Davy no se atreve a contestar si puede considerarse a Ariane como traicionera debido a su ambigüedad. Cfr. DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant*, 155.

410 Cfr. CPM, 287.

411 Cfr. CPM, 287.

rogaba, era más bien la razón, la reflexión... A partir de hoy, no tengo que hacerle más a Dios esa petición que es un poco impía⁴¹².

Ariane no temía ni pedía por su vida, sino por la de su marido. Su preocupación no era que ella se sanase, sino que no pudiera ayudar a Jérôme. Violette le mostraba que ella ya no era tan necesaria para su esposo; por eso Ariane se sintió liberada de esa responsabilidad que creyó cumplida. En este contexto se puede comprender su reacción cuando en el último acto Jérôme deja ir a Violette y se queda a su lado:

ARIANE, *después de haber mirado a Jérôme* – ¡Dios mío! Todo ocurre como si ella hubiera tenido razón; no te has fijado en ella... Jérôme, ¿es que no tienes corazón? ¿Es que también he matado tu corazón? Y ahora incluso no me será permitido morir...⁴¹³

La frase “y ahora no me estará permitido morir” de Ariane adquiere todo su sentido en el compromiso que ella siente por Jérôme, pues el que ella hubiera sido escogida no fue un triunfo, sino una comprobación del mal que le ha prodigado a su esposo. Le cree insensible por no ir detrás de Violette. Esto deja sin fundamento las descripciones de Ariane como una mujer calculadora en sus ofrecimientos de ayuda a Violette, pues cuando mostraba esa apertura y comprensión inusual a la relación entre su marido y ella, no lo hacía pensando en separarlos, como creyó Violette:

VIOLETTE – No puede tener idea de lo que despertó en mí esa primera tarde cuando usted vino; no sé cómo expresarlo; una especie de fervor, casi de idolatría: la adoraba. Y he descubierto que ese sentimiento, esa especie de pasión, terminó por interponerse entre Jérôme y yo; y al mismo tiempo no podía explicarle nada, ya que le había prometido a usted no decirle nada; y él se daba cuenta de que ocurría algo incomprendible, y me quería... y también la quería a usted; y la situación entre nosotros se volvió insostenible... Y así es como entramos en crisis. Él me hizo la proposición que usted conoce, y usted... aparentando aceptarlo todo, facilitando todo, usted pronunció las palabras justas

412 CPM, 323.

413 CPM, 354.

para obligarme a rechazar, para hacer que viera ese futuro como algo odioso. Y entonces pensé que todo estaba calculado; que usted había calculado el método más seguro, la única forma eficaz para separarme de Jérôme al mismo tiempo reservándose ante mí y ante usted, lo cual era esencial, un papel de heroína y de santa. Y esa frase, cuando usted dijo que debería recordar que usted me había perdonado... si pudiera saber hasta qué punto me ha torturado...⁴¹⁴

Para Violette, Ariane tenía planeado todo y había logrado su cometido con tal exactitud que había podido salir incólume de todo eso y salvar su matrimonio. Pero está equivocada, pues para Ariane lo que está en juego no es su vida marital, que de por sí la reconoce como un fracaso desde el principio, sino el bienestar de Jérôme. Si ella logra que él esté bien, entonces podrá entregarse totalmente a la enfermedad y podrá tener el sentimiento de lo cumplido una vez le llegue la muerte:

ARIANE – No, Violette, le aseguro; si he experimentado el arrepentimiento, ha sido hace mucho tiempo, en una época en que no había atravesado las pruebas de las cuales uno sale por fin como adulto. El sentimiento de lo cumplido está exento de toda amargura, va acompañado de una especie de emoción solemne y... sí, creo que puedo decirlo... religiosa. Es lo que sentiré sin duda en el momento de morir si todavía estoy completamente consciente...

VIOLETTE – Usted vuela a una altura... y yo me arrastro, yo tropiezo con todas las piedras del camino⁴¹⁵.

Efectivamente, Violette nunca pudo comprender a Ariane. Por eso la acusó de planificar y perpetrar su separación. Ella lo que buscaba era sentir que había cumplido, incluso por encima de sus imposibilidades, cuando la muerte le llegara. Ariane sentía que Jérôme dependía demasiado de ella, se sentía “su buena conciencia”⁴¹⁶, de ahí su adeudo con la felicidad de él. No obstante, la mayor ambigüedad de Ariane consiste en que, siendo portadora de tal compromiso con su esposo, se aferró a su enfermedad y a las montañas que tanto desagradaban a Jérôme, en

414 CPM, 350-351.

415 CPM, 321.

416 CPM, 288.

lugar de permitir que hubiese sido él su motor de recuperación. Una posible explicación de esto es que ella no sentía por él amor sino, precisamente, responsabilidad.

Es más, otro de sus enigmas notables es la dinámica entre ausencia y presencia que desarrolla al vivir en el sanatorio, alejada incluso de su esposo, pero, a la vez, intentando estar presente en las vidas de muchas personas, volviéndose un referente moral y hasta una especie de guía espiritual. Su hermano Philippe es quien destaca esta característica de Ariane:

PHILIPPE – Quizá habría que recurrir en ese caso a la necesidad de autoafirmación, de estar presente en el centro mismo de la vida de los otros... Es extraño; mira, me haces pensar en esos directores de escena que suprimen la rampa. No puedes soportar que haya una rampa. Necesitabas irrumpir en esta historia que no sé, pero que, por lo que me parece...

ARIANE – Yo pienso que la necesidad que me adjudicas tiene un nombre muy simple: lo que se llama comúnmente simpatía. La idea que te has formado es únicamente una prueba de que eres incapaz de sentirla⁴¹⁷.

Para Philippe, su hermana tiene una necesidad de involucrarse en la vida de los demás. No puede actuar como espectadora, sino que tiene que participar en lo que les ocurre a los otros. Ariane, por su parte, lo llama simple simpatía y le acusa de pensar de esa manera por el hecho de que ella había ayudado a su exesposa, incluso después de que ella lo hubiera dejado para irse con su amante. Philippe, no obstante, no acepta tales aseveraciones y continúa una especie de análisis psicológico de su hermana, admitiendo que es alguien fuera de lo común y difícil de conocer. Le dice a Violette:

PHILIPPE – Menos aún -menos fácil de conocer a Ariane- cuando ella se entrega de entrada... Es muy curioso: si la montaña se ha convertido en algo indispensable, no creo que sea por razones de salud, aunque ella esté naturalmente convencida de lo contrario. Me parece más

417 CPM, 270.

bien que siente la necesidad de vivir en un paisaje que simboliza para ella sus propias aspiraciones⁴¹⁸.

Para Philippe, la montaña representa de alguna manera el carácter de su hermana. No especifica concretamente qué es lo que le permite concebir esta idea, pero podría tener que ver con la altura y la posibilidad de divisar y controlar. Para él, en el empeño de su hermana por inmiscuirse en la vida de los demás se esconde una perversidad inconsciente, que es lo que Violette le dice a Ariane al final de la obra:

VIOLETTE – Estoy segura de que usted habla desde el fondo de su corazón; pero no ve que sí juega a la comedia, que, si fuese la mujer más calculadora y más páfida, no podría tener más éxito abriendo entre Jérôme y yo un abismo infranqueable...⁴¹⁹

Violette, con estas palabras, reconoce que Ariane no era plenamente consciente del resultado que sus acciones provocarían, pero, a la vez, reafirma su perversidad porque ha logrado la separación que supuestamente no pretendía. Incluso le reprocha haberse metido en el centro mismo de la relación que tenía con Jérôme: “Lo que no le estaba permitido era introducirse por medio del engaño, abusando de la admiración fascinada que usted supo inspirarme, en el corazón mismo de nuestro amor”⁴²⁰. Unas palabras que van en la misma línea de lo dicho por Philippe. No obstante, como se ha visto, tales apreciaciones no parecen corresponder con las intenciones de Ariane.

La incomprensión de Ariane puede deberse a que ella tiene acceso a un plano de conocimiento superior a través del sufrimiento, que resulta extraño a los demás personajes de la obra. Ella misma le explica a Violette, ante su desconcierto, las razones de su actuar:

ARIANE – No tiene que admirarme; y ese otro sentimiento que usted no se atreve a nombrar, no debería insistir en él tampoco. Veamos, de entrada, hay un hecho del cual usted no está advertida. Cuando se

418 CPM, 316.

419 CPM, 353.

420 CPM, 350.

han soportado las pruebas físicas que yo he soportado durante años, es imposible, yo creo, no considerar la vida... la palabra no es la exacta, evaluarla de forma completamente nueva. Sí, eso es, los valores son diferentes. Estoy tentada a decir que ciertas convenciones morales no pueden ser aceptadas o reconocidas más que por aquellos que gozan de buena salud. La enfermedad, Violette. ¡Ah! Por supuesto, no quiero decir de ninguna manera que sea un privilegio, ni que ella nos concede la mínima exención. Pero lo que yo misma he podido constatar es que la enfermedad cambia nuestra posición en relación con el mundo o con relación a un cierto orden natural; es como si nos diéramos cuenta de una cara de las cosas que hasta ese momento no habíamos podido sospechar. Quizá otra dimensión del mundo⁴²¹.

Además del compromiso que siente por Jérôme, esta sería la otra razón que justificaría parcialmente el actuar de Ariane. No resulta descabellado pensar que detrás de esta sugerencia acerca de otro plano de conocimiento o dimensión del mundo como lo dice Ariane, esté el orden del ser, de la intersubjetividad y de la reflexión segunda que Marcel ya había explicitado en *Position et approches concrètes du mystère ontologique* en 1933. También se puede detectar un indicio de lo que serían las reflexiones de Marcel en la década de los cuarenta sobre la prueba como condición para el acceso al ser. Lo que no permite afirmaciones categóricas de este tipo es la duda sobre el padecimiento de Ariane y las continuas sugerencias de que se ha confinado en una idea de enfermedad. Esto le quitaría cualquier valor a la identificación con ese conocimiento más elevado que expresó Ariane y con las reflexiones de Marcel sobre la participación y el ser, porque eso impide ser disponible genuinamente a los otros⁴²².

Por todo lo anterior, se puede detectar en esta obra una presencia velada pero no por eso menos importante de la muerte, la cual se hace

421 CPM, 284-285.

422 Ariane es uno de los personajes del teatro de Marcel que mejor representa la ambigüedad humana. Esta es la razón por la que no se puede encuadrar dentro de unos conceptos. Según G. Fessard, este es el sentido de la obra: "Drame de l'ambiguïté intérieur, drame de l'être insaisissable que chacun de nous est à soi-même, drame du mystère qui se redouble à mesure même qu'on cherche à le résoudre comme un problème: tel est le sens profond du *chemin de Crête*"; FESSARD, G., *Théâtre et Mystère*, 82.

presente, primero, a través de la decisión de Ariane de estar lejos de los suyos, como una manera de entregarse ya a su final. Por esto no le importa aliarse con la amante de su esposo. En efecto, Ariane no se siente en la misma dimensión de los demás, sino viviendo en esa otra dimensión a la cual pudo llegar por su enfermedad. He aquí una posible razón por la que le reconocen una cierta sabiduría. Por otra parte, desde esta perspectiva, la muerte se vuelve deseable, al representar *el descanso* a los sufrimientos de la vida. Bajo estas premisas, ella actúa buscando la felicidad de su esposo. Sin embargo, es ese, justamente, el obstáculo que tiene para entregarse completamente a la muerte. Por eso, la decisión final de Jérôme le provoca decepción y tristeza: su vida matrimonial es una catástrofe y ella ha hecho de su esposo un desastre; se siente perdida y lo que único que desea es que se le permita morir.

El fanal

Raymond Chavière acaba de perder a su madre, la Sra. Parmentier, una mujer inteligente que suscitaba la admiración de cercanos y lejanos. Su padre, Antonin Chavière se había divorciado hacía algún tiempo de su madre y se había ido a vivir con Isabelle; Raymond no termina de aceptar esa relación. Antonin se encuentra en la casa de la difunta para visitar a su hijo después del fallecimiento. Allí se siente sobrecogido por el lugar que había sido su hogar. Invita a su hijo a irse a vivir con él, pero no obtiene una respuesta positiva. Por el contrario, se entera que está comprometido con Sabine Verdon, una mujer separada que es mayor que él. Isabelle la conoce, pues es cercana a su exmarido, por lo que Antonin no está muy de acuerdo con la situación y le pregunta a Raymond si su madre aprobaba tal relación, lo cual hace entrar en crisis al recién comprometido. Repentinamente, Isabelle se presenta en la casa buscando a Raymond, le habla muy bien de su madre, le expone sus preocupaciones por Antonin y reconoce su culpa en el divorcio de sus padres. Mientras tanto, Antonin vuelve y, sorprendido, le pide a su esposa que regrese a París. Raymond, conociendo del estado de su padre,

aprovecha para invitarlo a pasar unos días en la casa con él mientras Isabelle está de viaje.

Análisis

Esta corta obra, escrita del 26 al 28 de diciembre de 1935⁴²³, tiene por eje central el fallecimiento de la Sra. Parmentier. Toda la trama se desarrolla en torno a ella, pues los personajes actúan tomando posición frente a tal suceso. Por esta razón, esta pieza de un solo acto es un fiel ejemplo de la gran importancia de la muerte dentro de la obra dramática de Marcel. En la historia se pueden detectar los sentidos de la muerte como *estado existencial*, como *medio de restablecimiento de la comunión* y como *presencia del ser amado fallecido*, que es el más importante.

Empezando por la muerte como estado existencial, esta aparece en la figura de Antonin Chavière. Él, en efecto, no está seguro del paso que dio al separarse de la difunta y unirse a Isabelle. Es más, la obra comienza mostrando el sobrecogimiento que él siente al estar en la casa que otrora fuera también suya, mientras la empleada refuerza ese estado con sus halagos a la Sra. Parmentier⁴²⁴. Frente a su hijo, Antonin confiesa que nunca dejó de sentir algo por su madre; sin embargo, él lo corta y no lo deja terminar⁴²⁵. A Antonin le sorprende que ella haya mantenido la casa que ambos consiguieron, es más, se para solo y nostálgico a ver la que era su habitación. A través de todos esos gestos, Chavière exhibe el dolor que le acompaña y lo cerca de sí que tenía aún a la Sra. Parmentier.

Quien logra entrever el estado de agitación interior y tristeza de Chavière es Sabine. Ella previene a Raymond sobre las posibles intenciones que hay detrás de la invitación que recibió de su padre de irse a vivir a su casa con Isabelle: “Para mí, si tu padre vino no a proponerte, sino a pedirte que vayas a vivir con ellos, es, quizás, porque ve que su felicidad está amenazada y que tu presencia alrededor de Isabelle podría, ¿qué sé

423 Cfr. M-F, 122.

424 Cfr. LF, 307-308.

425 Cfr. LF, 312.

yo? – ¡Oh! No quiero decir nada malo – simplemente poner en su vida un elemento de interés que le ha hecho terriblemente falta”⁴²⁶.

La hipótesis de Sabine está fundamentada en lo que conoce de Isabelle. Ciertamente, ella la trataba desde tiempo atrás, por lo que sabía de la gran admiración que sentía por la Sra. Parmentier, admiración que despertó un cierto deseo de rivalidad y en cuyo juego Chavière se convirtió en el premio a ganar. Finalmente, ante su rápida victoria, Isabelle había entrado en crisis, porque su interés por él venía velado por la competencia⁴²⁷. En otras palabras, nunca fue él verdaderamente quien le interesó, sino la fallecida. Debido a esto, la presencia de Raymond sería, de alguna manera, una presencia de la difunta, lo que podría provocar de nuevo el interés de Isabelle por su marido.

Con ese panorama, se puede entender, entonces, el estado de decaimiento y sobrecogimiento que Chavière demostró frente a los objetos que le recordaban a su exesposa. Raymond, dándose cuenta de ello, teme que su papá no dure mucho tiempo vivo después de la muerte de su madre⁴²⁸. Por eso contempla la posibilidad de pasar un tiempo con él, aun en contra de los reparos que siente por su comportamiento como padre en el pasado. Finalmente, decide invitarlo a pasar juntos un tiempo, pero en esa misma casa donde había vivido su madre:

RAYMOND – Y entonces, pensé... Esto te parecerá quizás descabellado.

CHAVIÈRE – ¿Qué, mi pequeño?

RAYMOND – Mientras que Isabelle está en casa de su amiga... si tú vieras a vivir aquí...

CHAVIÈRE – Estaremos solamente los dos.

RAYMOND – No, papá, los tres, como antes... como siempre...⁴²⁹

Aquí se puede encontrar la muerte como un medio de restablecimiento de la comunión, pues Raymond ve la oportunidad de restaurar la unión que se había perdido entre su familia invitando a su padre a pasar una

426 LF, 323.

427 *Cfr.* LF, 321-322.

428 *Cfr.* LF, 320.

429 LF, 339.

temporada en la casa. Esto lo hace después de haber visto la congoja de Chavière a causa de la muerte de su madre y el tipo de relación que mantiene con Isabelle. Claramente hay una apertura a la presencia del ser amado fallecido en ambos personajes: Raymond, quien tenía una relación estrecha con la Sra. Parmentier, guardaba muy presente a su madre, pero Chavière, quien no había terminado con ella en buenos términos, también ha mostrado disponibilidad y apertura a su presencia.

Antes de hacer la invitación, Raymond ya había escuchado a Isabelle, quien había confirmado, sin pensarlo, la hipótesis de Sabine. En esa conversación, ella demostró que no se sentía bien en su relación con Chavière y, además, se reconocía como la destructora –“gâcheuse”⁴³⁰– de la relación entre su padre y su madre. Esa fue su manera de mostrar el desinterés por el cada vez más viejo Chavière. De esta forma, Raymond puede darse cuenta de la carencia de amor de su padre, de su falta de una verdadera comunión con los seres amados. En efecto, Chavière nunca pudo sentirse pleno en su nueva relación porque Isabelle nunca se fijó verdaderamente en él.

Por todo ello, la muerte se vuelve una oportunidad de advertir las carencias que cada uno tiene y sacar a la luz la verdad de las relaciones humanas que hay entre ellos. En un acto de bondad, Raymond comprende que es posible volver a ofrecerle a su padre la oportunidad de formar parte de la comunión que él tiene con su madre. Ese es el mensaje que él le quiere expresar cuando le aclara que en la casa no estarán ellos dos solos, sino que su madre estará con ellos, pero no como un “tercero” que se impone en la relación entre padre e hijo, como él lo había expresado anteriormente⁴³¹, sino como un *tú* que conforma una comunidad en el amor con ellos. De esta manera, la muerte restablece la comunión entre los tres⁴³².

430 LF, 331.

431 Dirigiéndose a Raymond, dice: “Il me semble qu’il m’est plus facile de parler d’elle avec toi maintenant qu’elle n’est plus là. Auparavant, tu comprends, j’avais un peu l’impression qu’elle était un tiers entre nous”; LF, 312.

432 “Ils seront désormais tous les deux, tous les trois, non seulement comme autrefois, mais comme jamais”; FESSARD, G., *Théâtre et Mystère*, 90.

Los dos sentidos de la muerte que se acaban de exponer dependen del más importante: la muerte como presencia del ser amado fallecido. Como se ha visto hasta ahora, todo el argumento de la obra trata de la Sra. Parmentier quien, estando muerta, sigue presente en la vida de quienes la amaron y la admiraron. Desde la Srta. Andrézy, que trabajaba con la difunta, hasta la misma Isabelle, todos sienten un gran aprecio por ella. Es descrita como una mujer de grandes capacidades, por lo que fácilmente despertaba fascinación, pero también envidia. Por su grandeza, su fallecimiento provocó la crisis existencial de Chavière y, posteriormente, el restablecimiento de la comunión entre él y su hijo.

También se puede percibir de manera especial la influencia de este ser fallecido en las críticas que Raymond recibió de su padre por su compromiso con Sabine:

CHAVIÈRE – Y bien, ¿tu mamá supo y aprobó este proyecto?

RAYMOND, *cambiando la voz* – ¿Por qué me preguntas eso?

CHAVIÈRE – Estoy simplemente sorprendido, pues si ella se había vuelto tan devota... una nuera divorciada...

RAYMOND – Lo que menos te concierne a ti, en todo caso, son los motivos religiosos.

CHAVIÈRE – Yo estoy cada vez más tocado por el profundo sentido social de la Iglesia.

RAYMOND – ¿Ah?

CHAVIÈRE – Es sin ninguna relación a la fe, la cual, desgraciadamente, no me ha sido dada... Pero tu madre... ¿Es que el matrimonio de los Guérin fue solamente por lo civil? (*Raymond no responde*). Te pregunto si su matrimonio fue únicamente por lo civil.

RAYMOND – Ellos pertenecen a un medio donde la ceremonia religiosa hace parte de la tradición.⁴³³

Teniendo en cuenta que la Sra. Parmentier murió habiendo intensificado su vida de fe, Chavière le pregunta a su hijo no solo si ella había dado su consentimiento a tal relación, sino si su prometida verdaderamente se había divorciado. Ya solo por el hecho de ser una separada, le

433 LF, 315-316.

parecía complicado que la difunta aceptara, pero sabiendo que está aún casada por la Iglesia, él está seguro de que su exesposa no habría aprobado tal compromiso, pues sería algo que iría en contra de su misma fe. Raymond, por tanto, se ve interpelado fuertemente por las palabras de su padre. Y aunque trata de amortiguar esas críticas apelando a la increencia de Chavière, no puede evitar sentirse mal por haber engañado a su madre.

Ese sentimiento se refleja después en la conversación que sostiene con Sabine, donde se muestra dubitativo y hasta arrepentido de lo que había hecho:

RAYMOND – No es a ti, es a nosotros a quien yo detesto. Yo, sobre todo, yo me desprecio... si tú supieras... era tan fácil. Ella estaba allá. Ella estaba totalmente consciente. Yo podía hablarle. Ella casi me preguntó. Sí, una tarde, hace más o menos un mes, ella pronunció tu nombre. Ella quería decir: ¿es qué...? Había un temor en sus ojos. Un temor. Un temor. Y entonces yo hice un semblante de no entender. “¿Sabine Verdon? Una camarada, muy inteligente. Quizás sin mucho corazón.” Dije eso para tranquilizarla.⁴³⁴

El contundente rechazo de su madre a su noviazgo con Sabine era algo que Raymond ya sabía. Por eso ese día no fue capaz de decirle la verdad⁴³⁵. Sin embargo, esa mentira no le había causado ningún peso de conciencia, pues ella se encontraba aún viva. Pero cuando la muerte ha ocurrido las cosas cambian. Si bien no fue su muerte directamente la que despertó su conciencia, es por su condición de muerta por lo que todo se agrava para Raymond. La tonalidad de sus actos cambia radicalmente. De esa manera, se dio cuenta de lo que significaba lo que había hecho para la memoria de su madre. Pero no solamente eso, sino que tomó conciencia de que lo más grave fue haberle mentido porque sabía que ella pronto moriría:

RAYMOND – Todo se arregló muy bien... No había sino que ser un poco paciente. Muy poco. Tú le harás justicia porque ella no duró mucho.

434 LF, 324-325.

435 Marcel Belay piensa que la mentira de Raymond estaba motivada por un cierto rencor, pues él siempre había vivido para agradar a su madre. *Cfr.* BELAY, Marcel, *La mort dans le théâtre...*, 200. No obstante, parece más plausible que la mentira fuera motivada por la influencia de Sabine, pues al final él rechaza a su prometida al ver que ella había calculado también la muerte de su madre.

Ella partió a tiempo. Fue como ella en vida... siempre exacta, detestaba hacer esperar. Cuando tenía una cita en algún lado... era siempre la primera. Su sonrisa me recibía... su sonrisa, era alguien; yo no la volveré a ver... Y he ahí, yo que detesto mentir, yo que nunca le había mentido, pude engañarla... porque sabía que iba a morir. El pensamiento de su muerte estaba allí como un fanal. Ella se fue, yo llegaría así al puerto. Y tú también, tú miraste ese fanal. Tú evaluabas, tú calculabas... nos aproximamos; esa era la luz al final del muelle...⁴³⁶

Como se puede ver, las palabras de Chavière provocaron un verdadero caos en la vida de Raymond. Después de mirarse sinceramente y evaluar sus intenciones, se da cuenta de que mintió cuando eso no era habitual en él. Algo que es de por sí oneroso; pero lo peor fue la razón por la cual tuvo la valentía de engañar a la Sra. Parmentier: veía acercarse su muerte como una luz que le autorizaba a seguir con Sabine⁴³⁷. Pero no solamente fue él quien hizo esta interpretación, sino que su prometida también percibía las cosas de la misma manera. Por eso siente repugnancia hacia sí mismo y hacia ella.

Así pues, la muerte de la Sra. Parmentier fue instrumentalizada por la joven pareja. Por esa razón, Raymond dice: “La muerte, me parece algunas veces que es como una debilidad inmensa de la que se abusa sin piedad, sin vergüenza, porque no hay nada que temer, ni querellas que resolver, ni escenas, ni historias... nada más va a pasar, así que podemos darnos a nosotros mismos...”⁴³⁸. La frase de Raymond se podría terminar así: “... la oportunidad de actuar como queremos sin pensar en los que van a morir”.

436 LF, 325.

437 Para Mayo, el fanal simboliza la madre muerta que irradia su luz hacia la relación entre Raymond y Sabine, descubriendo el egoísmo de la que hubiera sido su nuera. *Cfr. MAYO, V., El conflicto...*, 159-160. Aunque Raymond se reconoce como el que llevó a cabo la instrumentalización de la muerte de su madre, es cierto que está bajo la influencia de su novia, que es mayor y más experimentada.

438 LF, 324. Haciendo referencia a este texto, Mayo habla del poder revelador de la muerte en esta obra, incluso adhiriéndole el adjetivo de “salvador”. *Cfr. MAYO, V., El conflicto...*, 161-162. No obstante, hay que prestar allí atención, porque lo que hace Raymond con sus palabras es criticar la instrumentalización de la muerte, por eso dice que “se abusa sin piedad de ella”, de ahí que en estas palabras no hay un reconocimiento del valor revelador de la muerte, sino del error que cometió cuando le mintió a su madre.

Efectivamente, hubo en el actuar de Raymond una gran cobardía para abordar a su madre. Pero el amor que sentía por ella le impedía provocarle más sufrimiento. Precisamente en la primera conversación entre Raymond y su padre, este comenta que su madre se iba sintiendo cada vez más débil, más miserable y con ciertas angustias que no se podían calmar con medicamentos⁴³⁹. Seguramente esa condición no le permitió a Raymond sincerarse con su madre: no le quería causar otro sufrimiento, especialmente cuando se había vuelto tan devota. Sin embargo, eso no fue suficiente para que terminara su relación con Sabine. Él no se apropió de los criterios por los cuales se regía su madre, pues para él el sacramento del matrimonio solo era una formalidad⁴⁴⁰.

Frente a este panorama, es evidente que la muerte de la Sra. Parmentier significó una liberación para su hijo y para su nuera. Y tal significado fue visto como un fanal, como la oportunidad de salir de la deriva en la que estaba su relación ante la casi segura resistencia que pondría la moribunda. No obstante, sus intenciones no fueron totalmente conscientes, sino que se clarificaron a través de la presencia de ella como muerta. La radicalidad de la muerte provocó el afloramiento de la verdad en las acciones de Raymond y Sabine. Entonces, lo que Chavière hizo fue poner con sus palabras a su hijo frente a la presencia de su madre, para que así pudiera realizar la reflexión que hizo: este es el sentido del nombre de la obra.

El dardo

Eustache vive con Beatrice. Los padres de él están en casa y Beatrice le da gusto a la Sra. Soreau dándole una copa más. Esperan a Adrien, su hermano. Con ellos se encuentra Gertrude, miembro del mismo partido comunista que Eustache, quien le critica por su vida burguesa y por acoger a Gisela y a Werner, quienes han salido de la Alemania

439 Cfr. LF, 309.

440 Cfr. LF, 316.

nazi. Llegan a casa los padres de Beatrice con su hermano Máxime. El Sr. Duran Fresnel, suegro de Eustache, tiene opiniones radicalmente opuestas a las de su yerno respecto a la situación de Francia con los refugiados y las tensiones entre Moscú y Berlín.

Por su parte, Werner había decidido dejar su país a causa de su amigo Rudolf, un músico comunista que ha muerto en Suiza. Él desarrolla una cierta complicidad con Beatrice. Más adelante, Eustache recibe una oferta para ser profesor de secundaria, que rechaza por provenir de las influencias de la familia. Él es un hombre de izquierda que no se reconcilia con el estilo de vida de la familia de su esposa. Por eso, Gertrude va a hablar con él y le cuenta que está embarazada de un obrero. Está pensando suicidarse. Beatrice se entera, pero no le cree a Gertrude.

Werner se marcha junto a su esposa de casa de Eustache. Beatrice, por su parte, va a pasar unos días a Dreux en casa de una amiga. Gertrude acompaña a Eustache, lo que le permite mejorar su estado de ánimo. El Sr. Durand Fresnel los visita para recriminarle a su yerno por haber rechazado el puesto que él le había conseguido. Aprovecha para pedirle explicaciones por la presencia de Gertrude. En ese momento llega Beatrice. Eustache le confiesa a su esposa que ha empezado una relación con su amiga. No obstante, ella no se sorprende, pues sabe que él necesita cambios radicales en su vida; por eso lo comprende y le propone irse con él a cualquier otro lugar. Enseguida, Werner regresa después de que su mujer lo dejara para irse con otro. Se quiere despedir porque regresa a Alemania, a pesar de los evidentes peligros. Sale a la luz la atracción que ha surgido entre él y Beatrice, pero él prefiere huir y dejar que ella se ocupe de Eustache, a quien considera un pobre rico.

Análisis

La muerte en esta obra terminada en 1936⁴⁴¹ se encuentra solapada, aunque juega un papel muy importante porque direcciona el rumbo de la trama. Como es típico en el teatro de Gabriel Marcel, la muerte

⁴⁴¹ Cfr. M-E, 117.

no está presente de una sola manera, sino que es usada con diferentes finalidades y sentidos: la muerte como *suicidio*, la muerte como *presencia del ser amado* y la muerte como *fuentes de dramatismo y radicalidad*. Estas clasificaciones pueden estar ligadas las unas a las otras: por ejemplo, cuando la muerte aparece como un suicidio, al mismo tiempo se está dotando a la trama de dramatismo y radicalidad.

Empezando por el último sentido expuesto, en diferentes partes de la obra hay varias menciones a la muerte, cuyo objetivo es dotar a la historia de una fuente de dramatismo. Por ejemplo, en la primera escena del primer acto hay dos menciones a la muerte: la primera introducida por la Sra. Soreau, quien dice que se está buscando el asesino del crimen de Argenteuil⁴⁴² mientras Gertrude está concentrada leyendo el periódico. La segunda mención también la hace la Sra. Soreau al terminar la escena, cuando habla de unos familiares, Berthe y Sulpice, quienes no han tenido suerte con sus hijos porque uno ha muerto de tuberculosis y el otro se ha vuelto bolchevique⁴⁴³.

En el primer caso, la muerte no deja de ser un tema corriente que se encuentra en las noticias y sobre la que se habla habitualmente; pero en el segundo caso tiene una intención diferente. Si bien ya se da por sentado que tener un hijo muerto es no tener suerte y, por lo mismo, una tragedia, se intenta igualar el drama de la muerte al hecho de tener un hijo que se vuelve bolchevique. Ante esa comparación, Eustache le responde a su madre que él también es bolchevique, contestación que ella rechaza al echarle en cara su posición económica⁴⁴⁴.

Pasando al sentido de la muerte como suicidio, en la obra es desarrollado este sentido sobre todo en el personaje de Gertrude. Después de haberle sido infiel a su esposo y quedar embarazada, imagina que la única salida a su situación será el suicidio. Se siente asfixiada por la vida que lleva en la casa de su cuñada a quien acusa de beata y burguesa:

442 Cfr. LD, 2.

443 Cfr. LD, 6.

444 Cfr. LD, 6-7.

GERTRUDE – En realidad es muy sencillo. Cuando un asunto falla hay que dejarlo. No hay que empeñarse.

EUSTACHE – La vida no es un “asunto”.

GERTRUDE – Nada de magnas palabras, te lo pido; pensé que estábamos de acuerdo en detestar esos cuentos; tú sabes lo que quiero decir con eso. En cualquier caso, hay que intentar ser coherente consigo mismo. En suma, hay dos cuestiones a plantearse, y no más: ¿qué estoy perdiendo?, ¿quién me echará de menos? La segunda no es muy importante y la podemos liquidar en dos palabras: exactamente nadie. Como eres muy amable, sé que esto te hará algún daño, pero te acostumbrarás enseguida, te lo aseguro. Mi hermano, en el fondo, descansará, porque yo le cuesto; y en cuanto a mi cuñada, ella se debatirá entre la satisfacción de desprenderse de mí y la furia de tener una suicida en la familia⁴⁴⁵.

Gertrude no encuentra valor a su vida, piensa que no tiene nada que perder y que, por el contrario, será un descanso para las personas con quien habita que ella desaparezca. Pero posee, además, una visión de la vida muy particular que le hace entregarse a la muerte como su salvación. Ella le dice a Eustache: “La verdad es que tú eres infinitamente sentimental. Yo pienso que la vida es una contabilidad y nada más... Pero, en fin, te ruego abandona ese aire catastrófico”⁴⁴⁶. Dentro de la contabilidad que ella hace no encuentra razones para continuar, por lo que el suicidio se vuelve su mejor opción. A pesar de todo, Eustache trata de persuadirla mostrándole caminos para arreglar su situación, como la posibilidad de practicarse un aborto.

Cuando Beatrice se entera de los deseos de suicidarse de Gertrude, no se asombra en absoluto. Esa actitud le parece reprochable a su marido. Pero Beatrice no le cree: “Si ella tuviera la mínima idea de matarse, no habría venido a informarte”, y después remata diciendo: “Ya te he dicho lo que pienso de sus sentimientos hacia ti. Añado que no puede hacerme sufrir, naturalmente”⁴⁴⁷. Ella considera que todo es una

445 LD, 72-73.

446 LD, 74.

447 LD, 79.

estrategia de Gertrude para acercarse a Eustache. Por eso no hace caso a su amenaza de matarse. En consecuencia, se inicia una discusión entre la pareja donde sale a relucir la fragilidad de la unión que hay entre ambos. La obra termina por darle la razón a Beatrice, cuando a su regreso de Dreux, se entera de que, durante su ausencia, Gertrude ha estado acompañando a Eustache y él admite que ha germinado una relación amorosa entre ellos.

No obstante, Beatrice trata de comprender a su marido. En primer lugar, no manifiesta sorpresa porque ya conocía las intenciones de Gertrude y, especialmente, sabía que él no era feliz. Pero después se percata de que Eustache no se ha unido a ella porque la quiera realmente, sino simplemente porque cree que así puede liberarse de la vida que lleva. Él pide a gritos un cambio y piensa que lo podría tener con un nuevo amor. Empero, su respuesta dubitativa a la cuestión que le plantea Beatrice sobre si se iría a vivir con Gertrude una vez ellos se separaran⁴⁴⁸, le hace darse cuenta de que sus sentimientos por ella no son su prioridad. Por ello, decide quedarse con él. Beatrice percibe la angustia que Eustache siente por la vida que lleva, lo que lo hace, incluso, desear suicidarse, aunque reconoce que le falta voluntad para hacerlo:

EUSTACHE, *señalando la habitación con el dedo* – He vivido mucho en esta casa. Esta decoración me excede: demasiado encerrada por todas partes, demasiadas flores en los jarrones, demasiados detalles finos. Ansío lo sórdido como una liberación.

BEATRICE, *dando un grito* – Eustache, lo sórdido... ¡Pero si está en ti mismo!

(*Silencio*)

448 “BEATRICE – Mon pauvre Eustache !... Alors... nous divorçons... vous allez vivre ensemble ?

EUSTACHE – *Elle y compte.*

BEATRICE – *Comment ?*

EUSTACHE – *Je dis qu'elle y compte.*

BEATRICE – *Et toi ?*

EUSTACHE – *Je ne pense pas que je puisse la décevoir”*; LD, 105-106.

EUSTACHE – ¿En qué quieres que me convierta? No hay guerras, no hay epidemias, no hay ocasión para morir. El suicidio... no soy quizás lo suficientemente valiente o lo suficientemente cobarde, como se quiera.
BEATRICE – Escúchame; no te dejaré ir. Nos iremos juntos donde tú quieras, a otro país, más allá de los mares, si quieres. Te darán seguramente una licencia. Un extrañamiento, ¿comprendes?, una ruptura... Lo que sea necesario. Nada más. Y lo que ha ocurrido... te prometo no pensar en ello más que como un suceso de fiebre, de delirio...⁴⁴⁹

Aunque Beatrice le ofrece su ayuda, él rechaza tal ofrecimiento pues se encuentra encerrado en un mundo del que le falta voluntad para salir. Ve, por lo tanto, una salida en la muerte, pero a la vez, reconoce que esa salida demanda cierta fortaleza y empuje que él no tiene, por eso prefiere aventurarse en otra relación, para hacer el cambio que le hace falta. La muerte, por lo tanto, sigue significando la salida a una situación concreta asfixiante e insoportable, como en el caso de Gertrude.

Finalmente se puede encontrar en esta obra que la muerte está presente a través de los seres queridos que han partido y que inspiran y dirigen el actuar de los personajes. Tal es el caso de Werner⁴⁵⁰, quien toma decisiones teniendo como guía la muerte de su amigo Rudolf, incluso en contra de su mujer:

GISELA – Eso no me interesa. Si la política no tiene importancia, ¿por qué no nos quedamos en Alemania? Dices tonterías.

WERNER – No fue por la política que me fui de allá.

GISELA – Entonces, ¿por qué? Siempre Rudolf. Y está muerto. Eso no valía la pena. Uno no puede dejar de vivir por alguien que está bajo tierra.

WERNER – Te ruego, Gisela...

449 LD, 106-107.

450 Marcel describe así a Werner: “Un chanteur comme Werner Schnee est au sens le plus profond du mot, un être disponible et consacré, puisque la tâche à laquelle il s’est voué consiste à rendre communicable aux autres hommes l’œuvre de quelques grands créateurs : Werner est un médiateur, comme le serait d’ailleurs n’importe quel instrumentiste, mais la médiation est ici plus manifeste et plus vitale que partout ailleurs puisque la voix fait corps avec l’être bien plus directement que ne pourrait le faire un instrument tel qu’un violon ou un piano”; DH, 163-164.

GISELA – Es demasiado absurdo... (A *Beatrice*) Estoy segura de que estás de acuerdo⁴⁵¹.

Gisela no puede comprender cómo su esposo ha hecho que ambos dejen Alemania por el hecho de que un amigo suyo había sido atacado. Werner, después de saber que ha muerto Rudolf, sigue guardando fidelidad a su amistad y por eso toma decisiones en consecuencia. En un principio, viajó a París con el objetivo de ver a la madre de Rudolf y enviarla a Suiza para que viera a su hijo, porque temía que su muerte estaba cerca después de las torturas sufridas en Alemania por ser comunista⁴⁵². Gisela le reclama que le haya dado dinero teniendo ellos tan poco⁴⁵³. Después él rechaza la oferta de un alemán para regresar a su país, con la única condición de firmar un acuerdo sobre política, pues sentía que traicionaría a su amigo⁴⁵⁴. La justificación que Werner da de su comportamiento es que Rudolf es un hombre⁴⁵⁵.

Entre Werner y Rudolf hay una unión que Gisela no puede comprender bien. La amistad que los une tiene una profundidad que no le permite a Werner ser indiferente ante lo que le sucede a su amigo, incluso después de su muerte. Su presencia sigue incidiendo en su vida:

WERNER – Tú pensarás en mí igual tal y como yo pienso en Rudolf. Más adelante yo viviré en ti igual que Rudolf vive en mí... Y te acordarás entonces de lo que he dicho hace unas semanas: si solo hubiera vivos, *Beatrice*...⁴⁵⁶

Rudolf sigue estando presente en Werner. Hay una comunión que se mantiene por encima de la muerte. Esta se refleja en que no ha habido, a pesar de lo ocurrido, una separación; el vínculo entre ambos ha permanecido. Rudolf vive en él, y ese es el motivo por el que Werner vuelve a Alemania. Antes, por solidaridad con su amigo, se había exiliado, pero

451 LD, 54.

452 Cfr. CANTERO, E., *La ambigüedad humana...*, 156-157.

453 Cfr. LD, 45.

454 Cfr. LD, 66.

455 Cfr. LD, 46.64.

456 LD, 118.

ahora, después de su muerte, cree que tiene que volver por los hombres que quedan allá⁴⁵⁷. Su retorno está cargado de dramatismo, pues el peligro de muerte es inminente:

WERNER – Puede ser un escrúpulo, diría: es quizás Eustache quien de alguna manera me lo ha contagiado... como la gripe. Es posible. Pero otras veces me pregunto si este pensamiento no viene de más lejos, de mucho más alto... (*Más abajo*). Rudolf era feo, llevaba siempre gafas; tenía las orejas salidas. No gustaba ni a las chicas ni a las señoras. No corría el peligro de llegar por simpatía... Estaría quizás muerto de hambre.

BEATRICE – Me has dicho que en América...

WERNER – Se formó un comité después de su muerte. Solo después de su muerte. Se van a editar allá partituras de piano que en realidad no valen nada. Solo porque está muerto...

BEATRICE, *angustiada* – Pero entonces, ¿qué vas a hacer?

WERNER – Te he dicho que regreso a Alemania. Me arrestarán. Cuento con que me arrestarán. He hecho lo necesario para que eso suceda. He estado estos días con alemanes comunistas en los cafés. Los nazis están muy bien informados, tú sabes. Estoy suficientemente comprometido.

BEATRICE – ¿Y entonces?

WERNER – Es probable que me envíen a un campo de concentración.

BEATRICE – Es horrible.

WERNER – Por eso regreso a Alemania.

BEATRICE, *con voz temblorosa* – No comprendo nada, te lo aseguro.

WERNER – No hay gran cosa que comprender. El ambiente en la casa de la Sra. Brisar es molesto, es una idiotez: un campo de concentración es quizás una fortaleza.

BEATRICE, *apasionadamente* – Pero, Werner, ¿y si te fusilan?

WERNER, *tranquilamente* – No es imposible, pero no lo creo.

BEATRICE – Ese regreso es un suicidio.

457 “En vérité, le ressort tragique de ce drame, c’est le mystère de la présence, disons le mot : de la ‘présence réelle’ qu’engendre nécessairement la mort de celui qui donne sa vie pour ceux qu’il aime. L’être aimé qui prend sur lui la mort par amour peut demander à qui l’aime de vivre parmi les lépreux et les pauvres, et il a le droit de parler de ‘grâce réservée’, de présence d’inhabitation’, et même de ‘vaticque’”; FESSARD, G., *Théâtre et Mystère*, 104.

WERNER – Para nada, Beatrice, te equivocas. El suicidio es un crimen.

BEATRICE, *con una voz sin timbre* – No veo la diferencia.

WERNER – Hay una enorme diferencia; simplemente me pongo a disposición.

BEATRICE – ¿De quién Werner?, ¿de qué?, ¿de la causa?, ¿de la revolución?

WERNER – La causa no me interesa; me interesan los hombres, aunque Eustache crea lo contrario⁴⁵⁸.

Para Beatrice, el viaje de Werner es un suicidio porque se va a entregar a los nazis para que lo detengan y lo lleven a un campo de concentración. Sin embargo, para él esto no es un suicidio, sino una huida de la situación en la que se encuentra y, sobre todo, una apuesta por los hombres. Distingue, además, entre ponerse a disposición de sus verdugos y suicidarse. Werner reconoce que algo de la condición de Eustache se le ha pegado, le dice a Beatrice: “A veces pienso que aquí ha habido una maldición, y que yo la he cogido bajo otra forma. Una especie de gripe infecciosa”⁴⁵⁹. A lo que se refiere es a esa desazón e inconformismo por la vida. Por eso, Alemania no es más el país del cual hay que huir, sino al que hay que retornar. La condición de leproso que le adjudica a Eustache, él la empieza a reconocer en sí mismo. Y para evitar complicar su situación, prefiere alejarse de Beatrice. Le sostiene en su trasegar Rudolf, quien vive en él⁴⁶⁰.

458 LD, 113-115.

459 LD, 111.

460 A propósito de las últimas tres obras tratadas –*El camino de Creta, El fanal y El dardo*– G. Fessard hizo el siguiente análisis: “Dans *Le chemin de Crète*, l’opposition du mystère et du problème où il se représente est portée à son maximum. De la conscience d’Ariane qui réduit à un rôle, les ténèbres du mensonge se diffusent sur les vivants qui l’entourent, obscurcissant toute présence, tuant tout amour. La mort symbolise alors ce comble de l’opacité de l’être pour lui-même, mais la mort littéraire, le `posthume avant la lettre’. De l’ombre à la lumière, le passage se produit dans *Le Fanal*, par la médiation de la mort de l’être aimé : la présence invisible de la mère disparue rend à leur vérité le fils et l’épouse égarés. Cette mort cependant est survenue comme une nécessité de nature, et c’est comme telle simplement qu’elle est aperçue et acceptée par ceux-là mêmes qu’elle sauve. Mais lorsque la mort est, comme dans *Le Dard*, volontairement recherchée, pour sa valeur rédemptrice, par l’être qui aime, alors la lumière devient d’une simple lueur un foyer

La sed

La obra se desarrolla en 1937. La Sra. Chartrain vive con su hijo Amédée, sus nietos, Arnaud y Stella, y la segunda esposa de su hijo, Eveline, quien colabora con Stella escogiendo personas desdichadas para hacerles una obra de caridad. Los hijastros han creado un buen vínculo con su madrastra. Sin embargo, la esposa fallecida aún sigue muy presente. Por eso, Stella quiere contactar a la Sra. Freux para que les cuente más sobre la muerte de su madre.

Después, la Sra. Chartrain llega a la casa con la Sra. de Puyguerland, una amiga, quien la admira por su fuerza al reponerse de la pérdida de su marido en la guerra. Por su parte, Arnaud y Stella se reúnen con la Sra. Freux. Sin embargo, cuando Amédée se da cuenta de la conversación, trata de impedir que ellos sigan hablando. Ante esa reacción, la Sra. Freux decide irse, no sin antes advertir a Arnaud que por su edad ya debería haber leído la carta que le dejó su madre antes de morir. Así, Amédée se ve obligado a confesar que su anterior esposa lo intentó envenenar, por lo que fue internada y finalmente murió.

Más tarde, Alain, el hijo de la Sra. de Puyguerland, quien pretende a Stella sin contar con el beneplácito de Eveline, va a visitar la familia porque Stella ha estado enferma. Ante los intentos de disuasión de Eveline, él amenaza con suicidarse. Debido a ello, Amédée tiene un fuerte pleito con su esposa, ya que él sí está de acuerdo con que Alain pretenda a su hija, además de que se siente solo y abatido por los problemas. Stella, por ejemplo, lo interroga insistentemente sobre la carta de la que había hablado la Sra. Freux.

Debido a la decepción ante las respuestas de su padre, Stella decide aceptar la propuesta de matrimonio de Alain. Arnaud reacciona sorprendido y desconcertado y trata de persuadirla para que no cometa

incandescent, capable à l'infini de propager son éclat et son incendie. Enflammée à cette fournaise, la charité de Béatrice ne peut plus trouver désormais de lèpre assez horrible pour provoquer son dégoût, de conscience assez empoisonnée qu'elle ne guérisse, de pauvreté assez sordide qu'elle ne puisse combler"; FESSARD, G., *Théâtre et Mystère*, 105-106.

tal error, pero ella no le hace caso, y decide llamar por teléfono a Alain para darle su respuesta, pero no lo encuentra. En ese momento llega Eveline y Arnaud la pone al tanto de la situación. Ella, al ver la gravedad de lo que pasa, le cuenta a su hijastra que su madre no fue ni una enferma ni una asesina.

Arnaud recrimina a Eveline el daño que le ha causado a Stella con sus declaraciones. Justo entonces, la Sra. de Puyguerland irrumpe preguntando por Alain, quien ha desaparecido, preocupada porque la relación entre ambos está muy deteriorada. Luego, interroga a Eveline por lo que le causó a Alain, pero ella dice que no cree que él vaya a suicidarse.

Después de ese conflicto, Eveline le dice a Arnaud que se casó con su padre para estar cerca de él. Arnaud, por su parte, la increpa diciéndole que ella nunca pensó ni se interesó verdaderamente en su padre. Finalmente le manifiesta su decisión de entrar en una orden religiosa. Esa noticia la destruye. Stella, aumentando la pena de su madrastra, anuncia que sigue con su idea de casarse con Alain, quien ya ha aparecido.

Análisis

En esta obra, todos los personajes tienen una referencia a la muerte desde una u otra perspectiva, de ahí que el argumento principal la tenga como hilo unificador. Esto no quiere decir que el diálogo de los personajes verse únicamente en torno a esta cuestión, sino que, simplemente, está patente desde el principio hasta final, por las diferentes referencias que hace cada personaje y, especialmente, por la muerte de la esposa de Amédée, hecho que desencadena el nudo de la trama. Al igual que en otras obras de Marcel, el último acto es especialmente revelador porque contiene los diálogos que iluminan la historia que se ha desarrollado hasta el momento.

La primera en hacer una referencia a la muerte es Eveline. En un diálogo con Stella comenta la vitalidad y la longevidad de la Sra. Chartrain, condiciones que tendría su padre, fallecido en un accidente. Lo que le permite hacer esa comparación es que ambas personas tienen en común

la falta de corazón⁴⁶¹. Eveline, a través de esa conexión, cuenta la historia trágica de su madre. Ella se fue desgastando inicialmente por cuenta de su mamá –la abuela de Eveline–, quien era infernal, y después su marido la mató⁴⁶². Pero Eveline no habla aquí precisamente de la muerte física, sino de la que se experimenta aún en vida. Cuando Stella le pregunta qué quiere decir ella con matar, responde: “Las flores en un florero... Si olvidamos echarles agua cuidadosamente...”⁴⁶³. Su madre no recibió el suficiente cuidado y eso provocó que experimentara la muerte como un *estado existencial* en su propia vida. Finalmente le sobrevino la muerte física, la cual fue interpretada como una ofensa por su esposo. Ese contexto familiar terminó provocando el encuentro de Eveline con Stella y Arnaud en Silvaplana, donde conoció a su futuro cónyuge, Amédée.

Por otra parte, el segundo personaje marcado por su relación con la muerte es Alain, el joven pretendiente de Stella. Su postura es diferente, pues mientras Eveline reprocha y rechaza la muerte de su madre, él ve la muerte como su refugio si no es correspondido por Stella. Precisamente, Eveline intuía en él tal inclinación y por eso no le convenía como posible pareja de su hijastra. Lo desanima al decirle que Stella posiblemente le va a rechazar y añade que cree que él no la puede hacer feliz porque ambos necesitan otro tipo de persona a su lado. Alain reacciona desesperado, principalmente porque se encuentra en un estado de incertidumbre donde nada es definido: le han dado esperanzas, pero a la vez nada le ha sido confirmado⁴⁶⁴. Por todo ello, responde de la siguiente manera:

ALAIN – Siente por los dos mucho desprecio.

461 La descripción que hace Eveline de la Sra. Chartrain es interpretada como una constatación de su personalidad pragmática y en cierto grado egoísta. Esther Cantero resalta ese pragmatismo ambiguo que rodea a los demás personajes. Esto lo deduce de sus comentarios fríos al momento de escoger a quién hacer la obra de caridad y la ligereza para abandonar la casa de Amédée cuando se percató de que el ambiente estaba un poco pesado. Cfr. CANTERO, E., *La ambigüedad humana...*, 188.

462 Cfr. CPM, 367.

463 CPM, 368.

464 Cfr. CPM, 399-401.

EVELINE – El más mínimo, te lo juro.

ALAIN – ¿Lástima quizás?, eso no es mucho mejor. No, señora, no proteste. Comprendo muy bien, se lo aseguro. Solo hay algo que usted no entiende... Vea, soy como muchos de mis amigos, sé lo que me espera; sé que me matarán en poco tiempo... ¡Oh! No se ría. Pues bien, yo no tengo miedo. Admito que es un pensamiento difícil de soportar cuando no se tiene fe. Muy, muy difícil... Entonces, comprenda, sino puedo obtener lo único que cuenta para mí... no vale la pena que trate de vivir. Prefiero terminar ya – y, en fin, sería una liberación⁴⁶⁵.

Para Alain es insoportable un acontecimiento más que sea difícil y desalentador. Él confiesa que sabe que próximamente va a morir. La obra no especifica por qué, pero al estar ambientada en 1937, podría referirse al futuro que le espera junto a sus amigos como combatientes de guerra. Ese futuro espinoso y difícilmente anulable lo va obteniendo hasta hacerle creer que el amor de Stella es la única posibilidad de resistir a tal circunstancia. Además, su madre, la Sra. de Puyguerland, ha contribuido a su desolada situación: “Después de la muerte de mi marido, tú lo sabes bien, no he vivido más que para él; no he sabido ocultarlo; no me lo ha perdonado”⁴⁶⁶. Su imposibilidad para superar la desaparición de su pareja se volvió en una carga tal para Alain que lo sofocó al punto de sentir rencor hacia su madre. Por todas estas circunstancias, la muerte para Alain se convierte en una liberación, en la salida a la agonía en la que se encuentra.

A propósito de la muerte del papá de Alain, la obra nos presenta las diferentes posiciones que se pueden adoptar frente al fallecimiento de un ser querido. Especialmente esto se encuentra reflejado en la figura de la Sra. Puyguerland y de la Sra. Chartrain. Ambas son viudas, pero cada una ha sobrellevado la situación de una manera muy distinta. Mientras que la Sra. Puyguerland se refugió en su hijo, incapaz de aportar otros intereses a su vida, la Sra. Chartrain hace gala de su pragmatismo y no se deja llevar por el abatimiento:

465 CPM, 402.

466 CPM, 435.

Sra. DE PUYGUERLAND – Y uno que ha perdido su marido por culpa de la guerra...

AMÉDÉE – Sí, tu pobre Albéric...

Sra. DE PUYGUERLAND – No es nada difícil sentirse obsesionada por lo que pueda suceder.

Sra. CHARTRAIN, *en tono apremiante* – Querida amiga, te pido, nada de ideas fijas. Si no terminamos en un asilo, lo que no es nada agradable – sobre todo por el entorno –. Cuando perdí a Ernesto, fue bien sencillo: creí que me volvería loca... Y después reaccioné. Uno no tiene el derecho de dejarse llevar.

Sra. DE PUYGUERLAND – Todo el mundo no tiene tus recursos, querida señora.

Sra. CHARTRAIN – Es decir que hoy no se sabe lo que es la voluntad, tú me entiendes: la vo-lun-tad⁴⁶⁷.

La clave de la madre de Amédée es sencilla, con la voluntad se puede resistir a la desesperación y a la locura. Por eso la muerte de su esposo Ernesto no le provocó los problemas que sí ocasionó a la Sra. Puyguerland la muerte del suyo. Las elecciones de la Sra. Chartrain son prácticas y no se detiene demasiado en sentimientos que pueden convertirse en ideas fijas que paralizan. La obra, sin embargo, no permite saber si la Sra. Chartrain se caracterizaba por esa falta de corazón antes de la muerte de su marido o si ese fue el resultado de tal suceso. En todo caso, lo que interesa aquí es la oposición entre las dos señoras a la hora de afrontar la desaparición de sus esposos.

Esta dualidad se repite en los personajes de Stella y su hermano Arnaud. En este caso hay una diferencia radical en la forma en la que cada uno ha sobrellevado la muerte de su madre, ocurrida en extrañas circunstancias. Stella es la primera en introducir el tema en la obra. Está muy interesada en la visita que le hará la Sra. Freux porque está segura de que le hablará de su madre. Confiesa que se ha atormentado junto a su hermano tratando de entender qué fue lo que pasó: “Esa enfermedad incomprensible sobre la cual nunca nadie nos quiso dar ningún detalle... y su muerte, Arnaud, y su muerte... de la cual nos enteramos

467 CPM, 385.

al cabo de tres semanas...Tú también, tú has estado obsesionado por ello”⁴⁶⁸.

Las dudas sobre la muerte de su madre llegan a un punto muy alto cuando comprueba la animadversión de su padre hacia la Sra. Freux y escucha la revelación que ella alcanza a hacerles antes de ser echada de la casa. Ella les habla de una carta que había dejado su madre a un notario que debía serles entregada cuando cumplieran la mayoría de edad. Efectivamente, ellos no sabían nada al respecto y por eso Stella cuestiona, muy alterada, a su padre. Cree que se está volviendo loca debido a que piensa que su madre fue víctima de un complot, pues ha leído que se puede internar en un sanatorio a personas simplemente porque son incómodas: “Esa enfermedad interminable, incomprendible... Mental, ¿digo mental? Pero ¿qué me obliga a creer en ello? Hay personas a las que se recluye sin razón, solo porque molestan... No lo niego. Sé que eso ocurre. Lo he leído. Y después de ese momento ya no vivo”⁴⁶⁹. El hermetismo de sus allegados acerca de la enfermedad de su madre le hace cavilar que ella hubiera podido ser una de esas víctimas. Es eso lo que no la deja vivir tranquila.

La discusión escala hasta tal punto que Stella amenaza con irse y desaparecer si no le dicen la verdad, más que todo cuando nota que Eveline trata de impedir que su padre le cuente lo que pasó con su madre. Finalmente, y ante esa situación límite, Amédée le confiesa la verdad:

AMÉDÉE – Seré tan explícito como tú quieras... fue después de una tentativa de envenenamiento...

STELLA – ¿Qué?

AMÉDÉE – De la cual yo era víctima cuando tuve que exigir que internaran a tu desgraciada madre.

STELLA – Enve... ¿Quiso envenenarte a ti?

AMÉDÉE – Yo tuve así una prueba irrefutable – y ella misma estuvo de acuerdo... No había otra forma de protegernos a los tres⁴⁷⁰.

468 CPM, 376.

469 CPM, 393.

470 CPM, 395.

El drama de Stella fue en realidad el drama de Amédée. Él tuvo que lidiar con la locura de su esposa e, incluso, con un intento de envenenamiento. Esa historia trágica les aclara a sus hijos lo ocurrido, pero igualmente les provoca un fuerte golpe. Ambos quedan consternados al enterarse de lo que sucedió. Stella resulta especialmente afectada y se enferma. Pasado un tiempo vuelve a hablar con su padre. Le ruega que le hable de la carta que mencionó la Sra. Freux. Se siente perdida y desgraciada. Su padre niega la existencia de tal carta y le confiesa que su madre vivió en un mundo muy distinto. Percibe que Stella vive ligada al pasado y le aconseja mirar hacia el futuro. Ella, sin embargo, no puede avanzar; hacia delante solo ve el muro del pasado al cual pertenece. Está anclada por un corazón sensible que, por coincidencia, comparte con su padre; en eso descubren una gran afinidad. Finalmente, la sombra de la locura de su madre le hará valorar de una manera distinta la propuesta que va a recibir de Alain, por lo que termina por aceptarlo⁴⁷¹.

Arnaud, por su parte, tiene una comprensión distinta de lo sucedido a su madre y, por consiguiente, una reacción diferente. Desde el principio, se separó de la fijación hacia el pasado. Ante los reproches de su hermana por su falta de interés en la visita de la Sra. Freux, él dice: “Creo que no siento curiosidad”⁴⁷². Para Arnaud aquello no es una cuestión de angustia y remordimiento como lo es para su hermana. Él cree que ella no puede pensar en su madre como debería hacerlo para vivir tranquila, por su falta de fe. Por el contrario, Arnaud sabe asimilar los hechos penosos de la vida. Incluso, después de enterarse por boca de su padre del hecho que provocó que su madre fuera internada, supo comprender bien la situación.

El recurso de Arnaud es su religión, la cual le permite entender las situaciones desde otro punto de vista, lo que le parece detestable a su hermana. Cuando Arnaud le cuenta a Stella que llamó al notario para preguntar por la carta y descubrió que todo era mentira, ella le dice:

471 *Cfr.* CPM, 411-415.

472 CPM, 376.

STELLA – No tengo ningún motivo para creerte. Tu religión permite la mentira caritativa. ¡Caritativa! ¡Qué palabra tan horrible! Humillante. Humillante. ¡Porque me han tratado con miramientos! ¿De qué tienen miedo? ¿No tengo yo los mismos derechos? ¿Ha sido tu director espiritual quien te lo ha aconsejado?...⁴⁷³

Stella está convencida de que Arnaud sabe la verdad, pero se la oculta por caridad. Su deseo de la verdad le hace criticar la religión, por considerar que su hermano le miente debido a su fe. Cuando su hermano se ofrece a ayudarla, invitándola a la misa para que no se encierre en la desconfianza y en la idea de que los demás la ven como si estuviera loca, ella le recrimina: “Exactamente lo que deberías decir. Una medicina. Un preventivo. Eso es lo que me ofreces... Alain me ama. Así de sencillo. Me tiende los brazos. No tiene miedo. Si alguien me debe salvar, ese debe ser él. Le voy a llamar. Puedes oír lo que voy a decir”⁴⁷⁴.

El paliativo que Stella necesita no es la oración ni la creencia en un dios, sino el amor, pues ni siquiera del amor paterno está segura⁴⁷⁵. Por eso se refugia en Alain. Mientras tanto, el amparo de Arnaud es su espiritualidad. Su papel dentro de la historia es el del ser humano comprensivo, sosegado y hasta sabio; así es su comportamiento cuando han tenido lugar las revelaciones más fuertes sobre su madre⁴⁷⁶.

Todos los embrollos por los que están pasando Stella y Arnaud, así como Eveline y Amédée, se clarifican en una conversación en la escena nueve del tercer acto. El primer tema en dilucidarse es el matrimonio de Amédée y Eveline. Un suceso que no se había escapado a las dudas de Stella e, incluso, del mismo Arnaud. Como era de esperar, la duda de él no es angustiosa como la de su hermana, sino que viene sostenida y apoyada por su inteligencia. Sobre las razones de la boda, dice: “No estoy seguro de comprenderlo, pero lo intuyo”⁴⁷⁷. Su perspicacia y seguridad provocan en Eveline una serie de confesiones: se casó por la impresión

473 CPM, 419.

474 CPM, 420.

475 *Cfr.* CPM, 414-415.

476 *Cfr.* CPM, 423.

477 CPM, 440.

y el afecto que le causaron él y su hermana, pero nunca se fijó realmente en Amédée. De hecho, a pesar del tiempo, sigue sin fijarse en él. Eso es lo que Arnaud le dice, justificándose en que ella no conoce verdaderamente a su padre.

Mientras que Eveline considera a Amédée como alguien a quien no le importan mucho los demás, que está encerrado en sí mismo y, por lo mismo, es incapaz de sufrir, Arnaud lo describe como un hombre inseguro de sí, débil y desgraciado. Es doblemente desgraciado porque desconoce la sed extraña que le carcome⁴⁷⁸. Su visión es tan aguda y perspicaz que logra advertir la semejanza que hay entre su padre y su hermana: una miseria que ambos comparten. Aún más, cree que su madre no fue simplemente una criminal, sino un ser fascinado por la idea de la muerte que su padre le había transmitido:

ARNAUD – Solo que, Eveline... te pido perdón, pareceré un poco duro... me parece que no tenemos el derecho de servirnos de aquellos que ya no están aquí, de reclutarlos... Mi madre, Eveline... ese acto desesperado al cual ella se precipitó, como uno se arroja a la muerte...

EVELINE – ¿Y bien?

ARNAUD – Me he preguntado muchas veces si no fue mi padre quien le insinuó la idea.

EVELINE – ¿Qué quieres decir?

ARNAUD – Simplemente, porque él esperaba que ella lo realizara, porque él lo necesitaba, tú comprendes. Como si hiciera falta que un evento así sucediera para justificar la compasión que sentía... Quizás aquellos que llamamos criminales no son a veces más que... seres fascinados. Aunque ese crimen prestado en el cual ella no se reconocía... pienso que la separó de ella misma. Y fue entonces cuando su razón se perdió... ella estuvo verdaderamente perdida.

EVELINE – ¿De dónde te vienen esas luces?

ARNAUD – Nunca conoceremos más de ese lado de la muerte. Estoy seguro de que ella misma no hubiera explicado nada – y él menos. En cuanto a mí, decidí hace tiempo aceptar esa ignorancia⁴⁷⁹.

478 *Cfr.* CPM, 442.

479 CPM, 443.

Aquí se encuentra la justificación de la tranquilidad de Arnaud frente a los sucesos desastrosos que han padecido su madre y su padre. Está convencido de haber discernido el problema que llevó a que todo ocurriera de una manera tan trágica. Y sobre las decisiones y acciones de sus padres no hay lugar para el juicio o la reprensión, pues los rodea un velo que esconde lo que sucedió; ese no ser conscientes de lo que les pasaba los exime de culpa. Su padre no acepta o no se da cuenta de la sed que lo devora y que lo hace el ser frágil que él es; su madre, por su parte, no notó la influencia de su marido para que ella hiciera lo que hizo. Todo, sin embargo, comienza por la sed indefinida de Amédée, una sed de ser lo que no es, una exigencia ontológica. Al final la muerte llega cuando la sed ha devorado el ser por su misma falta de ser: eso es el suicidio. La ignorancia, por su parte, es el canal directo a este acabamiento. Un final que atrae, que fascina. Uno de los lados de la muerte.

De hecho, es la forma en la que percibe Arnaud la muerte lo que le ha permitido ver las cosas de esa manera o, más bien, la muerte ha sido su punto de referencia para vislumbrar lo que ha sucedido. Después de contarle a Eveline su decisión de entrar en la Orden, ella cree que va a morir. Pero él, inmediatamente la cuestiona sobre el significado de morir:

ARNAUD – Ingresaré en la Orden en unas semanas.

EVELINE, *en una suerte de grito desesperado* – No tienes derecho... ¿Cómo quieres que...? (*Siente la mirada de Arnaud sobre ella. De una voz balbuceante*) Tú tienes que casarte, Arnaud, tener hijos... No es posible... Es una aberración. Moriré.

ARNAUD, *con profunda dulzura* – Morir, Eveline... ¿Comprendes verdaderamente qué es morir?

EVELINE, *con violencia concentrada* – Moriré.

ARNAUD – Desde que he escuchado esta sentencia, me parece que entreveo lo que es... lo que será. Por la muerte, nos abrimos a lo que hemos vivido en la tierra... Te comparto el pensamiento que me alimenta⁴⁸⁰.

Arnaud finalmente le descubre a su madrastra la fuente de su pensamiento: la muerte es una puerta a través de la cual las personas comprenden

480 CPM, 445.

lo que han vivido, es su *referente de interpretación*. Es esta una máxima que orienta la reflexión. A través de ella se decantan las experiencias y sale a relucir lo importante de la existencia. Esa es la apertura a un conocimiento y un saber más profundo de lo vivido. Por eso se puede interpretar como un pensamiento que nutre.

El signo de la cruz

En 1938, la tía Lena, una judía que arriba desde Viena, llega a casa de su sobrina Pauline, quien vive con su esposo Simón y sus hijos. Al día siguiente, durante el desayuno conoce al resto de la familia; también vive allí León, su otro sobrino, con su mujer Odette y su hijo Max. Pauline está intentando que su hermano León participe en las oposiciones para médico, pero él tiene muchas dificultades por ser judío; eso divierte a Odette.

Después, Simón tiene un altercado con su hijo David, al notar el tono pedante con el que interroga a la tía Lena. Sin embargo, la perspicacia de David devela los pensamientos de su padre. Le critica sus ideas por la muerte de su hermano y su lectura de *L'Action Française*. Después llega Jean-Paul, su otro hijo, quien le confiesa a su padre que ha decidido convertirse al protestantismo.

Posteriormente León recibe, a través de Pauline, una oferta para irse a los Estados Unidos. Aunque con dudas, termina aceptando pues su mujer aprovechó la coyuntura para pedirle el divorcio, ya que quiere empezar una nueva relación amorosa con Xavier Réveillac. En tal situación, Simón tuvo que actuar de mediador, aunque para él ese viaje significara una expatriación. Se devela así la opinión crítica de Simón hacia la comunidad judía en Francia, lo que ofende a Pauline, pues para ella los franceses y los cristianos son el bando de los enemigos.

En 1942, en medio de la guerra, la situación de la familia se agrava. David, el hijo mayor, es asesinado por asistir a un concierto en Colonia. Debido a ello, la tía Lena hace gestiones con el abate Schweigsam para ser recibida en un refugio para judíos de la Iglesia católica. Busca

que Simón se sienta libre para huir de Francia, pues entre ellos había surgido un fuerte afecto. En ese momento, reciben la oferta de Odette y su nuevo marido de huir a Estados Unidos. A regañadientes, la familia acepta, excepto Simón, quien decide quedarse para reivindicar a su hijo muerto y estar al lado de la tía Lena. Ellos dos serán finalmente apresados y asesinados.

En 1948, Pauline, Flora, León y Jean-Paul regresan a Francia, a la misma casa donde vivían. Flora, nostálgica, recuerda en la organización de todas las cosas a su hermano Simón. Pauline, por el contrario, se muestra fría y práctica. Posteriormente los visita el abate y Odette. Pauline se estremece porque no soporta a Odette, al igual que León: él no sabe lo que es el perdón. Y a propósito del perdón, el abate quiere leerles una información que le llegó de un testigo de los últimos momentos de Simón: él llegó al campo de concentración junto a la tía Lena; ella inmediatamente fue asesinada; él, por el contrario, estuvo vivo más tiempo. En ese periodo, se acercó a la lectura de los salmos y murió tranquilamente, sin temor. Sus últimas palabras abogaban por salvar a Xavier Réveillac, el nuevo marido de Odette, fusilado por los nazis, aun siendo un colaborador de ellos; por todo ello, el abate les pide no abandonar a Odette.

Análisis

El signo de la cruz es una historia que se desarrolla antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial en el seno de una familia judía⁴⁸¹. En este contexto la muerte se patentiza como una amenaza constante, característica que la acerca mucho a *Lo insondable*. A través de ella, tanto el dramatismo como el heroísmo rodean la obra. Gabriel Marcel privilegió el sentido de la muerte en esta pieza como *separación de los seres queridos*, especialmente en el personaje de Simón, como se verá seguidamente. Pero también aparece la muerte como *presencia del ser*

481 Anne Mary, después de hacer un estudio de los manuscritos de Marcel, dice que la mayoría de esta obra fue redactada antes del comienzo de la guerra y el último acto en 1948. Cfr. MARY, A., *La genèse de L'Iconoclaste*, 117.

querido, como *medio de restablecimiento de la comunión* y finalmente, en una pequeña mención, como *suicidio físico*.

Esa referencia a la muerte como suicidio emerge, precisamente, al final de la obra, en una rápida mención, pero no por ello, menos importante. El abate Schweigsam, dando las noticias de los últimos días de Simón, dice: “Sin duda ustedes ignoran que la señora Réveillac intentó poner fin a sus días y que solo gracias a una intervención milagrosa...”⁴⁸², refiriéndose a Odette, quien después de ver morir a su esposo, intentó quitarse la vida. El sacerdote lo cuenta para justificar su petición a León y Pauline de no desatenderla después de todo lo que pasó en la guerra.

Ella tiene el valor de profesar el amor que la unía a Xavier Réveillac ante ellos. Lo que más valora de él fue que, siendo un hombre guapo y distinguido, se fijara en ella con toda sinceridad, transparentándole lo absoluto de la vida: el amor⁴⁸³. Esta descripción del tipo de relación que existía entre Odette y su esposo muestra el impacto que tuvo su muerte en ella. Sin embargo, a pesar de todo, ella se salvó por la gracia; ahora solicita la ayuda de quienes otrora auxilió, sin encontrar una respuesta muy positiva.

En León y en Pauline no hay cabida para la comprensión de las últimas palabras de Simón, ni para la sensibilidad a la presencia del ser amado después de la muerte, ni siquiera para conmovirse ante el intento de suicidio de Odette. Por eso las palabras del abate no logran causar en ellos una reacción positiva hacia ella. Por ejemplo, León, a su regreso a Francia, demuestra frialdad absoluta frente a la relación con los otros e, incluso, frente a su propio éxito. Las palabras felicidad y alegría no forman parte de su vocabulario. Incluso, no se atreve a hablar, usando esas palabras, de la nueva relación amorosa que tiene. Eso suscita que Jean-Paul le diga: “Hablas de ella como de un contable o de una cocinera”⁴⁸⁴.

Pauline, por su lado, no cambió la animadversión que sentía hacia Odette cuando estaba casada con su hermano, ni quisiera después de

482 CPM, 549.

483 *Cfr.* CPM, 547.

484 CPM, 542.

que fuera ella quien le salvara de morir en Francia, y se muestra totalmente distante y cortante hacia ella. Cuando la vuelve a ver se sorprende, y la rechaza, alegando que tiene contra ella serias quejas⁴⁸⁵; incluso cuando es puesta al tanto del intento de suicidio de Odette prefiere marcharse, porque no puede seguir escuchando lo que se está diciendo⁴⁸⁶. Su reacción es consecuente con el desafecto y la apatía que ha mostrado desde su llegada de Estados Unidos, especialmente hacia los recuerdos de los muertos. En este sentido se opone, radicalmente, a la manera como vive la misma situación Flora:

FLORA – ¡Ay Pauline! ¡Entrar por primera vez en esta casa, después de estos terribles años, me provoca una impresión, si supieras!

PAULINE, *con sequedad* – Seguramente, no lo dudo.

FLORA – Sin embargo, me parece que solo he estado fuera por vacaciones, y que van a encontrarse con nosotros, o incluso, que ya están ahí: Simón, el querido David...

PAULINE – Te ruego, Flora.

FLORA – Quizás estén en realidad aquí y solo haya un velo entre ellos y nosotros. Eso es seguramente lo que diría Alberta Solomonson.

PAULINE – Es inútil preguntarse qué diría esa vieja loca. Los que hemos perdido no están en nosotros ni en ninguna otra parte.

[...]

FLORA – Habrá que colocar enseguida las fotografías. Sobre todo, esa donde Simón está en el piano con un cigarrillo en la boca. Es mi favorita.

PAULINE – Nada de sentimentalismos, te suplico.

FLORA – No es sentimentalismo, es afecto simplemente.

PAULINE – El afecto no se debe mostrar de esa forma indecente... para mí es muy sencillo...⁴⁸⁷

Para Flora, el estar en contacto de nuevo con los lugares donde vivió Simón y David le hace recordarlos con nostalgia y sentimiento. Los experimenta de nuevo muy cerca, tanto que se atreve a pensar que aún

485 Cfr. CPM, 544.

486 Cfr. CPM, 550.

487 CPM, 539-540.

siguen estando allí, ocultados por algún tipo de velo. Pauline, por el contrario, piensa que todo ello es un sentimentalismo indecente. Su pensamiento, práctico y realista, le hace considerar que los muertos no están en ningún lado. Han desaparecido absolutamente y, por lo mismo, no vale la pena tener ese tipo de demostraciones afectivas.

De esta forma se puede pasar al sentido de la muerte como presencia del ser querido. En efecto, la presencia del ser amado fallecido juega un rol importante en el desarrollo de la historia y no solamente a propósito del regreso de Flora, León y Pauline a Francia. Por ejemplo, habiendo evocado Jean-Paul la posible opinión de su padre muerto sobre la opción de quedarse o no en Francia, León le responde: “Simón aconsejaría muy probablemente que tú y tus hijos se quedaran definitivamente en Francia. Pero, hablando con franqueza, no creo que eso deba ser considerado. Simón ya no está con nosotros. El mundo que él conoció ya ha desaparecido. Sería irracional tener en cuenta ideas que hayan podido ser las suyas”⁴⁸⁸. Para León, quien ha muerto no debe ser tenido en cuenta, por lo tanto, no tiene ningún impacto en la vida de quienes lo han conocido. No queda, de esa manera, ningún tipo de cohesión o adherencia. Es la misma posición de Pauline.

Flora y Jean-Paul no comparten tal posición. Flora le otorga tal importancia a su hermano fallecido que no solo le ha rememorado en la decoración de la casa, sino que también pensó en usar métodos espiritistas para tener contacto con él. Busca, de esa manera, traspasar el velo que los distancia. Por su parte, Jean-Paul rehúsa llamar tía a Myrthle, la nueva compañera de León, quitándole tal apelativo a Odette, simplemente porque David la llamó así hasta el final de su vida⁴⁸⁹. También le responde a su tío León: “Pensar de esa forma es hacer que mi papá muera por segunda vez”⁴⁹⁰. De ese modo deja claro que la presencia de su padre sigue estando ahí, es una manera de no morir. A la vez, le concede a ese pensamiento, por el olvido, el poder de hacer que una

488 CPM, 543.

489 *Cfr.* CPM, 543.

490 CPM, 543.

segunda muerte ocurra. Es la muerte de la presencia, la desaparición absoluta.

El mismo desacuerdo entre León y Jean-Paul aparece en la primera parte de la obra entre Simón y su hijo mayor, David. Simón le ha puesto ese nombre en recuerdo de su hermano David, asesinado dos días antes del armisticio. En la obra se hace referencia a él en una conversación entre Simón y la tía Lena. Llegan al tema porque Simón le muestra una foto de su madre, quien nunca se pudo reponer a tal muerte. Reconoce en su hermano las cualidades que él no tiene: belleza, certeza, etc. Murió como un héroe sin nunca haber creído en los héroes. Su recuerdo es tan especial, al igual que el de su madre, que nunca le comentó nada a Pauline⁴⁹¹. Simón sabía qué posible recepción iba a tener esa historia en ella. Por eso considera como un sacrilegio el contárselo. En cambio, sintió que la tía Lena iba a comprender el valor de su experiencia.

La historia del héroe fallecido vuelve a escena cuando Simón reprende a su hijo mayor por su actitud arrogante y él reprocha lo presente que ha estado su tío muerto en la vida de su padre:

DAVID – No es difícil darse cuenta... No, no vale la pena.

SIMÓN – ¿Darse cuenta?

DAVID – Que después de un tiempo tú estás dominado por una idea fija.

SIMÓN – ¿Yo?

DAVID – ¿Sabes cuándo me he dado cuenta? Puedo decírtelo exactamente. Fue el último septiembre, al regreso de nuestro paseo al cementerio de Vieil Armand.

SIMÓN – ¿Tú lo llamas un paseo?

DAVID – Digamos peregrinaje si prefieres.

SIMÓN – No te pido esas palabras, solo un poco de decencia.

DAVID – Recuerdo muy bien que no abriste la boca durante el regreso, y después, en un momento preciso, dijiste con brusquedad: en el fondo es la solución, la única... Mamá te preguntó de qué hablabas, tú no le respondiste... Pero yo te comprendí muy bien, pensabas en tu hermano.

SIMÓN, ásperamente – ¿Y entonces?

491 Cfr. CPM, 474-475.

DAVID – Eso me revolvió...

SIMÓN – Explícate.

DAVID – ¡Cómo si la muerte pudiera ser en algún caso una solución!

SIMÓN – No parece dudar de que haya muertes que tienen un sentido.

DAVID – No lo creo. Es la vida la que tiene un sentido... la acción... La muerte no puede tener ninguno porque ni siquiera la podemos pensar, ya que es la negación de todo lo que es pensable... Spinoza...⁴⁹²

Simón encuentra en la muerte de su hermano un sentido, y por eso se convierte en la solución a sus problemas. David se dio cuenta, pero para él eso es un absurdo. Es más, piensa que se ha enterado de cuál es el problema que lleva a su padre a encontrar en la muerte la única salida: una falsa vergüenza. Es una deshonra para David que Simón lea *L'Action Française* y que siga las ideas de ciertos personajes que se llaman nacionalistas pero que vilipendian a la comunidad judía. Simón se rehúsa a considerar a los judíos como masa, pues de esa manera no serían verdaderamente franceses. Más allá de esto, la obra no permite precisar cuál es el sentido exacto que Simón le da a la muerte de su hermano, pues, aunque se dice que es una solución, él nunca llega a confirmar que “la falsa vergüenza” que le ha atribuido su hijo sea el problema al que él está buscando una salida. Lo que sí queda claro es que, para David, como para León y para Pauline, la muerte no tiene ningún sentido y, por lo mismo, la presencia del ser querido fallecido tampoco.

En cambio, en el personaje de Simón se concentra la idea de la muerte como presencia del ser querido, pues sus decisiones venideras van a estar motivadas por ello, y es precisamente la muerte de su hijo David la que lo motiva a quedarse en Francia junto a la tía Lena, mientras que su esposa, hermana e hijos, huyen a los Estados Unidos. Simón habla de ello con el abate:

ABATE SCHWEIGSAM, *con pena* – No sé si esas palabras se aplican aquí señor. Le voy a hacer una pregunta comprometedora: si su tía estuviera en disposición de marcharse con los suyos, ¿se obstinaría usted

492 CPM, 487-488.

en quedarse aquí para compartir la suerte de los desgraciados que no tienen manera de abandonar Francia?

SIMÓN – No puedo responder, señor abate. Quizás, en efecto, no tendría ese valor... Sin embargo, desde que mataron a mi hijo en esas horribles condiciones... ¿No tengo derecho a pensar que esos comportamientos tienen un sentido y que debo descubrirlos?, ¿que la tía Lena me ha sido concedida para aclarar mi camino? ¿Por qué ciertos seres están puestos en nuestros caminos como luces?

ABATE SCHWEIGSAM – ¿Y usted dice que no tiene fe?

SIMÓN – No sé en lo que creo. La gran diferencia entre yo y muchos de los que conozco es que he comprendido que no lo sé. Me equivoqué al pensar que esa fe que está en mí se volverá para mí mismo más clara cuando haya obedecido...

ABATE SCHWEIGSAM – No puedo responder con entera certeza. Su deber no me parece claro. Eso que usted llama obedecer a una voz de arriba es ceder quizás a una ternura irresistible. Pero esa ternura no es, después de todo, más que una cara de su vocación⁴⁹³.

Simón duda si su decisión de quedarse en Francia está ocasionada por la tía Lena o por su hijo. Lo que sí tiene claro es que, a través de la unión que ha creado con la tía, ha podido darle un significado a la muerte de su hijo. Pero, ¿por qué la muerte de su hijo lleva a Simón a entender que es su deber quedarse en Francia y estar junto a los judíos y a la tía Lena? Más adelante lo explica:

TÍA LENA – No quisiste decirme nada cuando entraste.

SIMÓN – Pero no puedo aguantar más en silencio. Es otra evidencia que me ha marcado como la terrible luz que emanó de su muerte... La muerte de mi hijo... mi hijo... David. Miren, me siento como en deuda con él, tengo el sentimiento de que le he abandonado. Cuando estaba aquí, me dejé irritar por él, y a partir del momento en el que no se puede reparar humanamente, hay que expiar. David espera mi decisión. Imaginen que yo acepte para mi persona los buenos oficios de un traidor⁴⁹⁴.

493 CPM, 533-534.

494 CPM, 535-536.

Simón ya había hablado con el esposo de Odette y había recibido la propuesta de huir de Francia mientras pasaba el peligro para después regresar. Sin embargo, para él eso sería una componenda y, por lo mismo, una traición. El irse provocaría que la muerte de su hijo quedara en el olvido, absorbida por los sucesos. Por eso siente necesidad de vengarla, aunque fuera solidarizándose con los judíos que tanto defendía David. La falsa vergüenza que otrora le había sido adjudicada por su hijo le provoca ese sentimiento de deuda, pues fue crítico acérrimo de la comunidad judía, de la cual su primogénito se sentía parte fundamental. Y ya que él perdió su vida como otros tantos judíos, siente la necesidad de quedarse apoyando a la que, con anterioridad, consideraba una secta semi-francesa. Es esa, precisamente, la confesión que le hace al abate:

SIMÓN – ¡Ahí está! Hasta estos últimos meses yo no los había considerado mis hermanos; ponía en duda que existiera entre ellos y yo algo más que un lazo humano corriente, no podía sentirme más cerca de un judío que de un negro o de un hindú. Todavía ahora, no puedo, y no me pesa que ese sentimiento me sea ajeno, ya que me parece que conduce al racismo, esa monstruosidad. Sobre todo, después de haber recibido esa horrible noticia: que la persecución... no sé cómo explicarme. Siento el horror a las frases, señor abate... Desde el momento en el que un judío al que hubiera evitado en tiempos normales – quizás no despreciado, pero sí evitado...–, desde el momento en el que vive en un país y ha sido perseguido, no tengo ya el derecho a darle la espalda, ha recibido como un sacramento, y debo compartirlo como se comparte el pan bendecido... Lo que es más extraño es que yo mismo no comprendo lo que digo, pero sé que es así. ¿O cree usted que cedo a un impulso después de ese horrible suceso? Y mire señor abate, me parece que mi tía, por quien siento una ternura filial, me ha sido enviada como un ángel... quiero decir, un mensajero portador de una orden que ella misma ignora, ya que no cesa de suplicarme que me marche con los míos. Por el contrario, es ella, es su presencia...⁴⁹⁵

Debido a la muerte de su hijo, Simón ha dado un cambio fundamental en su manera de situarse frente a los judíos franceses. David se

495 CPM, 532-533.

encuentra tan presente en su vida que por eso considera que él espera esa reacción de su parte: es una forma de expiación. Para todo ello, está impulsado por la tía Lena, a quien ve como una enviada a iluminarle el camino. La luz le llega de la misma presencia de ella⁴⁹⁶ pues, a través de esa conexión especial que crearon, pudo ser más sensible a la presencia de su hijo muerto, una capacidad que no tienen ni León ni Pauline.

La experiencia de la presencia de los seres queridos quedó, también, testimoniada en la carta que recibió el abate sobre los últimos días que él pasó en el campo de concentración: “Él me habló de esa señora a la que llamaba su tía y que fue liquidada al llegar. Hablaba de ella con un extraordinario sentimiento de veneración, y hasta con temblor de voz. Supo hacérsola presente, y para mí fue como si la hubiera visto”⁴⁹⁷. Cuando la tía Lena muere, no deja de estar presente en la vida de Simón, igual que había experimentado con su hijo. A la vez, esa experiencia le hace creer que la muerte no es el final absoluto: “Tengo la certeza de que la muerte no pone fin a nada. Mi tía está cerca de mí, ella me espera...”⁴⁹⁸. La comunión que ha alcanzado con los seres queridos cambió su perspectiva acerca de la muerte.

El emisario

Clément Ferrier ha llegado a su casa después de estar combatiendo en la guerra. Su aspecto casi moribundo tiene a su familia desconcertada. Sus dos hijas, Anne-Marie y Sylvie, buscan comprender el estado en el que está su padre. Mathilde, su esposa, representa la visión creyente de los acontecimientos. Se debaten entre presentarle o no al prometido de Sylvie y decirle que el tío Gustave ha muerto. Aunque apenas dice una palabra sobre lo que pasó, Clément no cree que sea una alegría su regreso. Lo conmueve el recordar a Maurice, su hijo muerto en la guerra.

496 *Cfr.* CPM, 536-537.

497 CPM, 547-548.

498 CPM, 548.

Transcurrido un tiempo, la familia se dispone a discutir sobre los posibles sucesos que han hecho que Clément hubiera regresado con vida bajo el estado en el que se encuentra y sin querer decir una palabra de lo sucedido. Quien atiza la conversación es Antoine, pues piensa que Clément llegó a algún acuerdo con los nazis. Sylvie, quien tiene un vínculo especial con su padre es la defensora de Clément. El arresto de Roland, el hijo de la Sra. Carmoy, amiga de la familia, apoya la posibilidad de un acuerdo entre franceses y alemanes. Debido a esto, Sylvie y Antoine tienen una fuerte discusión en la que Sylvie reproduce las palabras de su padre: “Ella apenas existe”.

Clément muere al fin y se descubre que él había sido liberado porque otro hombre se había cambiado por él. Sin embargo, el sacrificado termina vivo y envía una carta contando lo sucedido y buscando noticias de su amigo. Roland, al no ver posibilidades de salir de la cárcel, se suicida. Su madre muere al poco tiempo también. Todas estas muertes cuestionan a los personajes sobre el significado de los fallecidos en sus vidas.

Análisis

Esta obra, perteneciente a la época posterior de la Segunda Guerra Mundial, fue comenzada en 1945⁴⁹⁹. Por esta razón, las consecuencias del conflicto bélico, entre ellos la muerte, tienen un papel fundamental en toda la trama. En esta pieza hay tres fallecimientos: Clément, Roland y su madre, la Sra. Carmoy. Aparte de esto se hacen importantes referencias a Maurice y al tío Gustave, quienes habían muerto previamente. Así, el hilo conductor de la historia está en la manera como los personajes se sitúan frente a los muertos; la muerte, por lo mismo, tiene un sentido revelador. Ahora bien, no tiene solo este significado, sino que también está presente como *muerte existencial*, en la condición de Clément y de su hija Sylvie, y como *suicidio físico* en el caso de Roland.

499 Cfr. VUR, 231.

El personaje de Clément muestra el sentido de la muerte como *estado existencial*. Después de su regreso inesperado para su familia, cuando su esposa hablaba incluso de él en pasado⁵⁰⁰, la impresión que da es la de alguien que vive sin vivir, que está muerto pero que sigue caminando. Incluso piensan que él alcanzó a regresar solo para verlos y poderse despedirse antes de morir⁵⁰¹. A través de sus hijas, se puede saber que Clément apenas hablaba y que no mostraba ninguna exaltación ni deseos de dialogar sobre lo que le había ocurrido. Es más, la comunicación se le hacía cada vez más difícil. Debido a ello, todos se disponen a ofrecerle ayuda para que logre una pronta recuperación.

Esas descripciones basadas en los pareceres de los familiares se ven comprobadas en las palabras que el mismo Clément dijo a su esposa: “No dudes de que tú hablas con un muerto”⁵⁰². Él, en efecto, se siente desubicado y descolocado por los sucesos por los que ha pasado. Esa expresión muestra que algo importante en él murió durante la guerra. Clément no hace referencia a su estado físico, que debía ser delicado, sino a su estado existencial: sigue existiendo, pero no se reconoce más en su vida. En la carta que envía Van Doren se puede ver que Clément había intentado envenenarse mientras estaba prisionero⁵⁰³. Esos pesares, más la carga de haber aceptado el sacrificio de su amigo, no le permiten disfrutar de su familia a su regreso.

El hecho de volver con vida para ver a su esposa e hijos sería una razón suficiente para regocijarse y estar abierto a compartir con ellos; sin embargo, Clément no vivió su historia de esa manera, sino que el recuento con los suyos no fue suficiente motivo para volver a empezar. Él seguía atado a su experiencia pasada, algo que se podría explicar por su salud; sin embargo, Marcel no pone énfasis en eso en la obra. Por el contrario, habla de un gran agotamiento (*épuisement*), incluso desde antes de partir del campo donde estaba prisionero. Entonces, la razón de su decaimiento no es tanto el dolor físico sino el sufrimiento existencial.

500 Cfr. VUR, 7.

501 Cfr. VUR, 5.

502 VUR, 43.

503 Cfr. VUR, 88.

Quien intenta comprender el estado de Clément es Sylvie. Por eso Mathilde, su madre, se siente sobresaltada, no solamente por el estado de su marido, sino también por la reacción que ha tenido su hija. Sylvie considera que el regreso de su padre tiene un objetivo oscuro y ese tipo de interpretación le resulta a Mathilde concebible solo por una mente enferma; por eso le parece que ella hace tan suya la situación de su padre que termina por dejarse llevar por él. La salida que avizora es su matrimonio con Antoine⁵⁰⁴.

Sylvie, en efecto, en una escena más adelante, retoma la misma frase de su padre y se describe como una apenas existente: “Yo que apenas existo”, son las palabras que le dirige a Antoine en medio de una discusión sobre las sospechas de la libertad de Clément. Sin embargo, él no comprende su frase y por eso le dice: “No, Sylvie, no me vengas a decir que yo le hablo a un muerto, tú estás terriblemente viva, yo te lo aseguro. Las acusaciones que me has hecho muestran muy bien que tú intentas protegerte de una duda que te persigue, que te preocupa”⁵⁰⁵.

El estado de Sylvie ha sido puesto en duda varias veces, primero por su madre y luego por Roger, quien se apresura a explicar que la causa de su extraño comportamiento es su compromiso con Antoine, alguien que, a su pensar, no es digno de ella. Según eso, el comienzo de la nueva relación se dio como coartada para salir bien librada del grupo de resistencia al que pertenecía, donde ya tenía tareas que hacer⁵⁰⁶. Por esta razón, él cree que ella mintió al decir que era por su salud por lo que se retiraba, aunque le reconoce no ser una traidora⁵⁰⁷. Una de sus compañeras, Noémie, quien había tenido que reemplazarla en los trabajos del grupo, había sido apresada en el acto por una llamada anónima. Roger y otros ex compañeros sospechan que fue por Sylvie.

504 *Cfr.* VUR, 51-52.

505 VUR, 80.

506 *Cfr.* VUR, 46-47.

507 “Vous vous voulez vraiment que je sois franc ?... Je suis tout à fait certain que vous n’avez pas trahi vos camarades. Mais je suis presque sûr que vous n’avez pas été sincère avec vous-même lorsque vous vous êtes retirée, et j’ai même la conviction, à présent, que vous avez éprouvé au fond de vous-même un certain soulagement quand vous avez appris l’arrestation de Noémie”; VUR, 105.

Todas estas acusaciones las niega Sylvie, pero en ese momento Antoine le interpela hablándole de la ambigüedad que yace en el interior de cada uno, razón por la que no se pueden saber a ciencia cierta las intenciones del propio actuar:

Querida... En el fondo, nosotros no lo sabemos... no podemos responder por lo que sucede en el interior; incluso, no nos está dado afirmar esas palabras: pasar... suceder... guardan su significado... Lo que hay que reconocer con coraje y con angustia, es lo que hay de... de inobservable... En ese mundo extraño se diría que las condiciones que nos permiten en la vida afirmar cualquier cosa... ellas se hundan... Todo queda a la interpretación, a la anarquía interior... y por esto nosotros contamos con otros recursos⁵⁰⁸.

Según Antoine, ante las interpretaciones osadas de Roger, Sylvie no tiene cómo negar o afirmar nada porque de lo que pasa en el propio interior no se puede hablar categóricamente⁵⁰⁹. Empero, el problema que surge con la ambigüedad es la incertidumbre del no poder dar cuenta certeramente de sí mismo. Antoine supera este problema a través de su fe y la gracia, las cuales le dan acceso a un mundo de luz que descubriría un camino a seguir⁵¹⁰; por su parte, Sylvie lo hace a través de su sensibilidad hacia la muerte.

De hecho, entre las razones por las que Mathilde estaba inquieta por Sylvie, estaba la percepción que ella tiene de la muerte:

Sylvie es, no sé... permeable, y quizás yo no lo soy o no lo soy más... Te acuerdas, Anne-Marie, el 5 de junio de 1940... el día cuando Mauricio... Sylvie estuvo todo el día en un estado absolutamente anormal. Ella lo describía como una bruma que sería dolorosa, y después nosotros supimos de la muerte de nuestro pequeño Maurice...⁵¹¹

508 VUR, 106.

509 “Oui et non, Sylvie. C’est la seule réponse là où c’est nous-mêmes qui sommes en cause ; nous croyons et nous ne croyons pas, nous aimons et nous n’aimons pas, nous sommes et nous ne sommes pas ; mais s’il en est ainsi c’est que nous sommes en marche vers un but que tout ensemble nous voyons et que nous ne voyons pas”; VUR, 108.

510 *Cfr.* VUR, 107.

511 VUR, 53-54.

En otras palabras, para Mathilde, Sylvie presintió la muerte de Maurice, como en el momento actual presente algo extraño en el regreso de Clément, de ahí la preocupación de Mathilde por tal comportamiento.

La obra le da la razón a esta última cuando, después de escuchar el discurso de Antoine sobre la ambigüedad humana, Sylvie se dispone a interpretar desde ese punto de vista el regreso inquietante de su padre:

Mi padre... Me parece ahora que entreveo el sentido de su regreso humanamente incomprensible... El regreso ambiguo de ese muerto viviente, de ese responsable irresponsable por el que otro se ha sacrificado, y es el otro que sobrevive... Sí, es en la luz de esta ambigüedad en la que todo termina por aclararse, precisamente porque ella desconcierta infinitamente cualquier juicio...⁵¹²

Realmente Sylvie no puede encontrar otra manera de explicar la situación de su padre sino desde la ambigüedad. Un conocimiento parcial, ya que solo se limita a decir que no es posible hacer un juicio definitivo de la condición de su padre. Sin embargo, el solo hecho de poder justificar esa imposibilidad de un dictamen definitivo para aclarar la indeterminación que rodeaba a su padre le permite calmar sus dudas. Se puede afirmar que la obra prepara toda la historia para que ella interprete de esa manera el regreso de Clément.

Se puede también percibir que detrás de Sylvie se encuentra la necesidad de interpretar la vida a partir de la muerte de un ser amado. Por eso, la muerte de Clément tiene el sentido del *ser amado fallecido*. Así, la desaparición de un ser querido no es un hecho insignificante o fútil porque no se queda en el hecho fáctico, sino que lo trasciende. Lo particular del caso de Sylvie con su padre es que es ella misma quien busca un mensaje en todo lo ocurrido, ella es quien percibe a su padre como un *emisario*. Pero el anuncio que Clément trajo exigía un desciframiento imposible de hacer sin la disposición adecuada para adentrarse en lo insondable del ser humano: solamente alguien con la *permeabilidad* a la muerte, como Sylvie, podía darse cuenta de eso.

512 VUR, 108.

Como se ha visto, Antoine jugó un rol primordial en el discernimiento de Sylvie. Ella, aunque le ha criticado su visión puramente creyente, aprecia la trascendencia que se esconde detrás de sus palabras. Especialmente está de acuerdo con él cuando hace referencia a los seres fallecidos sin aludir a la voluntad de un dios que todo lo rige, sino con la sola seguridad existencial de que ellos siguen presentes:

MATHILDE, *tristemente* – Evolène⁵¹³... En ese tiempo todavía estaba Maurice...

ANTOINE, *con dulzura y firmeza* – No te preocupes, él no la ha dejado, su padre tampoco; ellos no la dejarán jamás.

SYLVIE – Es la primera vez que tus palabras suenan a mis oídos no como simples palabras.

ANTOINE – Hay algo que descubrí después de la muerte de mis padres, es que lo que nosotros llamamos sobrevivir⁵¹⁴ es en realidad vivir-bajo, y aquellos a quienes nosotros no hemos cesado de amar con lo mejor de nosotros mismos forman como una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y casi rozada, bajo la cual avanzamos siempre más encorvados, más desarraigados hacia el instante donde todo será absorbido en el amor.

MATHILDE, *siguiendo su propio pensamiento* – Me pregunto si Régis...

ANTOINE – No se preocupe por Régis, madre, elevaos hacia esos por quienes no hay que concebir ningún peligro.

SYLVIE – Antoine, ¿por qué desde hace unos instantes hablas como jamás habías hablado?

ANTOINE, *con humildad* – Lo ignoro. Me parece que es porque nos hemos encontrado en el corazón de la más esencial incertidumbre; esta que apunta hacia lo que somos y no hacia lo que nos espera, es como si de ese reencuentro hubiera brotado una luz.⁵¹⁵

A través del reconocimiento de lo ambiguo se restablece la intersubjetividad en la vida de Antoine y Sylvie, lo que le permite a él hacer una reinterpretación de sus experiencias, especialmente la de aquella que corresponde a cuando sus padres fallecieron. Ellos, en efecto, siguen

513 Comuna Suiza.

514 En el sentido de vivir después de la muerte de alguien.

515 VUR, 109-110.

presentes a quienes los han amado honestamente y forman entre sí un conjunto que sobre-vive a los vivos. Es decir, se da por hecho una existencia que, por ende, sería más alta en cualidad. Por eso, al sobrevivir a alguien fallecido, lo que se hace es vivir-bajo él, hasta el momento en que se dé el reencuentro definitivo en el amor.

Esta pieza, posterior al desarrollo de la filosofía concreta de Gabriel Marcel, muestra de nuevo que el objetivo ontológico de la existencia humana se encuentra en la comunión de los seres amados. Al mismo tiempo, se puede detectar la importancia para Marcel del reencuentro definitivo en el amor, motivo por el que él abrazó la fe⁵¹⁶. Por eso el personaje de Antoine tiene mucho de su autor. Igualmente se puede establecer una relación casi directa con la necesidad de que las explicaciones religiosas no sean meras palabras, al estilo de un discurso aprendido y puramente abstracto, como decía Edith en *Lo insondable*. Es importante una fe existencial, encarnada, apoyada en las experiencias, especialmente en la del amor.

La muerte, de esta manera, es la que abre el acceso a ese otro mundo donde la presencia de los seres fallecidos se presiente⁵¹⁷. La muerte de Clément, Maurice, el tío Gustave, Roland y la Sra. Carmoy, tienen, por tanto, el objetivo de poner a los personajes frente a la realidad de la muerte para que puedan, primero, inquietarse y cuestionarse y, segundo, abrirse a la luz de la presencia, misteriosa pero presentida, de aquellos a quienes se ha sobrevivido. El camino para llegar a ello pasa necesariamente por el reconocimiento de *lo insondable* en el hombre, pues esto permite reconocer que las categorías del juicio objetivo no son adecuadas para dar cuenta de todo lo que pasa en la propia existencia; así, se deja abierta la puerta al misterio y a la reflexión segunda.

516 Cfr. EAGM, 164-165.

517 Cfr. MEII, 186-187.

La muerte a través de la obra dramática

— *Death through dramamatic work*

Después del recorrido por las principales obras de teatro de Marcel, en donde se buscó señalar la presencia de la muerte en las historias, destacando sus usos y sentidos, el presente apartado tratará de realizar una síntesis de esos empleos y significados, como primer paso hacia la reflexión filosófica⁵¹⁸. Para este cometido, se hará una descripción de cada uno de los sentidos de la muerte mostrados en los análisis, usando aquí la palabra *sentido* como modo de entender, apreciar, juzgar o comprender la muerte. De esta manera, lo primero que queda claro es que para Marcel la muerte no se reduce a un hecho biológico, sino que expresa diversas experiencias y realidades.

Las descripciones que se ofrecen a continuación no se fundamentan en las obras filosóficas del autor, pues ese es el tema de la siguiente sección. Lo que se intenta realizar aquí es mostrar *la muerte a través de la*

518 René Poirier advirtió que el término *muerte* en el teatro de Marcel tiene diferentes sentidos: “C’est que, visiblement, la mort est ici un terme équivoque, et si elle est présente de toutes parts, ce n’est pas au même sens, ce n’est pas la même mort”; EAGM, 151.

obra dramática, por lo que este es un ejercicio reflexivo que se basa exclusivamente en las piezas de teatro presentadas; así se podrá apreciar cómo el quehacer dramático, desde su independencia de la obra filosófica, trata la muerte, para, posteriormente, notar cómo este sustenta y nutre a la filosofía, se respeta el orden de la obra intelectual de Marcel.

La muerte existencial

Desde un punto de vista existencial, Marcel presenta la muerte como algo que sucede en la propia vida y que puede adoptar dos modos: una forma de vivir sin vivir o una manera de representar un cambio radical en la vida⁵¹⁹. En tal sentido, la persona no se reconoce más, no se identifica más, o está fundamentalmente a disgusto con su vida. Este es uno de los sentidos más recurrentes en las obras marcelianas: aparece por ejemplo en *El iconoclasta*, *La capilla ardiente*, *Un hombre de Dios*, *El mundo roto*, *El camino de Creta*, *El fanal*, *La sed* y *El emisario*.

La muerte existencial, cuando es momentánea, es utilizada por Marcel como una manera de designar el estado previo a un cambio radical en la propia existencia. Este cambio suele ser positivo, en la medida en que da paso a un tipo de renacimiento que consiste en tener un conocimiento más profundo de sí mismo, una mayor apertura al otro y, en esas líneas, al misterio en el cual se encuentra la presencia del ser amado fallecido⁵²⁰. El cambio es producido por una cierta luz, que proviene de la comprensión de algún hecho, como fue el caso de Silvye, en *El emisario*, a raíz de la muerte de su padre, o de Christiane, en *El mundo roto*, al conocer la relación que la unía al monje Jacques Decroy. En ambos casos,

519 Esto es lo que René Poirier expresó como muerte en el sentido moral. Él mismo hace la distinción entre la muerte como un estado existencial de desesperación o como una oportunidad de salir de la misma situación. *Cfr.* EAGM, 151.

520 Dice al respecto X. Tilliette: “À la lumière de la mort, à cette clarté sévère et délicate, les êtres se dépouillent des faux-semblants, les traits s’affinent, toutes choses prennent une rigueur d’épure— mais aussi un ordre se rétablit, voire se restaure, les relations falsifiées réacquièrent un équilibre. La mort est ouvrière à la vérité, en elle cesse la dissimulation de masques et des âmes”; JW-GM, 41.

se muestra que hay experiencias que otorgan suficiente claridad para reconocer que se debe morir a aquello que hace vivir en un mundo roto.

Una vez se ha logrado tomar el impulso para cambiar, se produce, primero, un conocimiento más profundo de sí, una mirada interior franca y honesta, con la que se busca localizar lo que está provocando la necesidad de una renovación. Verbigracia, Abel, en *El iconoclasta*, debió enfrentarse con las falsas imágenes que se había creado de Jacques y de sí mismo. Ese fue un ejercicio de reconocimiento de la falta de autoestima que le impedía considerarse merecedor de un amor como el de Viviane. Así, tuvo que morir a todas sus falsas seguridades e inseguridades para poder renacer.

Ese renacimiento se caracteriza porque hay una apertura al otro. Abel, por ejemplo, por fin pudo conmoverse por el sufrimiento de Jacques, mientras que Christiane pudo devenir una mujer disponible a su esposo. Es decir, a través del conocimiento de sí se puede lograr un mejor conocimiento del otro, una de las razones por las cuales se ha afirmado que el teatro de Marcel busca el encuentro con el otro, pues a través de la introspección puede haber un acto de trascendencia hacia la realidad del próximo.

Este acto de reconocimiento abre la persona hacia el *misterio*, que se representa como lo insondable que hay en sí mismo –el caso de Sylvie en *El emisario*–, o como la presencia del ser amado fallecido –como les sucede a Christiane en *El mundo roto* o a Raymond Chavière en *El fanal*. Empero, es Abel, en *El iconoclasta*, quien mejor representa este sentido de la muerte, con la transformación que tuvo y que fue la que lo llevó a abrirse a la presencia de Viviane en su vida; esto le permitió darse cuenta de que el misterio reúne, mientras que hay un cierto tipo de conocimiento que separa y aleja.

La muerte existencial, como ya se ha señalado, tiene otro sentido: un *vivir sin vivir*. Lo primero que hay que resaltar es que es propio de este estado ser permanente. Por eso, a diferencia del sentido anterior, la muerte en vida se da como una condición duradera. No es, entonces, el paso previo a un cambio, pues, en sí mismo, no mira hacia un renacimiento, sino, por el contrario, a una decadencia. Esto es así porque el

vivir sin vivir significa que la existencia se ha convertido en una carga difícilmente soportable.

La característica principal de este estado es que produce una anulación progresiva de sí. En él, hay una desconexión entre lo que se hace, lo que se es y lo que se desea. Ese desear no corresponde a un simple estado emocional, sino que engloba toda la situación de la persona, ya que está afincado en una inconformidad ontológica; por eso, la expresión de ese disgusto o descontento trasciende a toda la existencia. El grado de afectación de lo que provoca debe ser, por lo tanto, de una gran envergadura, para poder revestir toda la vida.

Cuando todas esas condiciones están dadas, la persona se siente cada vez más aislada de los demás, es decir, sin intersubjetividad ni comunión, como condenada a una soledad irremediable⁵²¹; la muerte se ve entonces como el mayor bien. Tal es el caso de Ariane, en *El camino de Creta*, quien anhela la muerte como el descanso a los sufrimientos que ha tenido que padecer, tanto por su enfermedad como por su vida frustrada. El lamento que lanza al final de la obra, cuando Jérôme decide quedarse con ella, expresando que entonces ya no se le estará permitido morir⁵²², es una prueba del deseo que tiene de entregarse completamente a la muerte sin los remordimientos de la infelicidad de su esposo.

Esta es también la postura de Claudio Lemoyne, en *Un hombre de Dios*, quien termina anhelando la muerte a la cual está condenado Michel Sandier, porque ve en ella un descanso y la posibilidad de su autorrealización: esa es la manera de aliviar el sufrimiento que ha padecido al descubrir las falsedades de su vida y de su matrimonio. La muerte, permitiría, entonces, no solo reposar de la carga de la existencia, sino también conocerse tal cual uno es.

Pero, ¿qué provoca que alguien viva sin vivir? En las obras de Marcel se puede notar que este estado deriva de tres condiciones o situaciones: proviene del otro –Mireille con su exsuegra–, proviene de las circunstancias sociales –Clément con su cautividad– o de las propias malas decisiones

521 Cfr. BELAY, M., *La mort dans le théâtre...*, 159.

522 Cfr. CPM, 354.

–Chavière con su nuevo matrimonio. A continuación, se detallarán cada una de estas situaciones.

Proviene del otro: muerte como crimen existencial

La primera de esas causas es el *otro*, o los otros, especialmente aquellos con los que se tiene una relación estrecha, pues son ellos quienes pueden ocasionar un perjuicio colosal produciendo ese vivir sin vivir. Aquí se trata de acciones deliberadas de alguien hacia otra persona, que le provocan un detrimento en su vida, las cuales se pueden encontrar especialmente en *La muerte de mañana*, con la actuación de Jeanne respecto de su esposo Noël, y en *La capilla ardiente*, con la actitud de Aline respecto de su exnuera Mireille. En ambos casos, se ejerce una influencia directa sobre los otros que termina por llevarlos a un estado existencial donde no se reconocen más en sus vidas.

También, cuanto más cercano sea el otro, mayor será el daño que se pueda ocasionar, correspondencia que viene dada por la importancia que tienen los demás para la construcción de la propia vida: los lazos afectivos que se crean, hacen que el bienestar dependa del otro, especialmente de quien está más cerca, y esa dependencia vuelve a la persona especialmente sensible a sus agresiones. En este sentido, son los familiares los primeros que pueden llegar a cometer un crimen existencial, tal cual se puede observar en el teatro de Marcel.

De estas historias, se puede entrever que quien ejerce ese crimen existencial suele ser una persona encerrada en sí misma. Así, por ejemplo, Jeanne solo estaba interesada en no sufrir demasiado, por eso decidió dar por muerto a su esposo. De este modo, el centro de sus decisiones nunca fue el *nosotros* del amor o el *tú* del amado, sino el *yo* y sus prioridades. El problema consiste en que, en la relación interpersonal de la que se trata aquí, se espera una descentralización del *yo* para buscar el bien del *tú*. Cuando esto no sucede, se puede empezar un proceso de destrucción del otro, lo que puede ser comprendido como una deshumanización.

La deshumanización comienza cuando el otro deviene el medio por el cual se hace la propia voluntad: se produce, entonces, un proceso de instrumentalización que desconoce la libertad de la otra persona. Esto puede darse de manera muy sutil, a través de una influencia sustentada en la autoridad o en la admiración; por eso, este puede ser un hecho poco perceptible, aunque serán quienes compartan el mismo círculo afectivo los que puedan darse cuenta de tal manipulación.

Ese proceso no tiene que provenir necesariamente de una decisión consciente; por eso, quien la ejerce puede no darse cuenta del daño que está produciendo. Por ejemplo, Aline solo vive por el dolor y la pena de haber perdido a su hijo, y en ese sentido se ha apresado en su misma aflicción, por lo que no es capaz de salir de sí para ver que Mireille no podía vivir en un eterno velatorio, ni en una eterna veneración al fallecido, y que necesitaba rehacer su vida.

Mientras que Jeanne se encierra en sí misma para huir del sufrimiento, Aline lo hace para prolongar el que ya siente. Esto demuestra que hay variadas maneras de vivir el egocentrismo. Pero lo que es verdaderamente propio de esta actitud es la imposibilidad de ver y reconocer al otro en sí mismo, con sus debilidades y fortalezas, con sus riquezas y necesidades, cerrazón que termina por infringir un daño consciente o inconsciente a quienes se tiene cerca.

Proviene de las circunstancias sociales: muerte como máxima amenaza de la guerra

La amenaza constante de la muerte en medio de la guerra es otra de las causas por las cuales se puede entrar en ese estado existencial de muerte en vida. Marcel presentó esta causa especialmente en *Lo insondable* y *La muerte de mañana*, obras que corresponden a la etapa posterior a la Primera Guerra Mundial y, por lo tanto, reflejan sus experiencias durante el conflicto armado. En sus piezas teatrales presenta la problemática de la guerra desde la visión de los familiares que tienen a un ser querido en la batalla y desde la perspectiva de los mismos combatientes.

La situación de los familiares está habitualmente marcada por el temor y por la incertidumbre, temor provocado por la amenaza de la separación definitiva que sobrevendría con la muerte del ser amado que está en la batalla, e incertidumbre que aparece porque no se tiene seguridad sobre el porvenir.

Ante este panorama, las personas pueden actuar de diferentes maneras: como en el caso de Jeanne, en *La muerte de mañana*, habrá quien crea resistir a esas circunstancias dando por hecho lo que tanto teme como una forma de autoprotección. También, habrá quien evite dejarse llevar por el temor y la incertidumbre y guarde la esperanza hasta el último momento, como lo hizo Georgette en *Lo insondable*. Finalmente, están quienes no pueden soportar tal situación y caen en la desesperación.

La desesperación es el rasgo principal que acompaña el estado de la muerte en vida cuando este proviene de los efectos de la guerra: consiste en dejar de esperar al ser querido y, además, dejar de esperar que algo bueno suceda en la vida. Por lo tanto, quien desespera, capitula frente a la tristeza y al desasosiego.

La desesperación también está presente en la obra dramática de Marcel desde la perspectiva de los combatientes. Ellos son, de hecho, quienes más probabilidades tienen de caer en la muerte existencial porque están expuestos de frente a todos los horrores del conflicto. Clément, en *El emisario*, es el mejor ejemplo de esto. Él sufrió un impacto más fuerte porque no solo combatió, sino que fue tomado prisionero y posiblemente torturado. A pesar de su salud deteriorada, Marcel pone el acento en su sufrimiento existencial, lo cual quiere reflejar que alguien que haya tenido que pasar por todos esos avatares está propenso a declinar frente a la vida. Clément perdió la esperanza, y por eso se consideraba un muerto viviente⁵²³. La guerra, por lo tanto, puede hacer perder el sentido a todo, incluso a los seres queridos.

El caso contrario es el personaje de Noël. Él representa la capacidad de afrontar la amenaza constante de la muerte. La fortaleza de Noël reside en su familia. Hay, entonces, quienes logran resistir a la

523 Cfr. VUR. 43.

desesperación por la ilusión de reencontrar a sus seres amados. El compartir con ellos es una manera de sentir que se encuentran vivos y de que es posible sobrevivir a la guerra.

No obstante, entre Clément y Noël hay dos grandes diferencias adicionales: el rol en el que estaban en la guerra y la salud. Mientras que el uno disfrutaba de un puesto de mando en el ejército y gozaba de excelente salud, el otro estaba enfermo y había sido prisionero. Esas circunstancias, sin duda, tienen un impacto en la manera como se puede afrontar la guerra: es más fácil guardar la esperanza cuando, en medio del conflicto, se prueba el éxito de las operaciones militares, que cuando se tiene que luchar contra el fracaso de haber sido tomado por el enemigo.

Es más, teniendo en cuenta el contexto en el que fueron redactadas estas obras, el honor puede convertirse en un aliado para mantener la esperanza y el deseo de vivir, o en un enemigo que invita a entregarse definitivamente a la muerte. El caso de Clément se podría interpretar a través de la deshonra que sentía, no solo por haber estado en manos de sus contrincantes, sino también por haber aceptado que otro se cambiara por él. Al romperse su honor, no desea vivir más, por eso no quiere hablar de lo que le pasó en el campo de batalla.

Proviene de las malas decisiones: muerte como suicidio

Finalmente, se puede inferir que, en la obra dramática de Marcel, la muerte existencial puede ser causada por sí mismo. En este caso cada quien opta por morir en vida o suicidarse por voluntad propia, realidad que aparece en obras como *El iconoclasta*, *El mundo roto*, *La sed* y *El emisario*. Esa opción no tiene que ser consciente completamente, sino que se puede ir desarrollando de manera inconsciente conforme van aumentando las características del suicidio existencial, principalmente el aislamiento y la obcecación en ideas fijas.

Comenzando por el aislamiento, alguien que ha sufrido una decepción o una pérdida de un ser querido, como lo muestra Abel en *El iconoclasta*, puede desear huir. Se huye de todo o todos aquellos que están relacionados directa o indirectamente con lo que ocasionó ese estado.

Las razones que mueven a huir pueden variar: mientras que hay quienes lo hacen para evitar seguir cerca de lo que causa sufrimiento, otros lo pueden hacer para entregarse a la muerte existencial, como hizo Abel con su viaje a Rusia. En este sentido, la fuga física simboliza la huida de sí mismo.

De hecho, el suicidio existencial comienza por un alejamiento de sí mismo, es decir, el hombre no conecta con su ser y vive una vida inauténtica, por eso la existencia se le vuelve una carga. Una de las causas, según el teatro de Marcel, es la decepción amorosa⁵²⁴, ya que el amor colma la vida, haciendo que se acorte la brecha entre existencia y ser.

Este *vivir en contra de su ser* puede encubrirse a través del ocio y la diversión momentánea, como en el caso de Christiane. Para estas personas, la alegría y la distracción del momento se vuelven un objetivo constante a perseguir porque, de lo contrario, aflora la insatisfacción ontológica que los habita. Por eso es común, en quienes viven así, el tener una vida social activa y estar rodeados de muchas personas, pero, a la vez, experimentar un gran vacío en su vida.

Ahora bien, siempre hay señales de ese vacío que se esconde en el interior. Esto impide entrar en comunión con los otros, pues, en la medida en la que no hay armonía en la propia vida, no se pueden establecer verdaderas relaciones interpersonales. Por eso, quien está en este camino termina aislado de los demás, sin poder sentirse amado ni amar. Ese era el mundo roto de Christiane, del que no podía salir ni por sus amistades ni por sus pretendientes ni por las actividades de ocio que realizaba.

Como expone Gertrude, en *El dardo*, el razonamiento que lleva a considerar el suicidio explícita y seriamente consiste en pensarse como aislado de todo y de todos⁵²⁵. Ella vio su estado agravado por haber quedado embarazada. Ni siquiera se pudo sentir en comunión con su hijo, por eso lo rechazó. Por el contrario, su estado representó un aumento de sus problemas.

524 Por ejemplo, Abel con Viviane en *El iconoclasta*, y Christiane con Jacques Decroy, en *El mundo roto*.

525 Cfr. LD, 73.

El embarazo muestra perfectamente cómo, sin importar cuán cerca esté físicamente una persona a la otra, en este caso, a un bebé en gestación, depende de la propia voluntad entrar en comunión. En efecto, la unión físico-biológica que hay entre madre e hijo puede ser una oportunidad privilegiada para abrirse a la intersubjetividad. No obstante, siempre la comunión queda supeditada a la disponibilidad que se tenga para poder crear este tipo de relación, incluso con un hijo.

Otra de las razones que mueven a ese ejercicio de autodestrucción es la obsesión por un pensamiento. En ella se produce un encerramiento en una idea fija que lleva progresivamente en pendiente hacia la desesperación absoluta. Esto es especialmente presentado por Marcel respecto de la presencia del ser amado, como se ve, por ejemplo, en la historia de Jacques, en *El iconoclasta*. Si bien dentro de esta pieza no se puede afirmar categóricamente que la presencia de Viviane sea solo una idea, es cierto que él la convirtió en una idea fija sin la cual su vida se destruye. Ese es el descubrimiento que hace al final de la pieza, razón por la cual queda sumido en la desesperación.

Este pensamiento tiene la característica de hacer depender de ella el significado de la vida. Esa relación de dependencia puede ser el origen de la muerte existencial o la expresión de la misma. En la historia de Jacques es el origen, pero en el caso de Christiane es la expresión. Ella, en efecto, después de su amor juvenil no correspondido, formuló su idea del mundo roto a través de la cual entendía su vida y la de los demás, pensamiento que le había ayudado a privarse de una apertura real a quienes la rodeaban; era la manera como expresaba que vivía sin vivir y como aumentaba su disgusto con la vida.

Así pues, una determinada idea se puede convertir en el combustible para seguir descendiendo hasta la desesperación absoluta y el suicidio. Esta idea suele ser pesimista o derrotista, y abarca o hace un juicio sobre la realidad del hombre o del mundo. Por esto, se podría decir que detrás de las palabras de Christiane está el masoquismo. Quien se encierra en una idea negativa, sufre conforme experimenta sus consecuencias en su vida, mientras se siente incapaz de pensar o de actuar de otro modo.

La muerte como presencia del ser amado fallecido

Este es el sentido de la muerte más recurrente en la obra dramática de Marcel, pues él, desde un punto vista intersubjetivo y existencial, incorporó, en no pocas ocasiones, la presencia de un ser amado fallecido en sus historias. Por ejemplo, en *El iconoclasta*, *Lo insondable*, *La capilla ardiente*, *El dardo*, *El fanal*, *La sed*, *El signo de la cruz* y *El emisario*. Lo que se nota en esas piezas es que el ser amado fallecido sigue incidiendo en la vida de los que fueron cercanos a él mientras vivía.

Esa presencia se puede manifestar de diferentes maneras: puede ser directamente presentida por el vivo o puede ser representada a través de objetos o lugares. En el primer caso, se encuentran las experiencias de Abel en *El iconoclasta*, la de Edith en *Lo insondable*, la de Werner en *El dardo*, la de Raymond en *El fanal*, la de Arnaud en *La sed*, la de Flora en *El signo de la cruz* y la de Sylvie en *El emisario*; todos estos personajes tienen muy presentes a sus seres queridos fallecidos y están abiertos a su presencia incluso después de la muerte, lo cual demuestra una capacidad de unión especial con el ser amado.

Según esto, Marcel no trata de la presencia de los fallecidos en general, sino de los seres amados muertos. Por eso, lo que caracteriza los ejemplos mencionados es que entre el vivo y el muerto existía, antes de la muerte, un tipo especial de vínculo: el amor, no necesariamente romántico, pues también puede ser parental, como en el caso de Raymond y Sylvie, o simplemente amistoso, como en el caso de Werner. Lo importante es que entre las dos personas haya surgido una verdadera apertura y donación del uno hacia al otro, de tal manera que el uno se pueda hacer presente al otro, sin necesidad de estar *ahí-al-frente*.

El amor, por lo tanto, es el medio por el cual se puede sentir la presencia. Para Marcel, cuando este amor es genuino, es imposible que se entregue a la muerte al ser amado fallecido. Esto queda evidenciado en las palabras de Antoine en *La muerte de mañana*: “Amar a un ser es decirle: ‘Tú no morirás’”⁵²⁶. Esta frase es un reconocimiento de una de

526 TP, 161.

las características principales del acto de amar: el deseo de eternidad. Nadie ama para ver al amado morir; la muerte se verá siempre como un atentado contra el amor. De ahí el duelo y la pena tan fuerte que queda en quienes pierden a un ser querido.

Ahora bien, esa máxima de Antoine quiere también mostrar que el hombre puede matar a su ser querido fallecido, o, siendo más precisos, puede matar su presencia, lo que sería una segunda muerte. Por eso, en *Lo insondable* Edith dice: “Los verdaderos muertos, los únicos muertos son aquellos a quienes no amamos”⁵²⁷. Depende, por lo tanto, de la voluntad del hombre el entregar definitivamente a la muerte a sus seres queridos. Este pensamiento permea otras piezas que intentan mantener la presencia del ser amado fallecido como una manera de sobrevivir a la muerte.

Este cometido se puede convertir en una cuestión de suprema importancia. En función de ello, se pueden tomar decisiones cardinales que direccionan la vida. Estas decisiones no siempre son convenientes o apropiadas, por eso, de acuerdo con el tipo de influencia que la presencia del ser amado pueda ejercer, se puede calificar la misma como obturadora, liberadora o ambigua. En rigor, es el hombre quien determina el tipo de influencia de esta presencia a través de su disponibilidad al misterio y al tipo de relación que tenía con su ser querido, como se verá a continuación.

Presencia obturadora

Varios personajes de Marcel han obstruido su vida a causa de la presencia de un ser querido fallecido. Por ejemplo, Jacques en *El iconoclasta*, Werner en *El dardo* y Aline en *La capilla ardiente*, representan el atasco de la vida por un apego excesivo al ser amado. Jacques no pudo rehacer su vida, aunque se hubiera vuelto a casar, porque se volvió dependiente de la presencia de su difunta esposa. Werner, en una suerte de fidelidad a su amigo muerto Rudolf, primero se exilió, luego perdió a su

527 PI, 228.

mujer y finalmente buscó volver a su país de origen, aunque eso significara ir a un campo de concentración. Finalmente, Aline vive para rendirle un culto desmedido a su hijo asesinado en la guerra.

Estos personajes tienen en común que, después de haber perdido un ser amado con quien tenían una estrecha relación, no pueden rehacer sus vidas, sino que dependen fundamentalmente del difunto; así, el muerto sigue estando presente en sus vidas, suprimiendo su existencia. Ahora bien, no es el fallecido en sí quien ejerce esa actividad de obstrucción, sino, por supuesto, quien le sobrevive⁵²⁸.

Como se explicó anteriormente, esa presencia se puede convertir en una idea fija a través de la cual se produce una muerte existencial⁵²⁹. Lo que hace que alguien pueda hacer esto es la dependencia, es decir, que quien sigue vivo no pueda concebir la vida sin la persona que le falta.

El desarrollo de la dependencia puede obedecer a varios factores; los que se pueden inferir del teatro de Marcel son el vivir en un tiempo cerrado, el egocentrismo y la consecuente objetivación de la presencia. El *tiempo cerrado* quiere decir que quien ha perdido a un ser querido sigue aferrado al pasado o, por el contrario, vive desdeñando su propio futuro⁵³⁰. En ambos casos, el presente queda relegado. Verbigracia, Jacques representa la imposibilidad de vivir el presente por estar atado a los hechos sucedidos. Bajo este pensamiento, todo tiempo anterior ha sido perfecto y por lo tanto deseable, lo que provoca que se desprecie o se ignore la situación concreta del presente. Específicamente, en el caso

528 Sobre esto X. Tilliette escribió: “En réalite ni Jeanne ni Aline, ni Abel, celui-ci du moins dans un premier temps, n’aiment un Toi, et ils sont fascinés à leurs insu par la mort destructrice, par la disparition : leur adoration s’adresse à une effigie, à une image qui se confond avec un miroir pathétique”; JW-GM, 38.

529 Marcel Belay llama *recuerdo* a esta idea fija de la presencia. Bajo esa óptica, realizó un estudio de estos personajes y de la manera en la que ellos se han aferrado a sus seres queridos, enfatizando que tal recuerdo no es iluminador. Cfr. BELAY, M., *La mort dans le théâtre...*, 207-210. Se podría sugerir que es mejor utilizar, en este apartado, la palabra *recuerdo obturador* en lugar de la palabra *presencia obturadora*, ya que la *presencia* en el pensamiento de Marcel es más bien liberadora e intersubjetiva. Sin embargo, considero oportuno seguir usando aquí este término porque el mismo también puede significar una memoria o una representación del fallecido.

530 Cfr. EAGM, 189.

del ser amado fallecido, se crea una dependencia emocional y mental de lo que fue la vida pasada con él, llegando, incluso, a recrearse una presencia *post mortem* que tendría la capacidad de comunicarse, como lo hizo Jacques en *El iconoclasta*.

En cuanto al tiempo cerrado por la obcecación en un futuro previsto, este consiste en que el porvenir dependería de lo que se interprete como la posible voluntad del muerto. El futuro sería pre-visto porque en ese acto de interpretación se busca una dirección para actuar de acuerdo con el conocimiento que se tiene del difunto. Este es un ejercicio retrospectivo en el que se contemplan los puntos de vista del desaparecido para prever cómo actuaría en una situación determinada. Por lo tanto, se mira el pasado para prever el futuro, pero sin contemplar verdaderamente el presente, y por ello, este queda supeditado a lo que se cree hubiera sido el presente del que yace en la tumba.

Es el caso de Werner, quien actuaba condicionado en lo que hubiera hecho Rudolf, razón por la cual su relación matrimonial se fracturó, ya que su mujer se dio cuenta de que su fidelidad al difunto era más importante que su propia relación matrimonial. Es aquí donde se encuentra el carácter obturador de la presencia de Rudolf en la vida de Werner, pues en lugar de ayudarlo a entrar en comunión con su esposa y amigos, quienes pertenecían a su presente, terminó por alejarlo de todos. Así, Werner se había vuelto dependiente de la presencia de Rudolf⁵³¹.

Pasando al egocentrismo como causa de la dependencia de esa presencia, lo primero que hay que subrayar es que el mismo se torna diferente cuando se tiene un *yo* fuerte o un *yo* débil. En el caso del *yo* débil, quien ha perdido al ser querido se suma en una lamentación continua acerca de su situación, provocándose lástima y dramatizando todo: quien mejor muestra este aspecto es Mireille en *La capilla ardiente*, pues ella fundamenta sus acciones y palabras en el sufrimiento y el dolor que siente por haber perdido a su prometido. Ella es, en efecto, frágil, ya

531 Para Anne Marie, antes fue la presencia de su amigo la que ayudó a Werner a afrontar el exilio y el campo de concentración. Cfr. MARY, A., *Drame et pensée...*, 165. Pero hay que tener en cuenta que él se exilió y decidió irse a un campo de concentración motivado por esa misma presencia, bajo la idea de serle fiel.

que la muerte le ha afectado profundamente, por eso se deja influenciar fácilmente de su exsuegra. Aline, en efecto, también es una mujer que sufre intensamente la muerte de su hijo. En estos casos, se crea una dependencia no solo de la presencia del ser amado fallecido, sino del sufrimiento mismo.

Aline muestra el paso del *yo débil* al *yo fuerte* cuando empieza a manipular a sus cercanos para que actúen de acuerdo con esa adoración permanente de su difunto. En contra de lo que se podría pensar, el *yo fuerte* sí se obsesiona por la presencia del ser amado fallecido, cuando este significa una imposición para los demás. Tal es el caso de Werner, en quien su *yo fuerte* se representa en su capacidad de hacer interpretaciones, tomar decisiones y afectar a otros, con tal de seguir siendo fiel a su amigo.

Lo que hace el egocentrismo es convertir esa presencia en una posesión. Por ejemplo, la presencia de Raymond se volvió un objeto cuando Aline reconoció que él ya no estaba con ella y que por eso lo que él hubiera podido pensar no le importaba⁵³²; Jacques convirtió a Viviane en una posesión cuando la volvió una garantía para poder estar tranquilo y de buen genio; igualmente, Werner convirtió en una posesión a su amigo músico cuando lo transformó en el justificante de sus decisiones. Se da, así, una manipulación de la presencia del muerto.

Esta utilización de la presencia puede traer consigo un estado constante de sufrimiento que se sustenta en el aislamiento que paulatinamente ha ido creciendo. Quien convierte la presencia en su posesión, intenta, sin éxito, anular el dolor de la lejanía; por ello esa presencia no es la presencia de la comunión, sino la idea de esa presencia, la cual desune en lugar de unir. En estas circunstancias es fácil empecinarse en negar, incluso, la misma muerte, como le pasó a Jacques mientras estaba convencido de que su mujer, después de muerta, le acompañaba y dirigía su vida. Su gran choque fue darse cuenta de que en realidad ella

532 Cfr. TP, 194.

había muerto⁵³³ y que era él quien había creado esa presencia obturadora de su vida.

Según lo anterior, las señales que permiten determinar que la presencia del ser amado fallecido obstruye la vida son la incapacidad de vivir el presente y de estar en comunión con los demás. La persona se siente imposibilitada para continuar con su vida, pues no es capaz de asimilar la partida de su ser amado. Todos los esfuerzos que hace para seguir dependiendo de esa presencia la alejan de los que se encuentran a su alrededor; incluso, se puede llegar a atacar a los cercanos en nombre de esa presencia, como lo hizo Abel con su amigo antes de pasar por su renovación.

Presencia liberadora

La presencia del ser amado fallecido, cuando no se es dependiente de ella, puede ser liberadora⁵³⁴. Lo que posibilita hablar de una liberación es principalmente la comunión que surge entre la persona y su propia vida, entre la persona y el ser amado fallecido y entre la persona y sus próximos. Como se puede notar, lo propio de esta presencia es que une en lugar de alejar: en ese sentido, puede liberar de todo aquello que impide que se dé esa comunión⁵³⁵. Tal es el caso de Abel, en *El iconoclasta*, y de Christiane, en *El mundo roto*.

Abel logró darse cuenta de que había convertido a Viviane en una idea fija en torno a la cual había crispado su vida. Ni siquiera cuando ella vivía pudo estar disponible a su presencia. Por eso no logró darse cuenta de sus sentimientos hacia él. La serie de revelaciones a las cuales se vio enfrentado destruyen las falsas imágenes e ideas que lo apesaban en sí mismo y no le permitían estar abierto al ser amado. Una vez

533 Cfr. PVA, 135-136.

534 Anne Marie lo interpreta como un aspecto positivo de la muerte a través de la cual se da una apertura al más allá y a la comunión. Cfr. MARY, A., *Drame et pensé...*, 98.

535 Para M. Belay, en esa restauración de la verdad y de la comunión se pueden dar también rupturas, como la que tiene lugar entre Raymond y Sabine en *El fatal*. Cfr. BELAY, M., *La mort dans le théâtre...*, 201-202.

siente que se resquebraja su mundo, se abre a la verdadera presencia de Viviane, lo cual le permite ayudar a su amigo Jacques e invitarlo a reconocer el misterio.

Por su parte, Christiane tuvo también que romper su mundo roto para poder abrirse a la presencia de Jacques Decroy, su amor frustrado. Descubre el orden de la unión, el orden del ser, cuando se da cuenta de que es posible la comunión y que en las relaciones interpersonales es factible vencer las divisiones y las diferencias, lo que la dispone para seguir su vida, para reconstruir su matrimonio ayudando a su marido a vencer su pusilanimidad. La presencia de Jacques ejerce en ella, entonces, un acto de liberación de su propio pensamiento perjudicial, de su incapacidad para amar y de su imposibilidad de abrirse al misterio.

Ahora bien, para que esa presencia sea liberadora es necesaria una disposición especial hacia ella. En las obras de teatro de Marcel aparece la misma muerte como un medio para volver al hombre permeable a esa presencia con la finalidad de restaurar la comunión⁵³⁶, como se puede ver en los ejemplos de Abel y Christiane. El punto de quiebre de Abel fue ver la muerte existencial de su amigo Jacques. Cuando le dice que por primera vez se da cuenta de que él cree en la muerte⁵³⁷, se activa su conciencia de cambio, y, por consiguiente, da inicio su transformación. Jacques fue un espejo de la muerte existencial en la que él estaba también sumido, por lo que puede concienciarse de lo perjudicial que es ese camino.

En el caso de Christiane, quien le abrió los ojos fue Geneviève. Detrás de su decisión de contarle la verdad a la protagonista del mundo roto está la muerte, pues sus acciones no provenían de su corazón generoso, sino de los temores del mismo Jacques Decroy por el devenir de Christiane después de su decepción amorosa y, fundamentalmente, del suicidio de Denise⁵³⁸. Estos sucesos fueron los que, en realidad, movieron a Geneviève a buscar a Christiane para evitar que ella se suicidara.

536 Este sentido aparece en los análisis de las piezas teatrales en la figura de: *muerte como medio de restablecimiento de la comunión*.

537 Cfr. PVA, 136.

538 Cfr. CPM, 212.

No obstante, este recurso a la muerte para restablecer la comunión no es necesario, aunque tampoco es accidental, pues en ella se encuentra una capacidad especial para mover la voluntad humana. Ante el hecho de la muerte, las personas suelen enfrentarse con su propia verdad y tomar decisiones que de otra forma no hubieran tomado. Lo que posibilita esto es la radicalidad de la muerte, cuyo carácter definitivo puede hacer que se quiebren las máscaras, develando el ser, y que se aborden tareas que producen escozor, duda o desinterés.

Una vez que se han emprendido las acciones necesarias para que se dé el reconocimiento de la presencia, se ha dado también un paso a la trascendencia. En efecto, la experiencia de la presencia del ser amado fallecido es en sí un acto de trascendencia en el que se reconoce la parte inagotable del ser amado que no depende de su cuerpo. Para Marcel, la presencia de la que se habla aquí trasciende el *estar-ahí en frente*. Por eso, el que estén dos personas juntas no es garantía de que la una esté presente a la otra. Quien mejor ilustra esta diferencia es Edith en *Lo insondable*, cuando le explica al padre Séveilhac que Maurice, el difunto, está más presente a ella que su mismo marido con quien vive⁵³⁹.

Una relación es una verdadera comunión cuando se trata al otro como un sujeto; es decir, cuando se reconoce al otro como un igual que no puede ser objetivado ni controlado, ni siquiera por los propios sentimientos, ya que el sentimiento se puede convertir en una idea fija desde la cual se puede instrumentalizar al otro. La verdadera comunión reconoce el ser que se manifiesta en la presencia. Una vez que se ha establecido un vínculo dotado de estas características, la muerte se vuelve su comprobación. Por eso, Edith confiesa que después de algún tiempo ha sentido más cerca a Maurice, lo cual significa que él ha muerto⁵⁴⁰.

Esta experiencia de comunión que trasciende a la muerte puede motivar el sacrificio⁵⁴¹, como lo muestran Simón y la tía Lena en *El signo de*

539 Cfr. PI, 226.

540 Cfr. PI, 224-225.

541 Marcel Belay realizó un estudio sobre la tendencia de algunos personajes del teatro marceliano a querer y desear la muerte como una manera de realización plena de la comunión, ver BELAY, M., *La mort dans le théâtre...*, 187-196.

la cruz. Primero, la tía Lena es una mujer que asumió su porvenir con serenidad y sabiduría. A pesar de las adversidades por las que tuvo que pasar por su condición de mujer judía mayor, nunca desesperó, sino que trató de ayudar a que su familia huyera de Francia. Simón, por su parte, decide quedarse en Francia luchando por la liberación de su pueblo⁵⁴².

Con su sacrificio, Simón testimonia que guardaba la esperanza de una comunión más perfecta después de la muerte. Así, el amor al ser amado, y la relación que se establece con él una vez fallecido, se convierte en una *aproximación* a la inmortalidad del ser humano. Ese orden de la comunión que sobrevive a la muerte evidencia signos de aquello de lo que está constituido el hombre y que perdura incluso después de la muerte. Sin embargo, hay que tener en cuenta que para Marcel esta cuestión es abordada desde la experiencia del que ama en vida, no desde la cuestión de qué son los muertos. Por eso su enfoque, en la obra dramática, es existencial e intersubjetivo. Lo otro corresponde a la perspectiva ontológica de la inmortalidad, que será abordada por él en la última etapa de su pensamiento filosófico⁵⁴³.

Presencia ambigua

La cuestión de la presencia del ser amado fallecido no siempre es tan clara en la obra dramática de Marcel como para determinar completamente su naturaleza. Esto quiere decir que la experiencia puede escaparse a los esquemas conceptuales a través de los cuales se intenta dar cuenta de ella. Así pasa, por ejemplo, con dos experiencias de esta presencia que están recubiertas de ambigüedades. La primera ya fue en parte

542 Esther Cantero describe a Simón de la siguiente manera: “Quizá el personaje de Simon Bernauer (SC) sea el más luminoso para captar este acceso al ser que exige la ‘aguda conciencia’ de nuestra itinerancia. La sinceridad tan radical que, como un regalo, puede mantener con la tía de su mujer (*Tía Lena*) va llevándolo de tal modo a su propio misterio, que prueba el ‘escalofrío de lo infinito’. Escalofrío que le lleva a la única opción posible cuando un ser se sabe llamado. Ante la llamada a la donación total del ser, llamada al sacrificio de la vida, la libertad ve su realización más plena”; CANTERO, E., *La ambigüedad humana...*, 236.

543 Ver los capítulos: *La muerte del ser amado: intersubjetividad* y *La muerte y la ontología*.

tratada, y es la historia de Werner y su amigo Rudolf en *El dardo*; la segunda es la de Valentine y su amor platónico por Bernard en *El horizonte*.

Comenzando por Werner, como ya se ha explicado, la presencia de Rudolf termina por obturarle su vida hasta el punto de que no le importa ir a un campo de concentración por su causa. Ese es un lado negativo de esa presencia que, en lugar de volverlo más permeable a la comunión, lo aleja cada vez más de los demás. No obstante, Werner parece tener una verdadera comunión con su amigo fallecido y, por lo tanto, actúa con fidelidad a esa unión. La razón que él da para justificar las cosas que hace por Rudolf es que él es un hombre⁵⁴⁴, lo cual parece indicar que esa relación se da entre ser y ser, entre sujeto y sujeto, entre un hombre y otro hombre. En ese sentido, no se podría hablar de una manipulación ni de una objetivación de Rudolf por parte de Werner.

Aún más, si se tiene en cuenta que ambos amigos compartían su amor por el arte y sus ideas políticas, parece plausible que él se mantenga fiel a esas pasiones y posiciones como manera de mantenerse fiel a la amistad. Por eso, su viaje a París para ver a la madre de Rudolf, el dinero que le prestó y el exiliarse de su patria, se podrían justificar como verdaderas muestras de fidelidad a su amigo y a las convicciones que ambos compartían. Desde este punto de vista, Gisela podría ser interpretada como alguien incapaz de abrirse a la presencia, por lo que no pudo comprender el vínculo que había entre su esposo y el muerto; si no es capaz de abrirse a la presencia, difícilmente su matrimonio podría continuar, pues no habría una verdadera comunión marital entre ellos.

Como se puede ver, *El dardo* admite variadas interpretaciones que se justifican por la ambigüedad de los personajes. Lo importante en esta historia es remarcar que, si es por la presencia del ser amado fallecido por lo que Werner deviene indisponible a la comunión con su esposa y con sus amigos, entonces esta tiene un carácter obturador. Pero, si la imposibilidad de la comunión no se debe a Werner sino a los otros, que tienen sus impedimentos para establecer relaciones de este tipo, entonces la comunión entre él y Rudolf no podría ser catalogada de esta manera.

544 Cfr. LD, 46.64.

Pasando a Valentine, en *El horizonte*, esta mujer con incapacidades físicas para cantar, que está profundamente enamorada del músico Bernard, se queda con la seguridad de que percibe su presencia cuando él murió, después de la mentira que Germain le dijo⁵⁴⁵. Esta mentira se justifica porque está apoyada en la revelación que ese amor provocó para la pareja de esposos, además de que está justificada en el amor de Valentine; no obstante, hay que subrayar que, según todo esto, Germain y su mujer dispusieron de la presencia de Bernard como si esta les perteneciera, como si esta fuera algo que pudiera ser dado por ellos. Dice Thérèse: “Él no se pertenece ahora; él está más allá de lo que él mismo hubiese pensado. Sí, es como si ahora se pudiera disponer de él. Tú se lo acabas de dar. Solamente ella lo merece. Simplemente...”⁵⁴⁶. Como se puede ver, ellos están tratando la presencia de Bernard como una posesión que puede ser intercambiada.

Aunque sea por un hecho de piedad, esto va en contra de la libertad de Bernard, pues él fue convertido en un objeto a dar a quien, según el criterio de los esposos, lo merecía más⁵⁴⁷. No se le reconoce su derecho a la libertad de amar a quien fuera, ni tampoco se reconoce que la comunión es la unión de dos libertades, no un ejercicio de imposición. Por esta razón, la comunión de Valentine se puede calificar como puramente subjetiva, no hay intersubjetividad. Para que haya una comunión intersubjetiva es necesario un reconocimiento del ser del otro como libertad, y esa unión no puede ser forzada por un tercero, pues la donación, para que sea auténtica, debe provenir del propio ser. Esta es la condición del amor que funda la comunión que trasciende la muerte.

Germain no tuvo en cuenta que la verdad es liberadora, aunque pueda matar, como lo sugirió Geneviève en *El mundo roto*⁵⁴⁸. Por eso,

545 Cfr. PVA, 362-363.

546 PVA, 364-365.

547 Según Xavier Tilliette, los muertos en el teatro de Marcel quedan a la deriva, como flotantes indefinidos, que están enteramente disponibles. Por eso, Thérèse y Germain podían entregar a Bernard como si fuera de ellos. Cfr. JW-GM, 3

548 Cfr. CPM, 212. Marcel Belay defiende el hecho de que a través de la muerte se puede restaurar la verdad en la vida, pues esta despoja al hombre de todas sus mentiras y máscaras. Cfr. BELAY, M., *La mort dans le théâtre...*, 179-186.

lo que él hizo fue apresar a Valentine en una fantasía, porque sin el amor de Bernard no es posible que se diera esa comunión liberadora al estilo de Abel o de Christiane. Así, esa presencia se convertirá en opresora, porque depende directamente de una idea subjetiva, no del reconocimiento del ser del otro. No obstante, como se había indicado en el análisis de la obra *El horizonte*, lo más importante en los últimos dos actos de esta pieza donde se presenta toda esta problemática, no es la experiencia de Valentine, sino el despertar de Thérèse y Germain a la muerte.

La muerte como referente de interpretación

Finalmente, Marcel presenta la muerte como un referente de interpretación de la propia vida, lo cual quiere decir que su aparición en el horizonte de alguien le puede hacer tomar decisiones fundamentales o desarrollar pensamientos que afectan radicalmente su existencia. Así, de la interpretación que se haga de la muerte depende en buena parte la interpretación que se haga de la vida.

Lo que hace que el hombre se mueva, emprenda una acción o simplemente cambie de pensamiento es la radicalidad y el dramatismo de la muerte. Como se ha mencionado ya, el que la muerte sea un hecho radical, es decir, que no tiene vuelta atrás, impulsa la voluntad⁵⁴⁹. El hombre se siente impotente hacia ella, pues no puede hacer nada para revertirla. La muerte se puede evitar temporalmente, pero al final ella termina imponiéndose.

Nos podemos preguntar: ¿por qué la radicalidad y el dramatismo de la muerte provocan la acción del hombre? Primero, porque el hecho de que ella signifique una separación del ser amado va en contra de la

549 Sobre esto escribe Anne Mary: “La mort n'intervient pas que rarement comme conclusion : les disparus ne viennent pas clore la pièce, mais au contraire ils ressurgissent et enclenchent l'action. Le déclic est donc souvent causé par ce qui pourrait apparaître comme le plus négatif des événements. En effet, la mort peut avoir valeur constructive ; c'est elle qui agit sur les personnages et les modifie”; MARY, A., *Drame et pensée...*, 97.

comuni3n hacia la cual tiende la existencia, motivo por el cual se produce el dolor y el sufrimiento. Segundo, porque es un punto final que desprovee al hombre de sus seguridades y, por lo tanto, le instiga a valerse de otros recursos espirituales para no ver la muerte como un paso a la nada; de lo contrario, el mundo puede tornarse puramente contradictorio y atrofiado. Por todo esto, la muerte se vuelve un reto que hace oscilar entre la esperanza y la desesperanza, entre el sentido y el sin sentido. As3, ella puede mover hacia la comuni3n, como se explic3, pero tambi3n puede hacerlo hacia la desuni3n y el aislamiento total en el suicidio⁵⁵⁰.

Ahora bien, hay que tener en cuenta en este sentido a qu3 tipo de muerte se hace referencia. Seg3n lo expuesto, esta puede ser existencial o biol3gica y propia o del ser amado; dependiendo de a qu3 tipo se haga referencia, la respuesta de la persona puede variar, como se ver3 a continuaci3n.

Frente a la propia muerte existencial y biol3gica

La primera opci3n es cuando alguien es puesto frente a la imagen de su propia muerte existencial, a trav3s de otro que refleja la situaci3n por la que uno est3 pasando. Ante esta visi3n, se puede despertar la consciencia de cambio, porque en la identificaci3n con la situaci3n del otro se brinda la posibilidad de realizar un juicio desde la perspectiva de un tercero. Este juicio puede permitir desdramatizar situaciones o detectar f3cilmente lo que hay que cambiar en s3 mismo para no seguir sufriendo la muerte existencial: Abel, en *El iconoclasta*, es el mejor ejemplo de ello.

Ahora bien, esto tiene que estar acompa3ado de una suficiente capacidad de introspecci3n y de juicio para reconocer lo que ha llevado al otro a la muerte existencial y, al mismo tiempo, para reconocerse en esas condiciones; en otras palabras, no solo hay que tener la agudeza de

550 Para Marcel Belay la luz que se despliega de la muerte consiste en poner a la persona en una actitud de humildad para reconocer las falsas ideas e im3genes que se forma de la misma muerte y del hombre. *Cfr.* BELAY, M., *La mort dans le th3âtre...*, 206.

comprender la situación del otro al buscar las razones por las cuales él se encuentra en tal estado, sino que hay que identificar los motivos de su situación que se implican con la propia; de lo contrario, se necesita de alguien que ayude a romper con aquello que ha llevado a que uno mismo viva en esa muerte existencial, verbigracia, la ayuda de Geneviève en *El mundo roto* o la ayuda de Madeleine en *El iconoclasta*.

La visión de la propia muerte existencial en otras personas también puede dar lugar a seguir bajando por la pendiente hacia el suicidio definitivo. Eso fue lo que le pasó a Werner en *El dardo*⁵⁵¹. Una posible explicación de ello es que se tiene un yo débil, incapaz de aprender de la situación del otro, por lo que, en lugar de ser esta una oportunidad para reflexionar y emprender el cambio, se convierte en la comprobación de la propia desgracia.

La segunda opción consiste en estar frente a la posibilidad de la propia muerte biológica. El hombre, en este caso, ya no puede realizar este tipo de analogía vivencial con el otro, pues nunca puede surgir una identificación vivencial con el fallecimiento de alguien más; por consiguiente, la propia muerte biológica no puede ser más que pensada. Por eso, en sentido estricto, el hombre no puede ponerse en frente de su propia muerte, más que por un acto imaginativo. Según esto, para que el hombre se plantee profundamente la cuestión de su muerte biológica es necesario un hecho que le haga sentir su inminente proximidad. En las obras de Marcel, esto se puede encontrar en la historia de Germain en *El horizonte*, de Ariane en *El camino de Creta* y de Michel Sandier en *Un hombre de Dios*.

En el caso de Germain, la predicción de un accidente fatal le hizo tomar conciencia de la muerte como la posibilidad más certera, inamovible y escalofriante de su existencia; su respuesta ante tal situación estuvo marcada por la preocupación por el futuro de sus prójimos. Según esto, tal panorama puede inducir a prever el porvenir de los familiares y allegados, especialmente de aquellos que dependen de uno. Esta previsión puede ser equilibrada cuando se comienza a disponer de

551 Cfr. LD, III.

todo lo necesario para asegurarles un buen destino, o puede ser desequilibrada cuando se intenta anular su libertad a través de lo que se disponga para ellos, como lo hizo Germain. Lo que puede determinar una u otra opción es el grado de desespero e incertidumbre que se maneje, reflejado en la aceptación que se tenga de la muerte como un final absoluto o, por el contrario, como una forma de mantenerse presente a sus seres queridos.

Por otro lado, Ariane y Michel Sandier ven su muerte próxima a través de su enfermedad: Ariane desea entregarse a su convalecencia para poder morir y descansar. Trata torpemente de organizarle la vida a su esposo para poder sentirse libre de responsabilidades y entregarse en paz a la muerte. Su enfermedad se convirtió en un pretexto para aislarse de los suyos y vivir apartada, aunque con la incapacidad de despegarse completamente. Por el contrario, Michel desea aprovechar el tiempo restante para reivindicarse con su hija. Su convalecencia le dio la fuerza de realizar aquellas cosas que no había sido capaz de hacer en el pasado. Aunque había declinado a su vida personal, quiere servirse de su tiempo restante para cumplir con aquello que cree son sus responsabilidades, cuyo incumplimiento no le dejaría morir en paz.

Frente a la muerte existencial y biológica del ser amado

Cuando se trata de la muerte existencial del ser amado, la situación es particularmente dramática. A pesar de que se está viendo la muerte existencial a través de otro, en esta ocasión no hay una identificación porque quien observa no está insatisfecho con su vida, sino que, por el contrario, se siente pleno con su relación amorosa. De hecho, es el amor lo que no permite que se sea indiferente ante tal suceso. Esto es así porque la muerte va en contra del bienestar y de la integridad del ser querido, condiciones que son deseadas y buscadas en el acto amoroso.

Por lo anterior, la llegada de la muerte del ser amado se vuelve también un atentado para el bienestar de sí mismo, ya que se puede caer en la muerte existencial cuando la desesperación y la desesperanza se apoderan de sí. Lo que posibilita esto, en muchos casos, es la dependencia

que se crea de la presencia física del ser amado. Así, cuando la única manera de poder sentirse bien es teniendo *ahí-al-frente* al ser querido, la muerte es vista como la separación absoluta, pues impide resueltamente que esta experiencia del otro se vuelva a dar. Ese apego a la presencia corpórea del amado puede terminar por hacer desesperar.

No obstante, cuando se ha logrado abrirse a la trascendencia del otro, reconociendo que su presencia no depende del estar *ahí-al-frente*, la muerte se puede convertir en la comprobación de una unión superior. En este caso, la muerte ya no tiene la última palabra frente a la comunión; quien la tiene ahora es uno mismo, a través del amor y la disponibilidad que se tenga para presentir al otro, aun cuando este ha dejado de existir en los parámetros del conocimiento puramente objetivo. Este camino, entonces, abre al hombre al tiempo de la esperanza y la liberación.

Siendo la muerte biológica del ser amado una prueba tan colosal, en la que se puede caer fácilmente en la desesperación absoluta, esta es la menos deseada de las posibilidades. Por esta razón, cuando se está al frente de la muerte existencial del ser amado, se busca comprender su situación y brindar toda la ayuda posible para tratar de evitar el final trágico. Ejemplos de esa comprensión y de ese cuidado lo dan Sylvie y Mathilde en *El emisario*: la hija se preocupó por comprender la situación de su padre; Mathilde, por su parte, esposa del emisario, está dedicada a prestarle todos los servicios a su alcance para impedir que él muera.

Por otro lado, cuando se está frente a la muerte biológica del ser querido, la vida puede vaciarse de significado o, por el contrario, adquirir más sentido. Se puede caer en el sin sentido, como se ha explicado, cuando se ha hecho depender la existencia de la presencia física del ser amado o de una presencia obturadora. Cuando esto sucede es porque se ha pasado del amor a la obsesión, como lo hizo Stella en *La sed*. Por el contrario, cuando se ha alcanzado una comunión con el ser amado, su presencia liberadora permite continuar con la propia vida.

Aparte de haber podido simplemente experimentar la comunión con el ser amado que trasciende lo material, la muerte puede verse, parafraseando a Arnaud en *La sed*, como la manera abrirse a lo vivido en la

tierra⁵⁵². Así, la muerte significa una apertura al otro y a sí mismo: por esa razón, el fallecimiento de un ser querido en lugar de obturar puede liberar. La muerte, de esta manera, no impide vivir el presente, sino que permite clarificar aquellas oscuridades e incógnitas que aquejan la propia vida.

Conclusión

Como se ha podido ver, el teatro de Marcel “está construido sobre un cierto número de motivos que figuran los problemas, las esperanzas, las situaciones, las contradicciones o ambigüedades del hombre y resplandecen alrededor de un tema central: la muerte y el más allá, o si se quiere, una cierta salvación. Muchos héroes de Gabriel Marcel buscan su ser y su alma en la muerte y su rebasamiento. Por una duplicidad fundamental, ellos se defienden contra ella y al mismo tiempo le dan su asentimiento, la realizan, la buscan por una suerte de ambivalencia y vértigo”⁵⁵³.

La muerte en la obra dramática de Marcel es utilizada principalmente con tres sentidos: como muerte existencial, como presencia del ser amado y como un referente de interpretación para la propia vida. Esto es una demostración de la importancia que este tema tuvo para Marcel. Lo primero que se puede constatar es que, si bien la muerte del ser amado ocupa un lugar privilegiado en las preocupaciones de Marcel, esto no impide que él hubiera hurgado en lo que puede denotar la propia muerte para quien la sabe inminente, así como en las posibilidades de morir en vida, que es una de las inquietudes que aparece en no pocas ocasiones en sus personajes.

Lo segundo que se puede subrayar es que la muerte se puede convertir en un choque con la inmanencia o en un trampolín a la trascendencia. En la primera opción, la vida pierde sentido y el mundo se vuelve contradictorio y trágico. En la segunda opción, se reconoce el misterio

552 *Cfr.* CPM, 445.

553 EAGM, 150.

que acompaña a todo hombre, por el cual se puede abrir a la presencia del ser amado y a la comunión entre seres. Esto depende de cómo se viva el tiempo, es decir, como un tiempo cerrado en el que el pasado o el futuro es más importante que el presente, o desde un tiempo abierto en el que el pasado y el futuro clarifican y fundamentan el vivir más pleno del presente. La opción por uno u otro tiempo depende de la disponibilidad y apertura al ser propio y al del otro.

Finalmente, todo este panorama que se ha querido mostrar hasta aquí será profundizado en la obra filosófica de Marcel. Como se podrá notar, el teatro le sirvió a Marcel para exponer, en un primer momento, las diferentes vivencias concretas de la muerte, que luego convertiría en reflexión filosófica. Siguiendo esta lógica inductiva, una vez que se ha podido enseñar la diversidad de experiencias de la muerte, se puede empezar a tratar de explicarlas desde los propios conceptos que la experiencia va suscitando. Así, la muerte irá posicionándose en los escritos filosóficos como un tema capital, del cual dependen muchos otros conceptos centrales del pensamiento marceliano tales como esperanza, ser, misterio, fidelidad, intersubjetividad, etc.; esta relevancia e importancia es la que se intenta explicar en la segunda sección del presente trabajo.

SEGUNDA PARTE

**La muerte en la obra filosófica: las reflexiones
sobre la muerte**

Una vez que se han presentado las experiencias de la muerte a través de la obra dramática, esta sección se encarga de presentar las reflexiones que Gabriel Marcel realizó en sus escritos filosóficos sobre este mismo tema, buscando evidenciar la complementariedad del quehacer dramático y del quehacer filosófico dentro de la obra de este autor.

Hay que advertir, primeramente, que no se encuentra en el pensamiento de Marcel algo así como una teoría de la muerte; por eso se habla aquí de *reflexiones* en plural. Él trató en general este tema desde diferentes enfoques y sentidos, tal y como lo hizo en la obra dramática. Posiblemente, esto se debe a su preferencia por la asistematicidad. Teniendo en cuenta ello, se ha decidido organizar las reflexiones de Marcel sobre este tópico atendiendo a dos criterios: las etapas de su pensamiento⁵⁵⁴ y la coherencia que se presenta entre ellas.

De acuerdo con el primer criterio, el capítulo IV hace un recorrido por las reflexiones sobre la muerte en su primera y segunda etapa; posteriormente, este mismo capítulo hace una presentación de la filosofía concreta y el método filosófico, que es lo que caracteriza su tercera etapa. En este tercer periodo, sus reflexiones sobre la muerte adquieren una relación cada vez más estrecha con su ontología concreta, relación que es expuesta en el segundo capítulo. El quinto y sexto capítulo profundizan en los sentidos de la muerte expuestos.

Justamente, la relación que hay entre la muerte y la ontología es la que permite encontrar la coherencia en las reflexiones de Marcel sobre

554 Estas etapas se explican en el apartado *Encuentro entre espectadores y personajes*.

la muerte. Ella se sintetiza en lo que Marcel llamó *la metaproblemática del no-ser-más*⁵⁵⁵ y se simboliza con el mito de Perseo y la Medusa⁵⁵⁶. Esta idea no fue muy trabajada por Marcel, por eso esta sección, a nivel general, busca dilucidar esta metaproblemática con todos los alcances que tiene en la filosofía marceliana. A través de ella, se intentan agrupar y organizar los diferentes sentidos de la muerte que aparecen en su obra filosófica.

Para la adecuada comprensión de la metaproblemática del no-ser-más, se muestra en el primer capítulo las relaciones que hay entre la cuestión de la muerte y la filosofía del autor. Se detallan principalmente los presupuestos del método de la filosofía concreta desde los cuales Marcel desarrolló sus reflexiones sobre la muerte. Así pues, con el método de la filosofía concreta se podrá entender, primero, el término *metaproblemática* como una cuestión que le pertenece por antonomasia a la *reflexión segunda*, y, segundo, la palabra *no-ser-más*, como una significación de la *muerte* que proviene de la *reflexión primera*. Desde esta perspectiva se podrá entender por qué la muerte se opone al *ser* en el pensamiento de Marcel.

Una vez planteada la cuestión en estos términos, el quinto capítulo desarrolla la dialéctica entre el *ser* y el *no-ser*, es decir, se explica cómo la ontología marceliana se erigió como una respuesta a la muerte entendida como el *no-ser*. En este sentido, dentro del pensamiento de Marcel, es imposible una *ontología de la muerte*: según su propia concepción de ontología, la misma es su negación⁵⁵⁷. En otras palabras, si hay muerte no hay ser y viceversa. La distinción de Marcel entre *reflexión primera* y *reflexión segunda* permite el desarrollo de esta dialéctica.

Con base en este enfoque ontológico de la metaproblemática del no-ser-más, el siguiente capítulo, titulado *La vida de cara a la muerte: suicidio o sacrificio*, muestra las implicaciones que tiene la muerte para la comprensión de la vida. Desde el punto de vista de la muerte como una amenaza, Marcel considera que se puede comprender la vida como un

555 Cfr. RI, 185.

556 Cfr. PI, 181.

557 Cfr. MEII, 147.

sacrificio o como un suicidio. Esto es así porque si el hombre siente una *exigencia de ser* en su existencia, también puede sentir una *fascinación por el no-ser*, lo que puede resultar en el sacrificio o en el suicidio. Se exponen, por tanto, las características que acompañan a quienes optan por responder a su exigencia de ser, viviendo el sacrificio, y a quienes se dejan llevar por la fascinación de la muerte como el no-ser en el suicidio.

En el último capítulo se presenta la conexión que esta metaproblemática tiene con *la muerte del ser amado*, que es la cuestión más recurrente y puramente existencial de la filosofía de Marcel. Esta interrogación surgió de la pregunta por los seres queridos fallecidos que este autor se planteó desde la niñez. Por ello, el tema de la muerte del ser amado está ligado al de la inmortalidad. Se hace, entonces, un recorrido por las nociones principales que ayudaron a Marcel a reflexionar sobre la inmortalidad, a saber: la presencia, el amor y la esperanza.

En definitiva, el desarrollo de la metaproblemática del no-ser-más, y la dilucidación de sus implicaciones en la obra marceliana, demuestra la pertinencia de la identificación que hizo Marcel de su obra con el mito de Perseo y su lucha contra la Medusa. La Medusa representa la muerte en sus diferentes formas de petrificar y de angustiar a la persona: en concreto, la Medusa es el símbolo de la fascinación por el no-ser y de la desesperación que provoca la muerte, tanto la propia como la del ser amado. Ante ella, la filosofía de Marcel, simbolizada con Perseo, intenta batallar mediante el método filosófico, con la distinción de una reflexión primera y de una reflexión segunda, y con los recursos espirituales: fidelidad, amor y esperanza.

CAPÍTULO IV

La muerte y la filosofía

— *Death and philosophy*

El presente capítulo tiene como objetivo principal esclarecer la relación que hay entre la filosofía y la cuestión de la muerte en la vida y obra de Gabriel Marcel. La muerte, como se verá, no fue otro tema de la filosofía de este autor, sino que tuvo un lugar privilegiado en su quehacer filosófico. Es la muerte la que explica tanto los intereses que le llevaron a optar por la filosofía como la orientación que la misma tomó; es decir, la muerte no solo motivó, sino que direccionó su filosofía. Encontramos, por lo tanto, la muerte al inicio de la carrera filosófica de Marcel y durante el resto de sus etapas de pensamiento.

La primera parte de este capítulo, nombrada *Hacia la filosofía concreta*, busca mostrar justamente cómo la muerte fue fundamental en la vida de Marcel para que él se decidiera a seguir la carrera de filosofía. Así mismo, se podrá observar que su inquietud inicial siguió presente durante la primera etapa de su pensamiento para después ser ahondada en la experiencia de la guerra. Precisamente, la guerra, con la amenaza de la muerte, fue el contexto que le hizo virar hacia una filosofía concreta,

cambio que se realizó progresivamente y se cristalizó en el desarrollo de su método filosófico.

La segunda parte se dedicará a hacer una exposición de la filosofía concreta y su método filosófico. Se empezará por la primacía de la existencia encarnada como punto inicial de la reflexión filosófica, para luego avanzar hacia la diferencia que hace Marcel entre *reflexión primera* y *reflexión segunda*, con el objetivo de reconocer el *misterio ontológico*: su principal herramienta para resistir a la muerte como el aniquilamiento de la existencia. De esta forma, se preparará el camino para la comprensión de las reflexiones marcelianas sobre la muerte en los siguientes capítulos.

Hacia la filosofía concreta

Origen del interés por la filosofía

La decisión de Gabriel Marcel de dedicarse a la filosofía no provino de un hecho insignificante. A diferencia de muchos otros filósofos, su interés no surgió de un simple gusto baladí que se fue arraigando y enarbolando en su vida, sino de la necesidad de profundizar en una duda que lo había marcado profundamente en su niñez: el porvenir de los muertos. Él mismo lo cuenta así:

No dudaré en decir que mi vocación filosófica nació el día en que, yendo por una alameda del parque Monceau –debía de tener ocho años en aquel entonces– y habiendo llegado a la conclusión de que no podía saber con certeza si los seres humanos sobreviven a la muerte o si están destinados a la extinción absoluta, me dije: ‘Más adelante intentaré ver esto con claridad’⁵⁵⁸.

Su vocación filosófica se inició con la interpelación explícita por los muertos. Él hizo esa pregunta a su tía Marguerite, quien, coherente con

558 FTC, 42-43; EAGM, 24-25; GM-PB, 10-11.

su agnosticismo, le dijo: “Yo no puedo responderte, nosotros no sabemos, estamos en una ignorancia completa”⁵⁵⁹. Entonces Marcel vio que no se podía decir nada al respecto. Pero esta conclusión momentánea, en lugar de calmarlo y hacerle olvidar la cuestión, le despertó la inquietud por la empresa filosófica.

Así pues, la pregunta por si podemos saber qué devienen los muertos⁵⁶⁰ muestra la *dirección* del pensamiento de Marcel y la *particularidad* de su trasegar filosófico. La dirección de su pensamiento quedó establecida en los tres temas que se desprenden de esta cuestión: la muerte, la inmortalidad y el ser amado fallecido, los cuales se pueden reducir a la tensión existente entre el amor y la muerte⁵⁶¹: el amor, porque es la mejor expresión de la consonancia con el otro, y la muerte porque es su amenaza radical⁵⁶². Estos tópicos estarán presentes desde la primera obra escrita de Marcel hasta la última. Él nunca pudo decir que había podido agotar la reflexión al respecto. El carácter inagotable de estos asuntos le exigirá buscar diferentes modos de acercarse a la clarificación de sus inquietudes.

También, la particularidad de la filosofía marceliana tiene en esa pregunta su principio, a saber, esta interrogación es *concreta*: él no partió de un concepto abstracto, ni de una afición o afinidad con algún filósofo –algo apenas normal por la edad en que se planteó la cuestión–; por el contrario, su pregunta estuvo dirigida hacia su propia vida y hacia su

559 EAGM, 24.

560 Cfr. GM-PB, 10.

561 MCfr. PI, 182.

562 Hay varios trabajos que resaltan la relación del amor y la muerte en la obra de Gabriel Marcel: MAYO, Venancio, *El conflicto entre el amor y la muerte: estudio de la muerte a través de la obra dramática de Gabriel Marcel*, Roma: Pontificia Università degli Studi San Tommaso d'Aquino, 1978; GARCÍA, Gaspar, “Muerte e inmortalidad en Gabriel Marcel”, en *Arbor*, vol. 89, n° 348, 1974, 19-42; PADILLA, María Teresa, “Para una filosofía de la muerte en Gabriel Marcel”, en *Revista de Filosofía*, vol. 19, n° 57, 1986, 377-402; VALDERREY, Carmen, *El amor en Gabriel Marcel*, Madrid: Editorial Prensa Española, 1976; RIGOL, Joan, *Amor més enllà de la mort en l'obra filosòfica de Gabriel Marcel*, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Llull, 2014.

misma experiencia que se volvía duda. Su punto de partida, entonces, es lo que se vive diariamente.

Ahora bien, su pregunta no fue ni frívola ni banal o básica, sino profunda y densa, pues en ella entró en cuestión la posibilidad gnoseológica de tener un conocimiento sobre este tema, la concepción antropológica de la persona representada en el muerto y la cuestión metafísica del más allá⁵⁶³. Por todo ello, esta es una pregunta del *umbral*, como será llamada toda su filosofía⁵⁶⁴: se sitúa entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo creyente y lo incrédulo, entre el problema y el misterio. Así pues, el cuestionamiento de Marcel fue notablemente complicado, de ahí que la respuesta más sencilla fuera el agnosticismo que le mostró su tía, el cual reza que no se puede saber nada sobre el devenir de los muertos.

Como se ha expuesto, esta cuestión surgió a partir de la muerte de su madre, Laure Marcel, quien murió el 15 de noviembre de 1893, tres semanas antes del cuarto aniversario de su natalicio. Él estaba pequeño, los recuerdos que tenía de ella eran muy vagos. Pero, aun así, tal suceso le causaría un impacto que le acompañaría toda su vida. En una conferencia dada en 1951 en Rabat, es decir, cuando tenía 62 años, escribió:

Es muy posible que, en mi caso, esas imágenes [los archivos de notario] tengan para mí ese carácter propiamente desesperante porque afectan en mi persona a un ser traumatizado desde la infancia por la muerte del otro, por la desaparición de mi madre sobrevinida cuando iba a cumplir cuatro años⁵⁶⁵.

Más aún, en su última obra, *En chemin vers quel éveil ?*, terminada en 1971, dos años antes de su muerte, dice: “Era una frustración [de no tener hermanos] que venía a gravar la otra frustración, sentida de

563 Para José Luis Cañas, aquí se encuentra el origen de su impulso por lo trascendente: “El tema de la trascendencia, en efecto, se le planteará a Marcel no ya en términos de ‘existencia’, sino en términos de ‘presencia’ de y en los seres amados. Su experiencia básica será la vivencia de un destierro. Antes de pensar en su inmortalidad pensaba en el ‘retorno’ de su madre. Experimentaba la muerte como ausencia”; CAÑAS, José Luis, *Metodología de lo trascendente ...*, 39.

564 Cfr. EPM, 82.

565 PI, 182.

manera mucho menos explícita, consecuencia de la muerte de mi madre⁵⁶⁶. Como se puede notar, él nunca dejó en el olvido tal suceso. Y esto fue así porque vivió esa muerte como un trauma que le provocaba desespero. Este traumatismo fue alimentado, como se había dicho, por el nuevo matrimonio de su padre con su tía, en el que casi nunca se hablaba de la fallecida. Ese ambiente terminó por agudizar la ausencia materna. Y esto no fue porque le faltaría algo, sino, al contrario, porque se le dio demasiado, volviéndolo el centro de atención, razón por la cual desarrolló un cierto tipo de culpabilidad⁵⁶⁷.

La presencia de su tía-madrastra, en lugar de llenar el vacío de su madre, terminó por intensificarlo. Marcel le contó a Pierre Boutang:

Estoy seguro de que el pensamiento de mi madre estaba en el fondo de mí como una presencia misteriosa, incierta, nebulosa, pero benéfica. Era alguien que no esperaba nada de mí, y de quien, quizás, yo esperaba todo. Mi tía, por el contrario, era alguien que había dado mucho, diría que casi todo, por eso tenía frente a mí las exigencias más estrictas, más rigurosas.⁵⁶⁸

Su tía terminó por hacerle recordar constantemente a su madre Laure por la rigurosidad con la que lo crió. El pequeño Marcel nunca se pudo acostumbrar completamente a esa manera de ser educado y a ese nivel de exigencia. Por eso, el recuerdo de su madre estaba unido a una presencia que no le exigía nada, lo cual le hacía sentir que su tía intentaba eclipsar a su madre desaparecida. Así se acentuó en él la dualidad entre la presencia y la ausencia, entre lo visible y lo invisible:

566 EVE, 25.

567 Escribe Marcel sobre esa culpabilidad: “Je n’ai certes pas à m’interroger ici sur ce qu’étaient au juste les sentiments réciproques des nouveaux époux. Mais j’ai pris conscience, me semble-t-il, très rapidement, non seulement des profondes différences qui existaient entre leurs façons de voir et de sentir, mais de leur antagonisme, dans telle circonstance précise, comme par exemple l’affaire Dreyfus [...]. Mais dans ces conditions, j’en vins à penser qu’ils étaient mariés à cause de moi, et que bien involontairement, je me trouvais ainsi être responsable d’une union, somme tout malheureuse. Je tends à penser aujourd’hui que la vérité était sans doute moins simple, mais il n’en est pas moins évident que si je n’avais pas été là, ils n’auraient jamais songé à s’unir”; EVE, 28.

568 GM-PB, 11.

Hoy me parece comprender [dice Marcel] que esta extraña dualidad en el corazón de mi vida entre un ser desaparecido, del que por pudor o por desesperación raras veces se hablaba, y sobre el que una especie de temor reverencial me impedía hacer preguntas y otro ser, extraordinariamente firme, dominante, y que se creía obligado a proyectar la luz hasta los más pequeños rincones de mi existencia, sospecho, digo, que esta disparidad, o esta polaridad, secreta de lo invisible y de lo visible, ha ejercido sobre mi pensamiento, y mucho más allá de mi pensamiento expresado, sobre mi ser mismo, un influjo oculto que ha superado infinitamente todos los influjos de los que mis escritos presentan huellas discernibles⁵⁶⁹.

Así pues, “la muerte de su madre lo introdujo en la problemática de la *presencia misteriosa de la ausencia*, como una presencia cercana, realísima, hondamente sentida, que le acompaña siempre”⁵⁷⁰. A la misma vez, lo introdujo en la soledad vivida en medio de las demás personas, es decir, en el sentirse lejos de los que están a su alrededor. Por esto deseó, en más de una ocasión, haber tenido hermanos, una carencia que lo llevó al teatro, como se ha explicado.

Ahora bien, todas estas privaciones, dificultades y crisis, le sirvieron a Marcel para despertar la curiosidad y la inquietud por comprender mejor su experiencia. Por eso, afirma López Luengos: “Y así hemos de entender también la personalidad de Gabriel Marcel. De su fragilidad emocional hizo una fuente de inquietud que le impulsaría constantemente a una actitud creadora que se expresará en su rica producción dramática, filosófica y musical”⁵⁷¹. Seguramente en esto reside la grandeza de este autor francés, quien no se quedó encerrado en sus pesares, ni tampoco los calificó de insignificantes, sino que los aprovechó para llenarse de cuestionamientos, a los cuales intentó dar respuesta posteriormente.

Con una vida marcada por profundos interrogantes y por fuertes exigencias, llegó Marcel a su primera clase de filosofía en el Instituto.

569 EVJ, 18.

570 BLAZQUEZ, Feliciano, *Gabriel Marcel* (Madrid: E.E.S.A., 1970), 11. Esta presencia no depende del *estar-ahí* físicamente. Ver el apartado *Presencia*.

571 LÓPEZ, F., *Gabriel Marcel*, 23.

Ese mismo día se dio cuenta de que esa sería su profesión. La razón de su claridad al respecto se debió a que sintió que podía abrir sus horizontes con nuevas reflexiones y perspectivas:

Me transportaba a un campo encantado donde la reflexión –en sí misma– estaba animada en todas partes y en todos los niveles. Contrario a mis compañeros, no creo haber encontrado aburrida una sola parte de la clase de filosofía, salvo, quizás, al final, lo que concernía a la moral. Por todas partes se abrían perspectivas insospechadas, por todas partes descubrí que aquello que parecía ser evidente, el *das selbst-verständliche*, en realidad devenía un lugar de interrogaciones apasionantes.⁵⁷²

Claramente, Marcel encontró en la filosofía una manera privilegiada de profundizar en sus vivencias familiares y en las dudas que le acompañaban⁵⁷³. Seguramente se sintió identificado con la problematización de lo cotidiano y encontró apasionante el poder descubrir diferentes puntos de vista, que se oponían a ese “no sabemos” que había recibido como respuesta a su pregunta por los muertos. Todo eso hizo que sintiera que el conocimiento y la reflexión brotaban de sí de tal forma que no tenía que estar preocupado por ser el mejor, como en las demás clases, en las cuales tenía la presión de ocupar los primeros puestos⁵⁷⁴.

572 EVE, 61.

573 En 1973, poco antes de su muerte, recuerda el día de su primera clase de filosofía en la que supo que esa era su vocación, y se interroga sobre lo que lo atrajo de la filosofía: “Je reviens à cette première classe de philosophie au Lycée Janson, au sortir de la laquelle j’ai dit à mes parents, avec une assurance que je n’ai jamais eue : ‘Eh bien, maintenant je sais que je me consacrerai à la philosophie.’ Au fond, je me demande ce que cela voulait dire dans mon esprit. Et la question que vous posez et celle que je peux me poser à moi-même. Alors là, je réfléchis, et ce n’est pas tellement facile parce que, tout de même, à mon âge, on ne redevient pas très facilement un garçon qui sort de cette classe. Je pense que dans cette classe, où il a certainement été question de l’objet de la philosophie, j’ai eu le sentiment que, pour la première fois dans toute ma vie scolaire, se trouvait abordé quelque chose qui était, si vous voulez, l’essentiel pour moi. Mais ce qu’était essentiel, je ne le savais pas encore. Ce qui s’annonçait pour moi, c’était une sorte d’élucidation de quelque chose dont, au fond, il n’avait jamais été question, parce que tout ce qu’on m’avait enseigné jusque-là se passait, en somme, en dehors de moi”; EAGM, 21.

574 Cfr. EVE, 62.

Desde entonces, la filosofía la comprendió como un campo abierto a la actividad exploradora del espíritu, en la cual podía desquitarse, de cierta manera, de la sumisión en la que había estado recluso⁵⁷⁵. Marcel sentía que debía responder a las múltiples exigencias de las que era objeto, porque se sentía responsable de los sacrificios que hacían por él, pero la filosofía no entraba dentro de esas exigencias: se había convertido en una pasión, y una de las razones principales fue la posibilidad que ella le brindaba de profundizar las dudas que lo acompañaban, especialmente las que le surgían de la desaparición de su madre. De hecho, López Luengos establece una relación directa entre su encuentro con la filosofía y la muerte de su madre:

Su yo, desde muy temprana edad, se había orientado hacia una búsqueda, hacia un deseo de entender y sentir la realidad desde la presencia del ser amado. Ahora –en las clases de filosofía en el Instituto– podía por fin ponerse en camino; estaba llegando el momento de realizar la “promesa” formulada tras la muerte de su madre⁵⁷⁶.

Esa promesa era la de buscar responder a su pregunta por los muertos amados.

De paso por el idealismo

Una vez encontrada su vocación y emprendido el camino, Marcel recibe una formación filosófica fundamentalmente idealista en la Universidad de la Sorbona de París. Esto se debió a que por el año 1910 los círculos intelectuales de esta ciudad se debatían entre las ideas kantianas y hegelianas, siendo León Brunschvicg uno de los autores más reconocidos en ese debate. Había, particularmente, una cuestión que, por su recurrencia, llegó a hastiar al joven Marcel: el principio de inmanencia⁵⁷⁷. Por ese mismo tiempo, Marcel redactó su trabajo para conseguir

575 EVJ, 17.

576 Cfr. LÓPEZ, F., *Gabriel Marcel*, 3.

577 Cfr. MARCEL, G., “Testament philosophique”, 255.

el diploma de Estudios Superiores sobre las ideas metafísicas de Coleridge en su relación con la filosofía de Schelling⁵⁷⁸.

Marcel se sentía atraído por la obra de H. Bradley, a quien pensó desde un principio dedicar su trabajo de grado. Lo que le parecía interesante de este autor inglés era su afirmación vigorosa de la metafísica unida a las reflexiones sobre la psicología⁵⁷⁹. De esta manera, se sentía impulsado a una investigación sobre la trascendencia y el más allá, pero desde un punto de vista espacio-temporal; por ese entonces, la posibilidad de la existencia de Dios empezó a hacer parte de sus cuestionamientos⁵⁸⁰.

Su pensamiento filosófico de 1909 a 1914 quedó recopilado en el libro titulado *Fragments Philosophiques* (FP), que publicó en 1961, con textos que reflejan su pensamiento idealista. Por ejemplo, trata temas como la idea del saber absoluto, de la participación del ser, del fundamento de los valores, de la inmortalidad y de lo inverificable. Se puede notar explícitamente cómo la pregunta por los muertos, y todo lo que ello le implicaba, seguía deambulando en su mente.

Por ser tratado el tema de la muerte desde unos presupuestos distintos de los que adoptará posteriormente, se presentan aquí, aisladamente, las primeras ideas de Marcel sobre este tema desde una filosofía idealista⁵⁸¹. Como se podrá ver, ya desde esta época, Marcel comienza a reflexionar sobre cuestiones que serán distintivas de su pensamiento, tales como el ser, el amor, la inmortalidad y la participación.

El interés por la muerte en *Fragments Philosophiques* proviene de la pregunta: “¿Cómo puede ser interpretada la muerte para un pensamiento que participa en el ser?”⁵⁸², una cuestión que es de enfoque hermenéutico y que busca la comprensión de la experiencia particular. Esta

578 Este trabajo fue publicado en 1971 con el título *Coleridge et Schelling*, Paris: Aubier-Montaigne.

579 Cfr. EVE, 70.

580 Cfr. MARCEL, G., “Testament philosophique”, 255-256.

581 Ahora bien, no se trata de realizar un análisis obra por obra de las ideas de Marcel sobre la muerte. Ese estudio, si bien sería interesante dado el carácter asistemático de Marcel, no va conforme al objetivo de esta investigación, que es presentar la coherencia de los diferentes sentidos de la muerte en la obra filosófica marceliana bajo el concepto de la *metaproblemática del no-ser-más*.

582 FP, 80-81.

pregunta está enmarcada dentro de su teoría de la participación, la cual desarrolla a partir de la relación entre el pensamiento y el ser: el pensamiento participa en el ser en tanto que no puede negar el ser, pues este es indispensable para el pensamiento⁵⁸³.

La preocupación que hay detrás de esta cuestión es la de la inmortalidad humana, porque parece que un pensamiento que participa en el ser no puede pensarse sino como inmortal. Para Marcel, se puede entrever la inmortalidad de esa manera. Ahora bien, él diferencia la inmortalidad de la supervivencia del alma⁵⁸⁴, porque le parece que, en la segunda opción, el alma es concebida como una esencia eterna. Esta distinción le pareció importante, porque buscó entender este tema desde un sentido distinto al de una esencia eterna, cualquiera que ella sea⁵⁸⁵.

Su enfoque no es religioso, pues de serlo, se haría depender la supervivencia personal de una voluntad externa o, en todo caso, la libertad se vería constreñida. A lo primero se opone Marcel porque la voluntad externa, que sería Dios, sería comprendida como juez delante de los hombres, posición realista de Dios y de la gracia⁵⁸⁶. Y a lo segundo se opone porque la libertad se negaría, volviéndose una ilusión⁵⁸⁷.

583 Cfr. FP, 63. “La participación se define en este sentido como una vía concreta cuyos elementos aislados no son abstracciones inertes ni objetos. El ser no es entonces ni sustancia ni representación. Él no puede ser pensado sino como eso de lo que el pensamiento participa”; FP, 70. A pesar de que Marcel ya habla de *ser* en este primer texto filosófico, lo hace desde un enfoque totalmente distinto al que va a desarrollar en la década de los treinta en la filosofía concreta. Aquí, el *ser* es planteado como resultado de las reflexiones sobre la participación. Cfr. FP, 62-63. Esto quiere decir que el enfoque es puramente epistemológico. Por el contrario, la afirmación del ser en *Être et Avoir* (EAI), es ontológico-existencial. Cfr. EAI, 145-147. Ontológico, porque el *ser* no es el *ser en general*, sino *mi ser*, o lo que es lo mismo, la pregunta no es: ¿qué es el ser?, sino: ¿qué soy yo? Y existencial, porque la pregunta por el ser está en íntima relación con la propia existencia, no con el saber o el saber absoluto. Ver el apartado *La pregunta por el ser*.

584 Cfr. FP, 78.

585 Cfr. FP, 83.

586 Por aquel tiempo Marcel pensaba que el realismo estaba basado en un equívoco que consiste en la suposición de lo existente. Cfr. FP, 81.

587 Cfr. FP, 79.

De lo anterior se sigue que la muerte no puede ser tratada como el suceso que permite el paso de un mundo a otro mundo⁵⁸⁸: eso sería de nuevo pensarla como la separación de lo contingente y de lo eterno. Por el contrario, la manera de responder a la duda sobre su significado y su interpretación debe darse en relación con el desarrollo espiritual, que consiste en la vivencia de la fe como trascendencia y ejercicio del pensamiento libre⁵⁸⁹. El acto de fe, según Marcel, es la base que permite al pensamiento darse cuenta de que si se piensa como cosa aniquilada se estaría traicionando:

La imposibilidad [del pensamiento] de cualquier manera psicológica de pensarse como aniquilado no sería más que el símbolo de esta suerte de obligación por la cual el pensamiento no puede, sin traicionarse, concebirse como alguna cosa que puede ser destruida, y es manifiesto que esta obligación misma es una fe, la fe por la que la libertad se rehúsa a convertirse en una cosa⁵⁹⁰.

Así pues, es por la libertad que hay un rechazo a pensarse como una cosa destructible; tal concepción solo sería posible por una imaginación que traicione. Pero entonces, ¿cómo la muerte puede ser pensada por la libertad sin caer en la traición?⁵⁹¹ Para Marcel, no hay ninguna forma

588 *Cfr.* FP, 80.

589 “La participation ne peut donc être pensée que dans la mesure où la pensée peut se dépouiller de tout élément réflexif, où elle peut se renoncer elle-même, faire abstraction de soi pour ainsi dire, et cet acte par lequel elle s’abdique est ce que désormais nous appellerons la foi. Il est à remarquer que la foi ne porte ni sur l’être ni même sur la participation en général (puisque le champ de la démonstration s’entend jusque-là) mais sur la participation du sujet en tant qu’inconnaissable à l’être”; FP, 64.

590 FP, 82. Para Marcel el pensamiento se identifica con el sujeto: “Par un acte de transcendance, qui dépasse toute réflexion, et qui est immédiat en ce sens qu’il est transcendant à toute médiation la pensée affirme qu’elle est identique au sujet: cet acte est l’intuition intellectuelle que nous définissons ainsi; l’intuition intellectuelle est l’acte par lequel la pensée (comme sujet pur) s’affirme comme identique au sujet du rapport de connaissance posé comme objet. La pensée élève donc le sujet de connaissance jusqu’à elle et affirme en lui la liberté pure qui est en elle. L’intuition intellectuelle est manifestement la condition préliminaire de la foi et inaugure un type nouveau d’intelligibilité”; FP, 66-67.

591 *Cfr.* FP, 81.

en que pueda evitarse este resultado. Por eso, si es imposible pensar mi muerte en el modo descrito entonces el pensamiento no puede pensarse a sí mismo como mortal⁵⁹². La única salida es que se piense como inmortal⁵⁹³.

Esta afirmación de la inmortalidad no puede darse como si la libertad fuera extranjera a la muerte pues se le estaría dando una connotación de esencia eterna, algo que, para Marcel, es imposible:

Quizás se puede utilizar aquí la observación que mi muerte no puede ser pensada por mí más que como futura, que no puedo convertirla en pasado más que por esta ficción antes señalada. Yo no puedo, por lo tanto, pensar mi muerte más que poniéndome como inmortal; solo se trata de una muerte ficticia, y se puede pretender que la inmortalidad correlativa de ella sea ficticia también. Podría haber allí una muerte real que fuera el límite infranqueable del pensamiento pues no podría ser transcendido por ella. Pero la libertad aquí se destrozaría de nuevo contra el muro del hecho. Es suficiente con descartar que esta muerte real sea el no-ser (ella es el equivalente exacto de la cosa-en-sí del realismo). Aparece cada vez más claro que el pensamiento de la muerte no puede aparecer a la reflexión sino como ficción pura⁵⁹⁴.

Marcel ve una objeción acercarse:

¿La supervivencia es una realidad objetiva o es solo una transposición de exigencias subjetivas, de puros datos psicológicos? [Y responde:] Todo nuestro trabajo nos conduce a rehusar el dilema, ya que este supone la identificación del ser y de la verdad, y esta identificación la hemos refutado⁵⁹⁵.

Ese ser es de corte realista o, lo que es lo mismo, es poner frente a lo subjetivo o psicológico una verdad objetiva que sería el ser. Pero, como

592 Cfr. FP, 82.

593 Cfr. FP, 83. Mi muerte no puede ser pensada por otros, pues eso haría de mí un concepto o una idea. Cfr. FP, 83-84.

594 FP, 83.

595 FP, 87. En esta primera etapa del pensamiento de Marcel, la verdad no está ligada al ser. Esto cambia rotundamente con la filosofía concreta. Ver el apartado *Búsqueda de la verdad*.

se ha dicho, esa distinción está fundada en una ilusión. La idea misma de subjetividad está fundada en esta distinción.

Solamente para el pensamiento que se levanta en libertad, este dilema deja de ser válido; no tiene significado más que en los términos determinados, que son los mismos del orden de los objetos, de ese que se puede llamar el mundo de las ideas. A este mundo de las ideas, el acto por su virtud propia lo trasciende y lo niega como último. O es en función de este acto (se especifica en el amor) como la fe en la inmortalidad debe ser pensada⁵⁹⁶.

Por esa razón, la pregunta sobre qué es la supervivencia real es inconveniente, pues obedece a una afirmación de esta como objeto y, por lo tanto, subyugada a ideas preconcebidas de verificación empírica. Por lo mismo, entonces, la realidad de la supervivencia es trascendente a toda verificación y con esto la verdad no depende de ello; en cambio, si está unida al acto de amor, que es una vía superior de conocimiento⁵⁹⁷.

El amor es el acto de una libertad que se afirma en otro y que no es liberado sino por esta afirmación misma. El amor no hace parte de la esfera del conocimiento donde está el dualismo de apariencia y realidad. A pesar de lo anterior, el amor no es un ilusionismo, ya que merece ser calificado así solo por el que cierra los ojos ante una verdad. Pero en el caso del amor no se puede llevar a cabo una interpretación para determinar si hay error o verdad⁵⁹⁸. Si se piensa el amor desde el punto de vista del conocimiento, el pensamiento se niega a sí mismo como libre.

El amor no crea la supervivencia, pero en él está contenida su afirmación⁵⁹⁹. Esta supervivencia no se da en la mente por los recuerdos de los cercanos. Ella debe ser concebida como un símbolo de que el pensamiento no debe pensarse a sí mismo como símbolo⁶⁰⁰. Además:

596 FP, 87. Los paréntesis son de Marcel.

597 *Cfr.* FP, 89.

598 *Cfr.* FP, 100-101.

599 *Cfr.* FP, 84.

600 “La survie réelle doit donc être conçue comme un symbole que la pensée se doit à elle-même de ne pas penser comme symbole ; elle est l’imaginaire de la liberté – imaginaire qui a ce caractère de ne devoir pas être pensée comme fiction”; FP, 87.

la supervivencia que es acto de fe implica un acto de trascendencia que niega lo que en la reflexión aparece como las propias condiciones objetivas de elaboración (o más bien que los ponen como contingentes). Parece entonces que mi fe en mi propia inmortalidad versa sobre la identidad de la individualidad que yo creo en mí y sobre esta creación de amor por la que los otros han afirmado la supervivencia⁶⁰¹.

Esa individualidad se reafirma en el acto de amor, que es la participación misma en el ser⁶⁰².

En resumen, la preocupación por la muerte de Marcel en *Fragments Philosophiques* consiste en la cuestión de la inmortalidad, que depende de la manera como un ser, que es esencialmente libertad, se sitúa frente a la muerte. La inmortalidad se descubre como una exigencia del pensamiento que no puede pensarse como mortal sin traicionarse. Esta necesidad de inmortalidad está justificada en la negación de la dualidad apariencia-realidad que se da en la fe y en el amor. Esta afirmación de la inmortalidad es un reconocimiento de la participación del pensamiento en el ser.

Esta reflexión de Marcel sobre la muerte desde un enfoque puramente idealista evidencia cómo, desde esta época, sentía que el armazón intelectual del idealismo no le servía para dar razón completa de la experiencia. Así, por ejemplo, la reflexión sobre la participación le hace desligar el ser del saber, lo que marca un punto de partida del alejamiento que tendrá del idealismo. Esto le servirá para pensar la muerte desde un enfoque distinto, en el que no se acepta el dualismo que dice que con la muerte hay una separación de dos entidades: una eterna y otra corruptible. También, desde estos años, Marcel deja ver cómo el amor tendrá un papel importante en su preocupación por la muerte. De hecho, la pregunta que le sugiere todos estos temas tiene que ver con el fallecimiento del ser amado.

601 FP, 88.

602 En el apartado *Inmortalidad* se profundizarán los presupuestos desde los cuales fueron expuestas estas reflexiones. Estos fueron cambiados por Marcel cuando desarrolló la filosofía concreta.

A través de la teoría sobre la muerte y la inmortalidad que se encuentra en *Fragments Philosophiques* se puede evidenciar, además, una *sed por lo concreto*, reflejada en la necesidad de salir de los esquemas que encierran la reflexión en un hombre abstracto, pero también en su decisión de entrar a estudiar temáticas concretas de la existencia como el amor, la muerte y la libertad. Esta última se convierte en la salida al idealismo en el que había sido formado: el orden de la libertad se opone al orden de las cosas, por eso la manera de aplicar la reflexión en uno u otro plano cambia.

Sin embargo, para la época de esta primera obra filosófica, Marcel estaba lejos de desarrollar estas primeras intuiciones que se salen del marco de una filosofía idealista. Por ello, al no haber clarificado el camino conceptual que le permitiría reflexionar sobre sus experiencias más concretas, entre las cuales se encontraba su pregunta por los muertos amados, Marcel encuentra en el teatro una manera de expresión de su pensamiento. Esto se puede observar en sus dos primeras obras –*La grâce* y *Le palais de sable*– que publicó bajo el nombre *Le seuil invisible*, en cuyo prefacio dice:

Lo trágico del pensamiento no puede introducirse más que en una cierta atmósfera afectiva, entre personajes de carne y hueso, que viven la misma vida que nosotros y que participan de las mismas debilidades y pasiones. Este no podría estar en el éter de la abstracción, en el aire escaso de la filosofía, pues no toma toda su intensidad más que en la vida real, entre seres reales⁶⁰³.

En este texto, Marcel deja claro que, para ese entonces, la filosofía significaba la abstracción que no se conectaba con la vida común y corriente. El teatro, por el contrario, era una manera de exponer las problemáticas que conciernen al hombre de carne y hueso⁶⁰⁴. Una de ellas

603 MARCEL, Gabriel, *Le seuil invisible* (Paris: Bernard Grasset, 1914), 3.

604 No se tiene evidencia de si en esta época Marcel conocía a Miguel de Unamuno, quien en 1913 había publicado su libro *Del sentimiento trágico de la vida*, en el que buscó que la filosofía volterera a ver, precisamente, al hombre de carne y hueso: “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que

es, sin duda, el pensamiento que puede convertirse en una manera de encerrarse en sí mismo, sin poder abrirse a los demás. Tal es el caso de Françoise en *La grâce*. En esa tragedia del pensamiento está implícitamente la imposibilidad de dar una respuesta a las situaciones del hombre concreto, especialmente de aquel que ama y muere. Por aquellos años, Marcel no se había aún dado cuenta del camino diferente que debía tomar en la reflexión filosófica para poder profundizar en los temas que le preocupaban⁶⁰⁵; para poder descubrir la nueva manera de hacer filosofía, necesitó vivir la cruda experiencia de la guerra.

La experiencia de la guerra

Marcel dio mucha importancia a la experiencia vivida durante la Primera Guerra Mundial, incluso aseveró que muchos de sus lectores no comprenden ni ponen la suficiente atención a dichas experiencias, aun cuando estas lo perfilaron a nivel teatral y filosófico⁶⁰⁶. Según él, a partir de ese entonces, las fórmulas abstractas no lo satisficieron más:

Desde esa lejana época, la vida intervino con todo lo que puede aportar a un ser de dolores y alegrías, descubrimientos y decepciones, y ahora no puedo contentarme con las fórmulas demasiado abstractas que entonces me satisfacían hasta cierto punto, pues aún en esa época

se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”; UNAMUNO, Miguel, “Del sentimiento trágico de la vida” en *Obras completas, X* (Madrid: Ediciones de la Fundación José Antonio Castre, 2009), 275. Marcel sentía admiración por Unamuno, y sobre él llegó a decir: “¿Cómo no recordar aquí que a esto se debe que Kierkegaard sea innegablemente el precursor de Miguel de Unamuno? Con frecuencia he hecho notar que, cuando se habla de los pensadores existenciales, se olvida demasiado a este gran escritor español. Y como lo había señalado Julián Marías, existe sin duda entre él y yo una estrecha relación, que se refiere precisamente al modo como el pensamiento se dramatiza; con esto no quiero decir en modo alguno que el pensamiento utilice la forma dramática, sino –lo que es muy distinto– que se estructura dramáticamente”; MARCEL, Gabriel, “Kierkegaard en mi pensamiento”, en *Kierkegaard vivo* (Madrid: Alianza Editorial, 1968), 62.

605 Sus escritos antes de la guerra fueron catalogados por Pierre Colin como “presentimientos filosóficos”. Cfr. COLIN, Pierre, *Gabriel Marcel philosophie de l'espérance* (Paris: Éditions du Cerf, 2009), 22.

606 Cfr. EVE, 89.

experimentaba en el fondo de mí mismo una invencible desconfianza con respecto a la abstracción pura y, como lo dije varias veces después, usaba la dialéctica para liberarme de ella⁶⁰⁷.

Desde antes de la guerra, Marcel sentía la necesidad de salirse del formalismo del idealismo. Esta necesidad provenía seguramente del tipo de pregunta que lo había acercado a la filosofía. Los años de la guerra le permitieron profundizar en esa desconfianza a la abstracción pura, no partiendo de un ejercicio reflexivo, sino de la vivencia concreta. De ese periodo, Marcel resaltó especialmente dos experiencias: la primera, el servicio que prestó en la Cruz Roja como informante sobre los soldados que estaban en la batalla, y la segunda, sus experiencias metapsíquicas.

En ambas vivencias, la muerte se encuentra considerablemente presente. En las prácticas metapsíquicas se puede evidenciarla especialmente, cuando buscaba una posible comunicación con los muertos. En efecto, Marcel estaba convencido de que había logrado tener contacto con entidades del más allá⁶⁰⁸. Durante la segunda parte del *Journal Métaphysique* intentó estudiar las condiciones de posibilidad de las comunicaciones con estos entes⁶⁰⁹. Sin embargo, reconoció que no puede haber algo así como técnica que permita tener siempre el mismo resultado. De hecho, la variabilidad en los resultados en estas prácticas le hizo desconfiar de lo que dicen los médiums⁶¹⁰. No obstante, nunca dudó del *contacto* que tuvo con dichas entidades⁶¹¹.

607 MEII, 6-7.

608 “Les résultats [des expériences métapsychiques] sont restés peu convaincants, jusqu’à jour où j’ai reçu la visite de M^{me} Adolphe Reinach, dont le mari avait disparu en août 1914, dans les Ardennes. En présence de cette dame, le phénomène est devenu, pour moi, irrécusable ; l’entité qui se manifestait par la planchette se présentait comme convertie par la mort à une vue judéo-chrétienne extrêmement rigoureuse, presque fanatique, alors qu’Adolphe Reinach avait été sans doute de son vivant quelqu’un de tout à fait agnostique”; EAGM, 166.

609 Cfr. JM, 133-134.162-164.185-188. Marcel consideró que la filosofía se podía ocupar de esta pregunta: “À quelles conditions des choses comme celles-ci sont-elles possibles ?”; EAGM, 167.

610 Cfr. EVE, 110-111.

611 Cfr. EVE, 106.

Si bien Marcel estuvo durante años cerca del Instituto Metapsíquico de París, no volvió a tratar estos temas como lo hizo durante este tiempo de la Primera Guerra Mundial. De tales experiencias se puede decir que Marcel se apoyó y se inspiró para crear su noción de *presencia* y perfilar su rechazo al formalismo filosófico. Es más, a través de la videncia se puede detectar la búsqueda de Marcel de salir de los esquemas espacio-temporales en los que se basaba su pensamiento filosófico por aquel entonces⁶¹². Desde luego, lo que llevó a Marcel a experimentar con este tipo de prácticas tiene que ver con la necesidad de dar una respuesta a los familiares que buscaban saber si sus seres queridos estaban muertos⁶¹³, pero sus propios intereses y dudas ya lo habían ido preparando para tener la apertura a tales experiencias.

Donde primero se puede detectar tal apertura, no directamente a las experiencias metapsíquicas, pero sí a una filosofía que se saliera del formalismo idealista, es en su trabajo sobre Coleridge. Marcel explica que le interesó este pensador inglés porque se oponía a la explicación simplista de la complejidad de la experiencia y “afirmaba la realidad soberana del Espíritu como anterior y superior a sus manifestaciones parciales”⁶¹⁴. De esta manera expuso veladamente su interés por profundizar en la complejidad de las experiencias y de ciertos temas que ameritaban una explicación no simplista.

Esa apertura de la que hablamos y que lo caracterizó le permitió valorar, por ejemplo, el testimonio del comandante Piercy, historia a través de la cual tuvo un primer contacto con la metapsíquica. ¿Qué posibles relaciones pudo haber entre la experiencia de este hombre y la que le acompañaba de su madre fallecida? No se puede responder con certeza,

612 Cfr. JM, 151-152.165-169.189-190.

613 En la descripción de algunas experiencias metapsíquicas que hace Marcel, se puede notar cómo estas estaban directamente unidas a su trabajo de dar información sobre los soldados en batalla. Cfr. EVE, 100-107. Es más, Marcel escribió: “Ce n'est pas de moi-même que j'ai participé aux expériences métapsychiques qui se faisaient avec le oui-ja”; EAGM, 166. Esto podría explicar por qué, después de la Primera Guerra Mundial, Marcel no volvió a interesarse por estas prácticas de la misma forma.

614 MARCEL, Gabriel, *Coleridge et Schelling* (Paris: Aubier-Montaigne, 1971), 15.

pero el tema de la presencia del ser amado fallecido le interesó tanto a Marcel que terminó por componer su obra *El iconoclasta*, en la que Viviane sigue, aun estando muerta, sorprendentemente presente en la vida de Jacques, su esposo. Así, se puede entender mejor por qué, en el contexto de la guerra, Marcel acudió a prácticas de este tipo.

Por otro lado, su trabajo en la Cruz Roja lo situó ante la muerte, ya no como una puerta a un *más allá*⁶¹⁵, sino como una *amenaza* constante que despertaba la angustia de los familiares por el posible e inminente fallecimiento de sus seres queridos. Esto lo pudo sentir cuando a finales de agosto de 1914, las desapariciones de soldados se multiplicaron y Marcel se sintió atareado y afligido por las numerosas familias que con intensidad y desasosiego lo buscaban para que les infundiera una esperanza acerca de la vida de sus seres queridos⁶¹⁶. “La consternación de la gente que se daba cuenta de la muerte de un prójimo, todo eso lo marca profundamente y lo puso en contacto con el sufrimiento y la angustia”⁶¹⁷, el mismo sufrimiento que había tenido que vivir por la ausencia de su madre.

Ese contacto directo con la realidad sufriente de la gente le hizo sentir a Marcel el significado de la palabra *con*. Él mismo explicó que, a través de esta experiencia, se fueron desarrollando sus primeras ideas sobre la intersubjetividad⁶¹⁸. Lo que le permitió sentir e intentar comprender los tipos de relaciones humanas fue, sin duda, la compasión que le causaba el dolor de las personas que venían a él. Eso evitó que viera la guerra desde un punto de vista abstracto y a los desaparecidos como una ficha más, algo que le animó a realizar una reflexión más allá de los problemas clásicos de la filosofía.

Por su gusto por el más allá, Marcel calificó su pensamiento como *metodología de lo imprevisible*⁶¹⁹, pues buscaba la forma de pensar las

615 Cfr. EVE, 73-75.

616 Cfr. EVE, 90.

617 MARY, Anne, *Drame et pensé...*, 28.

618 Cfr. EVE, 95; RI, 46-47.

619 Cfr. EVE, 111. Esto lo hace en respuesta al calificativo *Metodología de lo inverificable*, que Pietro Prini le había otorgado a su filosofía. Cfr. PRINI, P., *Gabriel Marcel*, 45-88. Marcel rechazó el término “inverificable”, porque este sigue

experiencias y preocupaciones que se escapaban a los parámetros formales de la filosofía imperante en la época. La guerra lo hace, pues, un pensador existencial y lo aleja definitivamente del idealismo⁶²⁰; las nuevas problemáticas que la experiencia le suscitaba no tenían que ver con los interrogantes de esa filosofía. Por eso, en el *Journal Métaphysique* empezó a investigar sobre la situación⁶²¹, el *yo-tú-él*⁶²², el ser amado⁶²³, el misterio⁶²⁴ y, por supuesto, retomó la cuestión de la inmortalidad para abordarla desde un punto de vista concreto⁶²⁵. La muerte, por su parte, vino a ocupar un puesto importante después de la guerra. A propósito, Marcel escribe en su vejez sobre el problema de la ausencia del ser amado:

Puedo afirmar que este es uno de los problemas fundamentales sobre los cuales he estado reflexionando sin cesar desde hace medio siglo. He tenido que darme cuenta, y esto lo manifesté públicamente en el año de 1937 en la declaración que ya he mencionado, que, en vista del abismo que se abrió ante mí con la desaparición de un ser querido, experimenté una conmoción probablemente más intensa que si se hubiera tratado de mi propio ‘tener que morir’⁶²⁶.

Es apenas comprensible que Marcel se haya sentido tan interpelado por la muerte del ser amado, después de sus experiencias de niñez. Esa capacidad para congeniar profundamente con la situación de aquellos que estaban desesperados, sin saber el paradero de sus seres queridos, le hizo reflexionar sobre el mismo hecho de cuestionar y de responder: le parecía que no podía preguntar y responder sobre los seres queridos como si se tratara de objetos⁶²⁷, lo que le fue abriendo la perspectiva hacia una nueva filosofía.

haciendo depender la verdad de la verificación, algo que él rechazó posteriormente. *Cfr.* PI, 187. Ver el apartado *Búsqueda de la verdad*.

620 *Cfr.* EVE, 97.

621 *Cfr.* JM, 136-137.

622 *Cfr.* JM, 137.141-142.145-146.

623 *Cfr.* JM, 146.157.

624 *Cfr.* JM, 159-160.

625 *Cfr.* JM, 132-133.

626 EVJ, 87-88.

627 *Cfr.* JM, 138-139.

En los formularios que tenía que llenar y en su trabajo de archivista que tanto llegó a repudiar⁶²⁸, Marcel advertía que no podía reducir a las personas a una ficha de indagación, lo que significaría haber proporcionado la información con sangre fría⁶²⁹. Además, conforme la guerra avanzó, la mayoría de las informaciones fueron sobre decesos⁶³⁰, y en ese contexto, el muerto no era cualquier muerto, sino el muerto amado de quien lo sufría con angustia en París: por eso evitaba que lo vieran como una máquina de información. Esto llevó a Marcel a hacer la distinción entre las relaciones diádicas y triádicas:

En la medida en la que una realidad es tratada como un todo, ella es trascendente al pensamiento que procede por preguntas y respuestas; no se puede establecer entre la conciencia y ella más que una relación diádica (o más exactamente lo que aparece en la reflexión como una semejante relación; ya que cuando no somos más que dos, somos en cierta manera uno solo, pues el pseudo-dualismo de los epistemólogos es, en realidad, un trialismo)⁶³¹.

La relación diádica es aquella que no antepone el pensamiento abstracto a la relación con el otro. La relación triádica, en cambio, pone entre dos personas la abstracción: es tratar al otro como un “tercero”. Y eso era, precisamente, lo que Marcel intentaba evitar cuando daba razón del ser amado desaparecido. De esta manera, se abrió el camino hacia la dimensión intersubjetiva, en la que desarrolla sus aportes más reconocidos a la filosofía. Por eso dice Xavier Tiliette que “cuando G. Marcel comprendió la separación de lo triádico y lo diádico, y que, en

628 “Je concrétiserai volontiers ceci en évoquant la tristesse sans nom qui se dégage pour moi des études de notaire, elle est pire à mon sens que celle des métiers, peut-être parce que les dossiers accumulés nous présentent comme un substitut dérisoire et grimaçant de la pérennité”; PI, 182.

629 Cfr. EAGM, 17.

630 Cfr. GM-PB, 15.

631 JM, 155. Marcel tomó esta idea del pensamiento de Royce, Cfr. 316. Este filósofo estadounidense marcó el pensamiento de Marcel de manera contundente, no solamente por la distinción entre lo diádico y lo triádico, sino también por la idea de comunidad y de fidelidad. Para profundizar, ver BLAZQUEZ, Feliciano, *La filosofía de Gabriel Marcel, de la dialéctica a la invocación* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1988), 87-89.

principio, el otro no es una fuente de datos o el objeto de un cuestionario, emergió un nuevo estilo y tipo de filosofar⁶³².

Por todo lo anterior, la guerra fue la experiencia de aquello que filosóficamente Marcel trató de plasmar con posteridad: primero, fue la comprobación de la insuficiencia del idealismo y del pensamiento puramente abstracto para estudiar situaciones que la guerra provocaba, tales como el sufrimiento, la angustia y la desesperación. Segundo, en ella empezó a apreciar el sentido del *con*, lo que le hizo salir del egocentrismo y percibir la capacidad de unión con los otros de una forma más clara. Tercero, se encontró con la necesidad de mantener la dignidad humana ante la instancia de tratar a las personas como una ficha o un número. Esa experiencia será el trasfondo de sus posteriores críticas a las sociedades que aplican las técnicas de envilecimiento.

Comienza el nuevo camino

Con la perspectiva de lo diádico, Marcel comienza un nuevo camino en su reflexión filosófica. Sin embargo, este nuevo derrotero está lejos de aparecer totalmente delimitado; por el contrario, su pensamiento, en esta segunda etapa, está caracterizado por el sondeo de varias temáticas que le irán descubriendo paulatinamente la necesidad de un método distinto de reflexión. Así, después de acpadrea la guerra, sus investigaciones sobre la diferencia entre un *tú* y un *él*⁶³³, le van haciendo tomar conciencia de que los presupuestos desde los cuales realiza esos análisis no se corresponden gnoseológicamente con los de su filosofía previa.

Estas dificultades para profundizar filosóficamente en los temas que le dejó la guerra pudieron haber provocado que fueran expuestos en el teatro tales tópicos. En efecto, Marcel no había desarrollado aún todos

632 JW-GM, 50. Annete Becker ha realizado un estudio sobre el impacto de la Primera Guerra Mundial en el pensamiento de Gabriel Marcel en el que presenta la pena que le dio a Marcel de no poder combatir y la importancia de las muertes de seres queridos. Ver BECKER, Annette, "Gabriel Marcel et la Grand Guerre", en *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, Paris, n° 11, 2001, 23-41.

633 Cfr. EC, 273.

los presupuestos metodológicos que le permitirían tratar de manera concreta aquellas experiencias que le habían marcado profundamente. Debido a esto, durante esta etapa de su pensamiento, el teatro fue una forma privilegiada de profundizar en las inquietudes que le suscitaba el conflicto bélico, algo que no es de extrañar pues, como se ha expuesto, ya en *Le seuil invisible* había dejado claro que el teatro evitaba la abstracción que no sabía cómo eludir en la filosofía.

Así pues, en los últimos años de guerra y en la época inmediata de la posguerra, Marcel se concentra en sus obras de teatro, de manera especialmente evidente cuando vive en Sens⁶³⁴. De ese periodo datan las piezas *El iconoclasta* –había sido comenzada mucho antes⁶³⁵–, *Lo insondable*, *Un justo*, *La muerte de mañana* y *La capilla ardiente*. En todas ellas se puede encontrar su primer esfuerzo por poner de manifiesto el impacto del conflicto armado. Específicamente sobre la muerte, Annette Becker escribió:

Los personajes de las cuatro piezas de teatro escritas en 1918-1919 son todos confrontados por la muerte en la guerra, por la muerte a causa de la guerra y por el sufrimiento de la muerte. Gabriel Marcel les hace reaccionar de manera diferente para mostrar mejor cómo ellos luchan contra 'lo invisible' de la matanza. Las madres, los padres, las mujeres, las hermanas, las prometidas, los amigos y amigas, forman círculos afectivos alrededor de vivos y de muertos: la progresión dramática depende de su relación con la muerte, sus decisiones son debidas prácticamente a la manera como ellos pueden concebir continuar con sus vidas en la ausencia, en el vacío dejado por la guerra⁶³⁶.

Esta presencia tan marcada de la muerte en estas obras de teatro muestra que, si bien desde el inicio de su vocación filosófica Marcel se sentía atraído por este tema, la guerra acentuó su interés. Ahora bien, a diferencia de otros tópicos, este le era mucho más difícil de tratar en la

634 Cfr. EVE, 123.

635 Cfr. MARY, A., "La genèse de L'Iconoclaste", 115-125.

636 BECKER, A., "Gabriel Marcel et la Grand Guerre", 36-37.

filosofía⁶³⁷, por eso le parecía más sencillo abordarlo a través de sus obras de teatro. Esto se debió al carácter profundamente personal y concreto de la experiencia de la muerte y al hecho de que la filosofía naciente no estaba aún preparada para tratar este tema sin desnaturalizarlo⁶³⁸.

Con todo, la muerte no fue el único tema tratado en el teatro por este tiempo, sino que conceptos e ideas claves para su filosofía, como *misterio*, *presencia* e *invocación*, también aparecieron en aquella producción dramática. Esto da pistas del papel que el teatro jugó en su paso a la *filosofía concreta*. Según Anne Mary, la primacía de la obra dramática después de la Primera Guerra se debió a que la verdadera pasión de Marcel era el teatro, y por eso sus esfuerzos se centraron en esta actividad⁶³⁹. Por su lado, Dubois-Dumée piensa que el teatro le permitió a este autor francés pasar de lo “trágico del pensamiento” a lo “trágico de la vida”⁶⁴⁰.

Fundamentalmente, el teatro fue una oportunidad para que Marcel advirtiera que hay cuestiones que no se pueden ni objetivar ni agotar en sus enunciados abstractos; esto es así porque en su reflexión siempre queda lugar al “pero”⁶⁴¹. En otras palabras, el teatro le enseñó a la reflexión filosófica que ciertos temas tienen un carácter inagotable, es decir, que no se pueden encerrar en un entramado conceptual fijo debido a que dependen directamente de una experiencia que no se puede objetivar. Eso fue lo que Marcel llamó “el sí... pero”, fórmula que se volvería un sello distintivo de su pensamiento filosófico⁶⁴².

637 En la segunda parte del *Journal Métaphysique* se puede detectar esta dificultad: sus reflexiones sobre la muerte muestran los obstáculos metodológicos de tratar un tema que, desde la experiencia, parecía mucho más complejo que los resultados que se obtenían desde la reflexión idealista y materialista. Esa experiencia estaba siendo expuesta en las obras de teatro, lo que aumentaba el conflicto con los resultados de una reflexión que, si bien se empezó a desligar del idealismo a través del rechazo a la relación sujeto-objeto, aún no tenía claro cómo pensar la muerte del *tú* amado y la propia muerte, sin concluir afirmando que la muerte es absoluta y que no hay motivos para mantener la esperanza.

638 Para Marcel desnaturalizar un tema significa ponerlo por fuera de su esencia y contexto. Cfr. MEI, 106-107.

639 Cfr. EVE, 123; MARY, A., *Drame et pensée...*, 28-30.

640 Cfr. EC, 272.

641 Cfr. DAVY, M.M., *Un philosophe itinérant*, 78.

642 Cfr. EAGM, 49.109.206.

Esos temas están relacionados esencialmente con el carácter inagotable del ser humano, especialmente con aquel detectado en las relaciones inter-subjetivas. Entre otras cosas, esto quiere decir que el otro no es un simple objeto: de él se pueden predicar muchas cosas, y no obstante, nunca la persona se reducirá a tales predicados. En este ámbito, el otro no es un simple *él*, sino que es un auténtico *tú*, que incide directamente en la propia vida.

Esa necesidad de restablecer la experiencia del otro, no como un objeto sino como una presencia que afecta de muchas maneras a quien lo experimenta⁶⁴³, fue lo que ocasionó que Marcel hiciera la distinción entre objetividad y existencia⁶⁴⁴. En tal sentido, el otro no se puede encuadrar en una lógica estricta conceptual; si bien esta es creada a través de las impresiones que ha dejado en la conciencia, no se puede olvidar que ese otro está *ahí presente*, de tal forma que con él se interactúa, no como un objeto a descomponer por el conocimiento objetivo, sino como alguien con quien vivir.

Como se puede ver, el otro es el ser humano con quien se entablan relaciones interpersonales; según esto, este otro puede ser tratado como un *él*, es decir, como un objeto, o como un *tú*, como una presencia⁶⁴⁵. La idea de existencia no es pues un concepto abstracto, ya que no se disocia del *existente*⁶⁴⁶; es en este sentido que Marcel se considera un pensador existencial. De ello toma conciencia en su artículo *Existence et objectivité*, que aparece como un apéndice del *Journal Métaphysique*⁶⁴⁷. En este escrito, Marcel expresa “que la relación tradicional sujeto-objeto queda,

643 Cfr. JM, 310.

644 Estas ideas se profundizan en el apartado *La existencia encarnada*.

645 Estas ideas se profundizan en el apartado *La experiencia del tú*.

646 Cfr. JM, 313.

647 Cfr. JM, 309-329. Sobre la predilección de Marcel de escribir a manera de diario, De Corte escribió: “La prédilection de M. Marcel pour la forme du Journal s’explique doublement : sa pensée scrupuleuse ne s’inquiète pas des axes d’un système que dans la mesure où ils déterminent concrètement la polarisation des éléments concrets à envisager, et non dans celle où ils déterminent ils les attireraient pour ainsi dire du dehors, de façon abstraite ou par emboîtement logique ; d’un autre côté elle voit dans la philosophie, moins un moyen d’explication de l’univers qu’une construction vivante, sans cesse s’épanouissant, d’un ordre intérieur à l’esprit et destiné à lui assurer presque au sens chrétien du mot – son salut”; DE CORTE, Marcel, *La philosophie de Gabriel Marcel* (Paris: Cours et documents de philosophie, Chez Pierre Téqui, s.f.), 3.

de alguna manera, por debajo de lo que me une al otro en la medida en que este es verdaderamente un existente reconocido como tal, o en otro lenguaje una presencia”⁶⁴⁸. Para Marcel, la conciencia no se agota en la introspección que toma como objeto, sino que reconoce además al otro como presencia⁶⁴⁹.

Desde estos presupuestos, Marcel busca hacer una filosofía *comprometida*⁶⁵⁰, un compromiso que concibe en relación con el mundo invisible, con el mundo de la intersubjetividad. Ese otro mundo se refleja, especialmente, en aquel que ama. Así, el pensamiento concreto consiste en pensar un ser que, tras haber tomado conciencia de su situación, y dominándola, rechaza caer en la abstracción que desconoce su condición y en muchas ocasiones crea ficciones⁶⁵¹: es el pensamiento que evita objetivar al otro, pues reconoce su estatus como existente. Este es el nuevo camino que Marcel emprende en su tarea filosófica.

Resumiendo, la inquietud por la muerte ha estado presente en la vida y reflexión de Gabriel Marcel durante estas primeras décadas de su vida: primero, con el fallecimiento de su madre en su infancia, luego con la pregunta sobre los muertos que dio origen a su vocación filosófica y con su posterior reflexión sobre la inmortalidad desde una filosofía idealista. Más adelante, la experiencia de la muerte de los soldados en la guerra lo induce, por un lado, a representarla en las obras de teatro y, por otro lado, a cambiar de enfoque y método filosófico⁶⁵².

648 MARCEL, G., “Testament philosophique”, 257.

649 Esta idea se desarrolla en el apartado *De la existencia al ser*.

650 Sobre el falso compromiso escribió: “C’est là. Je pense, le type même du faux engagement – un engagement à base d’opinions et de préjugés, comme le fut d’ailleurs à l’opposé le libéralisme des classes possédantes qu’il y ait autant de men-songes au milieu du XIXe siècle”; MARCEL, Gabriel, “Ce peu profond ruisseau...”, en *Morts et Vita* (Paris: Plon, 1951), 2.

651 Cfr. MARCEL, G., “Ce peu profond ruisseau...”, 9. La filosofía de Marcel es inacabada por versar sobre la situación concreta y temporal. Cfr. DE CORTE, M., *La philosophie de Gabriel Marcel*, 43-44.

652 Posteriormente Marcel profundizará en la muerte como una fuente de desesperación con el desarrollo de su ontología concreta y su método filosófico. Esta idea se profundiza en el apartado *La pregunta por la muerte*.

El método concreto

En esta parte nos situamos en la tercera etapa del pensamiento de Gabriel Marcel, la cual se caracteriza por el desarrollo de un método filosófico concreto para pensar los nuevos problemas que le plantea su filosofía. Las descripciones generales de la filosofía concreta que se vienen de hacer dan paso a una presentación detallada de la manera como Marcel organizó su reflexión para poder llegar al planteamiento del *misterio ontológico*, culmen y centro de su filosofía⁶⁵³.

Lo que se hará a continuación, entonces, es mostrar cómo Marcel, partiendo de la existencia, que es la señal que le clarifica el nuevo camino, realiza un recorrido hasta el reconocimiento del *ser* y el planteamiento de la *ontología concreta*. Para ello, se dedica un primer apartado a *La existencia como punto de partida de la reflexión*, existencia que no es un concepto abstracto, sino referido al existente que tiene por condición fundamental *la encarnación*, es decir, se apunta al existente que siente fundamentalmente su cuerpo. La reflexión sobre la existencia encarnada y la sensación le permite a Marcel percatarse de que el hombre puede situarse en el mundo como si estuviera rodeado únicamente por objetos o como si lo estuviera también por presencias. Desde la primera perspectiva, el hombre es un *espectador* en el mundo, mientras que por la segunda es un *participante*. Se hace, pues, necesaria una reflexión que no desconozca la participación. Teniendo en cuenta esto, Marcel distingue *la reflexión primera*, que se efectúa desde la posición del hombre como un espectador, y *la reflexión segunda*, que lo hace desde la posición del hombre como un participante. Todas estas ideas se desarrollan en el apartado *De la existencia al ser*.

Durante esta exposición, no se hablará directamente de la muerte. No obstante, esta presentación es importante porque solo así se puede comprender el enfoque desde el que Marcel pensó la muerte. El método filosófico de Marcel puede ocasionar malentendidos si no se esclarecen

653 Para René Poirier, la filosofía de Marcel es “un pèlerinage à la recherche de l'être, de l'âme et du destin”; EAGM, 155.

los conceptos sobre los cuales se apoyan sus reflexiones. Por eso, se hace enteramente necesaria una comprensión de la filosofía concreta para poder entender los *presupuestos* desde los cuales los siguientes capítulos están elaborados. Esto va a permitir, en los apartados posteriores, dar por hecho el conocimiento de estas nociones y no entrar en aclaraciones que pueden desviar la atención de las reflexiones de Marcel sobre la muerte.

La primacía de la existencia encarnada

La existencia como punto de partida de la reflexión

El nuevo método refuta la máxima cartesiana del *Cogito, ergo sum*, según la cual el pensamiento está en el origen de toda certeza⁶⁵⁴. Para Marcel, el pensamiento no es el que define la existencia porque este se ejerce precisamente enmarcado en ella⁶⁵⁵. Sin la existencia, sería imposible desplegar el pensamiento, lo cual demuestra su dependencia de ella. Entonces, la fórmula, en realidad es “*Sum, ergo cogito*”.

Según esto, el razonamiento de Descartes es producto de un supuesto que hace el pensamiento con los datos de la conciencia inmediata. La existencia, precisamente, se da como uno de estos datos⁶⁵⁶. “Desde este punto de vista se ve cómo el problema de la existencia del mundo ex-

654 Descartes la formula de la siguiente manera: “Pero advertí que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér-la, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando”; DESCARTES, René, *Descartes* (Madrid: Editorial Gredos, 2011), 123-124.

655 Cfr. EAI, 30-31. A propósito de ello Roger Troisfontaines señala: “Le doute n'est, en effet, si l'on peut dire, qu'un *a priori second* de la pensée philosophique ; c'est un phénomène de réaction, une sorte de choc en retour qui ne peut se produire que là où notre existence est en quelque manière fissurée para une méfiance qui est devenue comme un *habitus* de l'âme.” ; *De l'existence à l'être*. Tome I, 192. Para explorar la evolución del concepto *existencia* en el pensamiento de Marcel, ver VALDERREY, C., *El amor en Gabriel Marcel*, 26-35.

656 Cfr. JM, 25.

terior [problema que guio a Descartes hasta el *cogito*] no presenta en rigor sentido alguno, puesto que el mundo exterior se pone implícitamente como algo que existe (o no existe) entre otras cosas”⁶⁵⁷. Si la existencia es el dato más inmediato de la conciencia, no tiene sentido, por lo mismo, ponerla en duda.

No obstante, es posible para el hombre negar o afirmar la existencia en contra de los hechos. Por eso, según Marcel, “parece que efectivamente hay dos modos de existencia absolutamente diferentes. Uno de ellos es por definición objetivo, es decir válido para toda conciencia dotada de percepción análoga a las nuestras; el otro es por definición totalmente individual, es decir ligado a mi conciencia”⁶⁵⁸. Hay una dife-

657 JM, 26. Marcel hace esta crítica porque entiende que Descartes antepone el pensamiento a la existencia, lo que termina abriendo la puerta al idealismo. No obstante, para Cirilo Flórez Miguel, el planteamiento del “Pienso, luego soy” del *Discurso del Método* no tiene necesariamente esta significación y por eso debe ser contemplado con el planteamiento del “yo soy, yo existo” de las *Meditaciones metafísicas*, que es formulado de la siguiente manera: “De manera que después de haber pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y tener como firme que esta preposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu”; DESCARTES, R., *Descartes*, 171. Flórez Miguel ofrece la siguiente interpretación: “Esta formulación del *cogito* como primera verdad es la clave del proyecto maduro de la filosofía de Descartes, pero en este punto nos encontramos con un aspecto que hay que explicar. Aquí la formulación de la verdad no es igual a la del *Discurso*: ‘pienso, luego existo’, sino que su formulación es ‘yo soy, yo existo’, poniendo a la existencia como punto de partida. Como tal, la primera verdad de la filosofía sustituye a la duda, la cual desempeñaba ese papel de primera verdad en *La investigación de la verdad*. En esto todos los intérpretes de Descartes están de acuerdo. Ahora bien, ¿en qué consiste esta primera verdad? Esta primera verdad, en su formulación como ‘yo soy’, no es ningún razonamiento, ni ningún juicio, sino una existencia, que en el momento de su enunciación se constituye como la primera verdad, absolutamente cierta, sobre la que se levanta todo el edificio de la filosofía”; “Estudio introductorio” en DESCARTES, R., *Descartes*, LXXI. Según esta interpretación, la brecha entre Marcel y Descartes se acorta y no se podría hablar, en este sentido, de una oposición entre ambos filósofos. No obstante, ambos toman caminos diferentes: mientras que para Marcel la existencia es el punto de partida existencial para encontrar *el ser* a través de la reflexión segunda, para Descartes la existencia es el punto de partida epistemológico para construir el método que dirija la razón hacia el conocimiento certero del mundo.

658 JM, 20. Esta frase se podría también interpretar como una de las primeras distinciones que hace Marcel entre el ámbito de la objetividad y el ámbito de la participación.

rencia entre la existencia y la existencia individual: la percepción análoga es la que permite el consenso sobre la existencia objetiva, mientras que la percepción individual está ligada a la existencia pensada. De eso se sigue que el hombre pueda dejarse llevar por la existencia pensada y desconozca o niegue la existencia. Esa negación se da por la capacidad de proyectarse o transponerse del pensamiento, lo que sería llamado por Marcel como *imaginación*⁶⁵⁹. En otras palabras, el pensamiento puede realizar el pensarse a sí mismo en un ejercicio puro de abstracción, con la cual tiende a descartar la existencia, considerándola, por ejemplo, como imposible de alcanzar.

El error de una filosofía basada en el *cogito* está en desconocer esta imaginación y basarse en ella⁶⁶⁰; por eso se queda corta en la explicación de la experiencia existencial del hombre: termina sofocando la existencia. En cambio, según Marcel, la existencia pensada no puede ser desligada de la existencia inmediata en la cual el pensamiento se desarrolla: “Por consiguiente, si puede hablarse de existencia pensada es únicamente en la medida en que, si podemos atrevernos a expresarnos así, la conciencia puede proyectarse hacia atrás y concebirse a sí misma como realizando la experiencia-límite”⁶⁶¹. Por experiencia-límite, Marcel comprende el acto por el cual el pensamiento, reflexionando sobre sí mismo, se da cuenta de la conciencia inmediata que lo precede, en la cual no se

659 Cfr. JM, 26.

660 Una filosofía basada en el *cogito* termina por reducir la existencia a la existencia pensada en el *formalismo lógico*, creando un armazón conceptual desde el cual se intenta encuadrar todo cuanto existe. Por tanto, todo dato que no pueda ser enmarcado allí se desconoce o se da por inexistente, aunque haga parte de la experiencia. Se han realizado diferentes estudios sobre el rechazo de Marcel a este tipo de pensamiento. De entre ellos se destacan: “Estar en situación” en GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 41-66. “Critique du Savoir Absolu”, 117-121 y “Critique du rationalisme scientifique”, 191, en TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*. Tome I. “Limites de l'épistémologie rationaliste” en PRINI, P., *Gabriel Marcel*, 11-86. “The Methodological Procedure of Marcel's Philosophy” en ANTON, D., *Self Realization and Intersubjectivity...*, 50-81.

661 JM, 26.

ha dado aún la división entre sujeto y objeto⁶⁶². Esa conciencia inmediata consiste en el primer contacto entre el cuerpo y un dato exterior⁶⁶³.

Entonces, la razón por la que no se puede dudar de la existencia de sí mismo o del mundo es que ella misma es un inmediato: tiene esa condición de inmediatez porque *está ahí* sin necesidad de un juicio del pensamiento⁶⁶⁴. Por lo mismo, es un indubitable que no puede ser tratada como reductible o derivada, lo cual significa que la existencia no es un *demonstrandum*⁶⁶⁵. Pero lo característico de la misma es ser dada a un pensamiento, ya que le es propio a la existencia ser un dato, y al pensamiento le es propio ser capaz del dato⁶⁶⁶; esta relación no se puede determinar⁶⁶⁷.

Gabriel Marcel intentó regresar a esta inmediatez de la existencia para encontrar el punto de partida de la filosofía concreta. El inicio de esta filosofía es, entonces, la existencia; el “yo experimento” como la base para decir “yo existo”⁶⁶⁸, pues aquí no se trata de la existencia en general a manera de un concepto abstracto, sino del existente concreto. Esto es así porque si se pone el concepto de existencia como el punto de partida, se caería de nuevo en la primacía del *cogito*. Lo que es indubitable es el existente concreto, el *yo* que experimenta en medio de las existencias inmediatas.

Ese existente concreto es quien permite el enfoque existencial. Según Marcel, “si podemos tratar al ‘yo existo’ como existencial indubitable, es a condición de tomarlo como una unidad que no puede

662 Cfr. MEI, 106-107.

663 Cfr. RI, 91-92.

664 Cfr. JM, 310-311.

665 Cfr. JM, 32. La inmediatez de la existencia como experiencia límite ha sido estudiada en su relación con los límites de la epistemología racionalista dentro de la primera parte del *Journal Métaphysique* por WIDMER, CH., *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, 23-29. Para profundizar sobre la concepción de Marcel de lo inmediato y la importancia en su filosofía, así como la relación que guarda con H. Bergson, ver TSUKADA, S., *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Louvain-Paris: Editions Peeters, 1995.

666 Cfr. FP, 40.

667 Cfr. FP, 62.

668 Cfr. RI, 25-26.

descomponerse⁶⁶⁹. La imposibilidad de esa descomposición se debe a que no se pueden separar en la realidad la existencia propia y la conciencia exclamativa del existir, pues de no ser así, se desnaturalizarían los términos del problema⁶⁷⁰. Lo existencial, en consecuencia, hace referencia a la unidad del “yo existo” y su relación con la existencia desde esa inmediatez que le es característica.

La existencia encarnada

El hombre se encuentra ante todo *sintiendo la existencia*. La sensación, que tiene un carácter inmediato, es la que le permite tomar conciencia del existir. Por eso Marcel la definió como un “*inmediato no mediatizable*”⁶⁷¹ o como una “*mediadora absoluta*”⁶⁷²; es un inmediato, porque es la forma de interacción con lo que existe⁶⁷³, y es no mediatizable, porque no depende de la voluntad.

Por medio de la sensación el hombre está abierto a todo cuanto existe. Marcel enfatiza en el recibir de la sensación y en la apertura que ella significa ante lo otro. En ese acto de apertura se toma conciencia inmediatamente de la existencia, por eso la sensación es infalible: “Advertí esta tarde con una intensidad prodigiosa: 1º Que la sensación (conciencia inmediata) es infalible, que no hay lugar en ella para el error. [...] El error hace su entrada en el mundo con la reflexión”⁶⁷⁴. Este primer

669 MEI, 105.

670 *Cfr.* MEI, 106.

671 También la llamó *experiencia fundamental*. *Cfr.* JM, 249.

672 JM, 267.

673 *Cfr.* RI, 36-37.

674 *Cfr.* JM, 131. Según Marcel, en la inmediatez de la sensación se da una conciencia del mundo, de lo otro, pero a la misma vez, esto es anterior a la reflexión, por eso es infalible. No obstante, en la toma de conciencia del mundo, ya hay una reflexión en la medida en que se distingue por medio de una inferencia que lo sentido no se corresponde con mi cuerpo, por lo que es *otro*. La noción de *otro*, de hecho, es ya el resultado de una reflexión. En todo caso, esta primera reflexión, sigue teniendo la condición de infalibilidad en tanto no haya distorsiones de la sensación. Marcel, en este sentido, no ahondó en la posibilidad de que los sentidos engañen o en la posibilidad de la alucinación. Tampoco ahondó en el tipo de inferencia que se da para la diferenciación entre el yo y lo otro.

conocimiento no se da bajo la relación sujeto-objeto, ya que esta conciencia de lo otro es pre-objetiva porque es inmediata⁶⁷⁵.

Ahora bien, por medio de esta conciencia de lo otro, el hombre se da cuenta de su participación en la existencia. De ahí que Marcel comprenda la sensación como “una participación inmediata en la existencia”⁶⁷⁶. Esta participación tiene un doble sentido: el hombre se siente un existente entre otros existentes, pero también hace partícipe a lo *otro* de su propia existencia. Por esta razón, Marcel considera que la sensación no es un *recibir pasivo* como Hume pensó, sino un *recibir activo*⁶⁷⁷.

Aparte de esto, el hombre, por medio de la sensación, toma conciencia de su cuerpo, a saber, se siente fundamentalmente como *encarnado*, como sintiendo un cuerpo. Este cuerpo sentido no es uno entre muchos, sino que es “mi cuerpo”, de ahí que “el sentir está ligado indisolublemente al hecho de que ese cuerpo sea mi cuerpo y no un cuerpo entre otros”⁶⁷⁸. Esto quiere decir que hay una relación especial entre el *yo* y el *mi cuerpo*, que lo diferencia radicalmente de los demás cuerpos. De no ser así, el existente concreto se abstraería al infinito tratándose como diferente a su cuerpo: “Yo no puedo tratarme en absoluto como término

675 Cfr. URABAYEN, J., *El pensamiento...*, 63.

676 Cfr. JM, 251. Marcel no acepta la opinión de algunos físicos y filósofos que comprenden la sensación como una traducción, porque en la inmediatez de la sensación no se cumplen, en su pensar, los requisitos de la traducción: el traspaso de unos datos objetivos a otros datos objetivos, ni la existencia de un tercero que ejecute la operación de traducción. Cfr. JM, 268-271; RI, 37-38. Así pues, Marcel comprende la traducción como el traspaso de unos datos objetivos a otros datos objetivos; no obstante, no necesariamente tiene que ser concebida así, sino que también podría ser entendida en sentido amplio, como “sinónimo de interpretación”. Si bien Marcel no aceptó la sensación como interpretación, por considerarla la base de toda interpretación, hay que señalar que en la sensación se da un primer conocimiento: el de lo otro como existente. Cuando se siente, se siente algo, y ese es el primer conocimiento que surge con la sensación, a partir del cual inicia toda la reflexión. Esto es ya una interpretación. Para Marcel, si la traducción no es posible en la sensación, tampoco lo es la comprensión de esta como un mensaje. Cfr. RI, 37. Si la sensación recibe un acaecimiento físico, ella misma no puede ser un mensaje, sino un acto de conocimiento primero e inmediato. Algo distinto es decir que lo que se recibe en la sensación puede ser o no un mensaje.

677 Cfr. RI, 41-42.

678 MEI, 120.

distinto de mi cuerpo, que estaría con él en una relación determinable. Como ya he dicho en otras ocasiones, desde el momento en el que el cuerpo es tratado como objeto de la ciencia, al mismo tiempo me exilio al infinito⁶⁷⁹.

Ese exiliarse al infinito solo es factible en la imaginación, pues es imposible separarse del propio cuerpo. Esta imposibilidad radica en que el cuerpo es la forma de existir. Por ello, este adquiere un estatuto metafísico especial por el que se entiende la existencia de las cosas:

Quando afirmo que una cosa existe, considero siempre tal cosa como vinculada a mi cuerpo, como susceptible de entrar en contacto con él, por indirectamente que sea. Únicamente hay que tener en cuenta que esta prioridad que de esta manera atribuyo a mi cuerpo, se debe al hecho de que este me es dado de modo no exclusivamente objetivo, al hecho de que es mi cuerpo. El carácter, al mismo tiempo misterioso e infinito, de la vinculación entre yo y mi cuerpo (a propósito, no empleo el término relación) tiñe, en realidad, todo juicio existencial. Esto viene a significar que no se puede disociar realmente: existencia, conciencia de sí como existente, conciencia de sí como ligado a un cuerpo, como encarnado. De esto parecen derivarse varias consecuencias importantes: en primer lugar, el punto de vista existencial sobre la realidad no parece poder ser otro que el de una personalidad encarnada; en la medida en que podemos imaginar un entendimiento puro, no hay para este ninguna posibilidad de considerar las cosas como existentes o no existentes⁶⁸⁰.

Marcel se alejó así substancialmente del idealismo y el positivismo, pues la filosofía debe basarse en la condición de *encarnado* del hombre, no en un intelecto que se mira a sí mismo como abstraído de su cuerpo y que define *per se* las condiciones de juicio de la existencia. Por eso, decir que algo existe es decir, también, de algún modo, que está unido a mi cuerpo⁶⁸¹. Esto no significa que sea inadecuado el proceder científico, para el cual el cuerpo es un objeto más, sino que la *situación fundamen-*

679 EAI, 12.

680 EAI, 9-10.

681 *Cfr.* JM, 26.265.305; EAI, 11.

tal del hombre como *ser encarnado* demanda otro tipo de conocimiento que busque respuestas a las cuestiones de esta situación.

Con todo, hablar de *encarnación* exige algunas aclaraciones: una de ellas es que la palabra *encarnado* deja saber que el hombre no se reduce a su cuerpo, aunque se utilice la fórmula “mi cuerpo”. De ser así, no se hablaría de encarnación, sino simplemente de corporeidad, lo que estaría más acorde con el materialismo. Marcel rechaza de manera contundente esta posibilidad con base en el sentir:

Cuando digo que soy mi cuerpo, esto significa que aquí no es aplicable una relación de cosa a cosa (o de ser a ser): yo no soy ni el maestro ni el propietario ni el contenido de mi cuerpo, etc. Por lo tanto, tan pronto trato mi cuerpo como cosa me destierro a mí mismo al infinito: justificación negativa del materialismo; en el límite se desemboca en la fórmula siguiente: “mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada”. El idealismo tendrá el recurso de decir que yo soy por lo menos el acto que pone la realidad objetiva de mi cuerpo. ¿No es eso una trampa?, me lo temo. Entre ese idealismo y el materialismo no hay, hasta cierto punto, más que una diferencia infinitamente pequeña; parece como si el materialismo fuese verdadero –y se deja a un lado ese privilegio del sentir que es la raíz de la afirmación *yo soy mi cuerpo* y que es la única que puede fundarlo. Yo no soy mi cuerpo sino en virtud de las razones misteriosas que hacen que este cuerpo sea por lo menos sentido continuamente en algún grado, y que ese sentir condicione para mí todo sentir sea cual fuere⁶⁸².

La existencia se me da a través del sentir del cuerpo, por eso el cuerpo es lo *existente-tipo* y el *indicador de la existencia*⁶⁸³. Ahora bien, si lo característico del cuerpo es sentirlo, y ese *sentir* es para el *yo*, entonces no puede decirse que el *yo* sea absolutamente “mi cuerpo”. Para Marcel, hay algo que trasciende la materialidad del cuerpo y, por ende, las propiedades objetivas⁶⁸⁴: es lo que permite decir “mi cuerpo”. Esa relación o ese enlace entre ese algo irreductible a propiedades objetivas y mi cuerpo

682 JM, 252; PI, 68-69.

683 Cfr. JM, 261.

684 Cfr. JM, 305.

es difícilmente determinable⁶⁸⁵. No hay ahí una relación de identidad ni diferencia: “Ser encarnado es aparecer como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse por sí mismo, sin poder tampoco distinguirse, identificación y distinción son operaciones correlativas una con otra pero que solo pueden ejercerse en la esfera de los objetos”⁶⁸⁶.

Si el *yo* no se reduce al *cuerpo* en la fórmula “mi cuerpo”, tampoco el *yo* puede tratar al *cuerpo* como una *posesión*. Esto sería considerarlo como un objeto, con el que se podría establecer una relación de propiedad. Este malentendido suele aparecer por la condición de mediador del cuerpo entre el *yo* y *lo existente*⁶⁸⁷. El cuerpo es el medio de posibilidad de toda posesión, es decir, de todo *tener*⁶⁸⁸. Así, por esa característica de mediador, el cuerpo suele ser confundido con la posesión. No obstante, este no cumple con la característica principal de la posesión: que lo que se posee son cosas, cuya característica principal es que tienen una existencia independiente⁶⁸⁹.

Si bien se puede disponer del cuerpo por su rol de mediador, este no tiene una existencia independiente del *yo*. En consecuencia, el cuerpo no puede ser tratado como una cosa. Sin embargo, esta distinción que se hace entre *yo* y el *cuerpo* podría crear una separación que permitiría decir que “tengo un cuerpo”: el *yo* dirige y el *cuerpo* sería su instrumento. Ante esta posible objeción, hay que comprender que la distinción entre el *yo* y el *cuerpo* no se hace en sentido estricto, no es ontológica⁶⁹⁰, sino de corte más fenomenológico.

Aparte de esto, la principal razón por la que el cuerpo no puede ser tratado como una posesión es que, de ser así, el *yo* tendría que adquirir una condición corpórea; algo que es de por sí imposible pues enviaría

685 Desde un punto de vista fenomenológico esta cuestión es la misma de la relación entre el alma y el cuerpo. *Cfr.* DH, 67.

686 RI, 31.

687 *Cfr.* EAI, 13-14; JM, 278.

688 *Cfr.* PI, 184.

689 *Cfr.* EAI, 195; JM, 301.

690 La distinción ontológica la hace Descartes al establecer como dos sustancias el cuerpo y el alma.

la reflexión a una regresión infinita⁶⁹¹. En consecuencia, dentro de la fórmula “mi cuerpo” se niega rotundamente la pretensión de definir la relación entre el *yo* y el *cuerpo* como el de una cosa con otra cosa. Esa relación es ambigua y, por lo mismo, difícil de precisar. Por ello, la expresión “yo soy mi cuerpo”, es ante todo una afirmación-centro de la reflexión:

Decir yo soy mi cuerpo, significa antes que todo: yo no estoy en condiciones de definir algún tipo de relación que uniría estos dos términos, yo, por un lado, mi cuerpo por el otro [...]. Yo soy mi cuerpo es, en realidad, una afirmación-centro, una afirmación-eje que no puede ser aclarada más que parcialmente según las perspectivas que puedo adoptar sucesivamente, pero sin que ninguna de ellas pueda ser admitida definitivamente. Es a lo que me refería cuando hablé del misterio de la encarnación en un sentido que no tiene absolutamente nada de teológico⁶⁹².

Debido a que la fórmula “yo soy mi cuerpo” es una afirmación-eje, Marcel prefiere hablar de *cuerpo-sujeto*. El cuerpo-sujeto expresa la necesidad, por un lado, de no tratar al cuerpo como un objeto que entraría dentro de la categoría del tener y, por el otro lado, de no caer en materialismos al hablar solamente de corporalidad⁶⁹³. Además de esto, con esta expresión, Marcel quiere poner de relieve la importancia y prioridad que tiene el cuerpo para uno mismo: cuerpo-sujeto quiere decir que ese cuerpo es *mío*, porque continuamente lo estoy sintiendo. Ahora

691 “Si je pense mon corps comme instrument, j’attribue par-là à l’âme dont il serait l’outil les virtualités même dont cet instrument assurerait l’actualisation ; c’est encore trop peu dire : je convertis l’âme en corps et m’engage par-là dans une régression sans terme”; JM, 239. Marcel utiliza, en ocasiones, indistintamente el término *yo* y el término *alma* a la hora de diferenciarlos del cuerpo.

692 PI, 185.

693 “Guardémonos de otra parte de interpretar la afirmación: yo soy mi cuerpo en un sentido materialista. El materialismo en tanto que tal no tiene nada que ver aquí. La afirmación no se justifica sino en tanto que ese cuerpo es, me atrevo a decir, desobjetivado. [...] Iba incluso hasta introducir la idea de lo que llamaría el cuerpo-sujeto, es decir el cuerpo en tanto que él escapa a las manipulaciones, sean reales, sean incluso ideales a las cuales puede y debe dar lugar para el científico”; PI, 68-69.

bien, por el hecho de que el cuerpo es uno entre los otros, Marcel habla también de cuerpo-objeto⁶⁹⁴.

El cuerpo-sujeto recalca la condición del cuerpo como *mío*, mientras que el cuerpo-objeto es la abolición de esa condición y el paso de “mi cuerpo” a “el cuerpo”⁶⁹⁵. Esta distinción es equivalente a la del *yo* y el *cuerpo*. Además, el cuerpo-sujeto remplace el concepto de *alma* con base en la idea de *Leib y Körper* en alemán⁶⁹⁶: dos maneras diferentes de tratar la misma realidad; por eso, Marcel insiste en que el hombre es una unidad y que esta división es solo intelectual⁶⁹⁷.

La diferenciación entre el cuerpo-sujeto y el cuerpo-objeto tiene consecuencias para la definición de lo objetivo y su relación con la existencia, lo que determina categóricamente el método filosófico de Marcel, pues está en cuestión la posibilidad de conocimiento y el ámbito de conocimiento de la filosofía. Según la distinción hecha, hay dos ámbitos en los que el cuerpo, que es el *existente-tipo*, muestra la existencia: el que corresponde al cuerpo-objeto (lo otro como objeto) y el del cuerpo-sujeto (lo otro como presencia); de esta manera, hay una primacía de lo *existencial* sobre lo *ideal*⁶⁹⁸. Una consecuencia radical que se desprende de esto en el pensamiento de Marcel es el desligamiento de la existencia del objeto:

En la medida en que definamos la objetividad por la universalidad de ciertos caracteres susceptibles de ser reconocidos por cualquier espíritu de buena fe, tendemos a disociarla lo más posible de la existencia o aun a *minimizarla*. No puede pretenderse cortar absolutamente las raíces que enlazan la objetividad con la base puramente sentida en que se constituye. La ciencia minimiza su objeto; tiende cada vez más a reducirlo a un conjunto de disposiciones formales que versen sobre puros símbolos a los cuales no es posible restituir un contenido sino con la condición de volver a retomar contacto con una experiencia que,

694 Cfr. URABAYEN, J., *El pensamiento...*, 48-49.

695 Cfr. TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*. Tome I, 173-174.

696 Cfr. RMM, 386.

697 Para Paul Ricoeur esto es prueba del dualismo que hay en el pensamiento de Marcel. Cfr. EAGM, 172.

698 Cfr. RI, 33.

como tal, se sustrae a las condiciones mismas de inteligibilidad que la ciencia considera son las únicas válidas⁶⁹⁹.

Lo que pretendió Marcel no es desconocer la objetividad basada en la formalidad del *cogito*, sino precisar que la noción de existencia es más amplia a esta objetividad. La formalidad de la objetividad queda vacía si se desliga de la inmediatez de la existencia y de la condición de *encarnado* del hombre. A la vez, la existencia quedaría reducida al *cogito* de nuevo pues se desconocería el carácter inabarcable del hombre. Por eso, lo existente es aquello que tiene las mismas características de mi cuerpo, pero no solo mi cuerpo-objeto, sino también de mi cuerpo-sujeto. Por lo tanto, el cuerpo-sujeto abre la filosofía al ámbito de lo personal, de lo *mío*, de la participación, y, con ello, a todas las problemáticas que surgen en la relación del hombre con lo otro, esa relación que corresponde al ámbito existencial.

De la existencia al ser

El hombre tiene la posibilidad de establecer dos tipos de relaciones con el mundo: a través de la comprensión de la sensación como una traducción en la que se sitúa en medio de objetos, y a través de la sensación como participación, en la que se sitúa en medio de presencias. Como ya se ha mencionado, la comprensión de la sensación como una traducción o un mensaje se basa en el engaño de una supuesta transmutación del existente que no se da, ni siquiera en el caso de los perfumes y los olores. El *yo* tiende a objetivar aquello que lo rodea; por eso surge la tendencia a comprender la sensación como una traducción⁷⁰⁰. Pero este no es sino uno de los caminos para la comprensión de todo lo que existe, no el único; cuando se olvida ello sobrevienen no pocos problemas.

699 JM, 273.

700 Esa tendencia se produce porque se suele enfatizar la lejanía ontológica que hay entre lo existente y el existente concreto. En la manera de expresarse de Marcel, sería acentuar la lejanía que hay entre lo que me circunda y yo, de tal manera que me encuentro desligado existencialmente de todo y, por lo mismo, aislado. Los otros son un *él* y lo existente un *objeto* que no tiene ningún tipo de incidencia profunda en mi propia vida.

Para Marcel, el principal de ellos es que el cuerpo se volvería un instrumento a través del cual se enviarían y recibirían los mensajes de los objetos hacia el sujeto y viceversa. El cuerpo sería el medio del que me sirvo para entrar en comunicación con los objetos, algo que va en contra de la condición de *encarnación*. Por el contrario, teniendo como base esta condición y la comprensión de la sensación como *mediadora absoluta*, se reconoce la participación en la existencia⁷⁰¹. De esta manera, el existente concreto se sitúa entre presencias y no entre objetos. La relación, entonces, deja el primado a la existencia, sin que la misma sea determinada por el *cogito*.

La participación puede entenderse de varias formas: como *tomar parte de*, verbigracia en el caso de un pedazo de torta; como participación en una ceremonia, que sería *hacer parte de*, por ejemplo, contarse en el número de invitados; o simplemente orar en comunión por otra persona, que sería *estar con*, que carece de dato objetivo⁷⁰². En el caso que nos ocupa, la participación es tomada en sentido de *hacer parte de*, más concretamente, de todo cuanto existe⁷⁰³... esto es anterior a la reflexión. Así, la participación está antes de la idea⁷⁰⁴.

El hombre se halla, entonces, en medio de existencias que son tomadas en su *unidad*. Esta es la principal característica de esta esfera de

701 Cfr. JM, 251. "Il s'agit d'une participation *concrète* et non de la projection *abstraite*, dans un ciel intelligible, d'une série d'interrelations"; DE CORTE, Marcel, *La philosophie de Gabriel Marcel*, 10.

702 Cfr. MEI, 130-131.

703 Cfr. MEI, 190-191. El tema de la participación estuvo muy presente en las reflexiones de Gabriel Marcel. No obstante, en sus últimas obras expresó su inconformismo con el término *participación* por la carga espacial que conlleva, lo que puede conducir a malentendidos como entenderlo desde un punto de vista objetivo. Cfr. MEI, 128. Por eso, considera que el término es ambiguo y llega a proponer en su lugar el de *permeabilidad*. Cfr. RI, 224. Sin embargo, la palabra *permeabilidad* parece referirse más a la *disponibilidad*, que es la característica principal de la *participación*; posiblemente por ello Marcel no abandonó nunca la palabra *participación*. Por ella se entiende en este trabajo investigativo "une structure ontologique dont Gabriel Marcel essaie de nous faire prendre conscience tout au long de son œuvre, à travers les notions d'intersubjectivité, de communion, de présence, d'immédiate, d'être-en-situation, d'être-au-monde, de mystère, etc. Chacun de ses termes met l'accent sur un aspect de cette structure qui est celle même de notre être, non isolable de notre être-au-monde et de l'Être transcendant"; PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique...*, 388.

704 Cfr. TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*. Tome I, 127-128.

comprensión. Lo existente no es tomado como objeto de descomposición, sino como presente⁷⁰⁵. Esa presencia es recibida e interpretada por la sensación, la cual permite saber que se está participando de la existencia. De esta manera hay una afectación de la cosa en el ser de quien la contempla y experimenta⁷⁰⁶. Pero hay que advertir que esa presencia es sentida antes que representada, pues de ser representada se introduciría de nuevo la dualidad de sujeto y objeto⁷⁰⁷.

Marcel considera que en el tratamiento de lo existente como un objeto hay una negación de la participación debido a la posición de espectador de quien conoce. La posición de espectador es la propia de la objetivación, pues no hay que implicarse ni en la pregunta ni en la respuesta, sino que hay una abstracción de sí; por eso es propio de la ciencia que el investigador tome esta posición frente a lo que se estudia⁷⁰⁸. No puede haber interferencia de quien conoce en lo que conoce, sino serían tildados los resultados de las investigaciones de *subjetivos*, lo que equivale a decir *no-universales*. Por eso, la conciencia debe abstraerse de su condición de encarnado y pensar lo existente desde unos criterios ya preestablecidos que coinciden con una técnica, aislándose tanto del proceso como del resultado de la investigación. De esta forma se busca la universalidad y la validez del conocimiento; es el primado del *cogito*.

Por el contrario, cuando la existencia ha sido revalorada en su prioridad, es decir, sin anteponer la formalidad del *cogito*, se establece una relación diádica o de participación entre el existente concreto y todo lo que existe⁷⁰⁹: de esta manera, *existir es co-existir*⁷¹⁰. Esto no niega que en la relación de objetivación de la existencia haya un *co-existir*, aunque,

705 Cfr. JM, 292-293. 306.

706 “Ce qui, par contre, sera délibérément laissé de côté, ce sera le mode suivant lequel l’objet est *présent* à celui qui le considère, ou, ce qui revient au même, la mystérieuse puissance d’affirmation de soi grâce à laquelle il se dresse devant un spectateur ; ce sera, plus profondément encore, la question de savoir comment il se peut faire que cet objet ne soit pas seulement un spectacle rationnellement articulé, mais possède aussi le pouvoir d’affecter de mille façons l’être même de celui qui le contemple et le subit”; JM, 310.

707 Cfr. JM 321.

708 Cfr. EAI, 22-23.

709 Cfr. JM, 155.

710 Cfr. PI, 162.

debido a la primacía del *cogito*, se pueda, incluso, dudar de la misma existencia, algo absurdo dentro del planteamiento de Marcel. El proceder científico, por ejemplo, no niega la existencia, sino que se apoya en ella para estudiar los diferentes existentes; por eso la cuestión metafísica está en la base del proceder cognoscitivo. El punto sobre el que se hace énfasis en la participación es en la afectación de la existencia. En efecto, esta se descubre en la medida en que el existente concreto se relaciona dinámicamente con lo otro existente, relación que comporta implicación e influencia.

La participación, desde este punto de vista, tiene varias dimensiones, la primera de ella existencial: el hombre se descubre como *ser abierto*; la segunda es cognoscitiva: la nueva esfera de comprensión del entorno amerita una manera distinta de aprehensión. Fundamentar unívocamente la relación entre el existente concreto y el mundo de manera objetiva es un error que olvida o ignora la interacción entre el *yo* y *lo otro* que se da como unidad; el hombre no existe como espectador, sino como participante. Está abierto al encanto de un paisaje, a la ternura o ferocidad de un animal y a la compañía de los otros que lo rodean, especialmente del ser amado.

El pensamiento objetivo, por lo mismo, es solo una manera de acercarse a las cosas y a los otros. Por ejemplo, un científico estudia en un paisaje sus compuestos, en los animales sus órganos y en los otros su cuerpo o comportamiento. Lo propio allí es la descomposición y la abstracción. No sucede igual con la participación, donde se busca es la unidad y la implicación como ser encarnado. Este es el mundo propio del arte y la música, ámbitos a los que fue especialmente sensible Gabriel Marcel.

Así pues, la participación, que pone al existente concreto en medio de presencias, necesita de una mirada y un acercamiento distinto al del pensamiento objetivista. Esta necesidad hizo que Marcel buscara superar esta gno-seología para averiguar la manera de comprender mejor las cuestiones que escapan a tal dominio. A causa de ello estableció la distinción entre *reflexión primera* y *reflexión segunda*.

Reflexión primera

La reflexión primera es la que actúa objetivando lo existente. En ella se establece una relación sujeto–objeto en la que el sujeto cumple una posición de espectador frente al objeto: aquello ante lo que está situado el hombre no tiene ningún tipo de implicación en él, y por eso hay una lejanía substancial. Esta lejanía permite que las preguntas que se plantean sean *problemas*. Marcel lo define así: “Un problema es algo con lo que me enfrento, algo que encuentro completamente ante mí, que por lo mismo puedo cercar y reducir”⁷¹¹. Por esta misma característica del problema, la función de la reflexión primera es descomponer y describir el objeto.

Para realizar el ejercicio de descomposición y descripción del objeto se utiliza la técnica que tiene el poder de manipular las cosas⁷¹². Marcel define la técnica así: “Por técnica entendería, de modo general, toda disciplina que tiende a asegurar al hombre el dominio de un objeto determinado”⁷¹³. La técnica puede ser aplicada por cualquier sujeto, consiguiendo, por medio de ella, los mismos resultados. De esa manera, la reflexión primera da al conocimiento un carácter universal, el cual busca verdades particulares válidas para todo aquel que las compruebe a través de la técnica.

Marcel entiende que la reflexión primera se encarga de verdades particulares porque su interés es lo particular. El pensamiento se centra sobre una parte específica del objeto para alcanzar resultados a través de procesos experimentales:

Lo propio de una verdad particular, de cualquier orden que sea, consiste no solo en ser estrictamente formulable, sino también tender a confundirse con el enunciado en el cual ella se resume, o al menos en no oponer ninguna resistencia a esa identificación. En tanto que tomada en sí misma, es decir, independiente de la indagación previa cuya culminación es su revelación, tiende a aparecer como independiente del sujeto que la proclama⁷¹⁴.

711 EAI, 146.

712 *Cfr.* PI, 109.

713 EAI, 22.

714 HV, 184.

La tendencia a que la verdad se identifique con el enunciado es el error del idealismo que antepone la idea de lo existente a lo existente. Por ello, todo aquello que escape a esa identificación es rechazado y segregado. Habiendo estado bajo la influencia de León Brunschvicg en sus primeros años de estudio de filosofía, Marcel compartía la idea que la verdad estaba ligada a la verificación en todo conocimiento⁷¹⁵. La manera de determinar la veracidad de este es a través de la *verificación* y esta se consigue por medio de la técnica.

En un principio Marcel identificaba no solo la verdad particular con la verificación, sino la *verdad en sí* con la verificación⁷¹⁶. Razón de ello es que todo aquello que escapaba a este procedimiento cognoscitivo era *inverificable*:

En efecto, hemos visto que la verdad implica la verificación posible y, por otra parte, que debe reconocerse no-verificable lo que está fuera del espacio y del tiempo (es decir, lo que no puede pensarse como existente). De lo que existe no podemos dejar de pensar una verdad, pero, recíprocamente, hablar de verdad en lo que está fuera de la existencia, es contradecirse en términos⁷¹⁷.

No obstante, la idea de veracidad del conocimiento la situó, después, en la reflexión primera, más no en todo el conocimiento. El término *inverificable*, posteriormente, lo rechazó al abrir el horizonte del conocimiento a la reflexión segunda⁷¹⁸. Con ello, no desconoce la posibilidad y necesidad de la verificación, sino que sitúa la existencia y la participación en su lugar propio.

Reflexión segunda

Lo propio de la reflexión segunda es basarse en la participación de la existencia, no en la relación sujeto-objeto. Su interés se centra en la comprensión de las cosas como presencias y en su incidencia en el propio

715 Cfr. DH, 43.

716 Cfr. JM, 29.

717 JM, 30.

718 Cfr. PI, 187.

existir: para ello es necesario comenzar por darle a la existencia la primacía que le es propia. Esta es una vía que conduce a Marcel hacia el planteamiento del *misterio del ser*, como una manera de resistir a la invitación a la muerte y al desespero que surge con la reflexión primera⁷¹⁹.

La necesidad de sobrepasar la reflexión primera proviene de una razón gnoseológica y de otra existencial. La primera consiste en hacer ver el autoengaño y la mentira en la que se cae cuando la ciencia pretende convertirse en metafísica: al querer reducir la totalidad de ser a su campo de acción se desconoce el *engagement* fundamental que nutre el conocimiento; si esto pasa, el conocimiento deviene contradictorio⁷²⁰. La segunda consiste en mostrar que la objetivación a la que el hombre está expuesto puede terminar por hacer que este, existencialmente, se identifique con un objeto o un sujeto abstracto⁷²¹.

Por la razón existencial, la reflexión segunda es planteada como una forma de resistencia y contrapeso a las consecuencias existenciales que se despliegan de la objetivación del hombre. La principal de ellas es el suicidio, al que se llega después de un proceso de deshumanización, que empieza por interpretar a todo y todos como objetos y relacionarse con ellos desde la relación sujeto-objeto⁷²². Cuando esto sucede, el ser humano cae en un vacío existencial que lo conduce hacia la desesperación. Por esta razón, para Marcel, la reflexión primera puede llevar al hombre existencialmente hacia la muerte⁷²³. La forma que él avizó para hacerle frente a esta problemática fue la denuncia del olvido del ser, con el consiguiente retorno al *misterio ontológico*, en tanto que aquello hace que el hombre no sea un objeto, sino que se reconozca y sea reconocido como *ser*⁷²⁴.

719 Esta idea se desarrolla en el apartado *Dialéctica ser-muerte*.

720 Cfr. PRINI, P., *Gabriel Marcel*, 46.

721 Esta idea se desarrolla en el apartado *La muerte como vía de desesperación*.

722 Esta idea se desarrolla en el apartado *Suicidio*.

723 Esta idea se profundiza en los apartados: *Dialéctica ser-muerte* y *La vida de cara a la muerte: suicidio o sacrificio*.

724 En este apartado se evidenciará la dependencia que tiene la reflexión segunda de la cuestión del ser. La ontología propiamente dicha es abordada en el apartado *La pregunta por el ser*.

Según Marcel, se puede evidenciar un olvido del ser cuando el hombre es valorado según sus funciones⁷²⁵, cuando es tratado como un número⁷²⁶ y cuando el otro se convierte en un *él* o en un *objeto* manipulable⁷²⁷. En estos casos, la dignidad humana misma es minusvalorada⁷²⁸ y, en consecuencia, surge la desolación y la decepción: para Marcel, hay allí una alienación del hombre, pues se pierde el peso ontológico de la existencia⁷²⁹. Esto se entiende como un empobrecimiento de la vida interior, pues la lejanía y la abstracción de sí, que son características de la reflexión primera, terminan por dejar al hombre solo y aislado⁷³⁰. Frente a esto, la reflexión segunda busca restablecer esa *unidad* que se ha perdido: tanto la unidad del existente concreto con su ser, como su unidad con todo lo que le rodea y de lo cual es partícipe⁷³¹.

La unidad es, por tanto, la característica principal de las cuestiones que se plantean en la reflexión segunda: esta es la razón por la cual se llaman *misterio*⁷³². La diferencia radical entre el tipo de cuestiones de la reflexión segunda y de la reflexión primera consiste en que lo característico del *problema* es la *lejanía*, mientras lo propio del *misterio* es la *unidad*. La oposición entre el *en mí* y el *delante de mí*, propia del *problema*, pierde significado en el ámbito de la reflexión segunda⁷³³. El misterio, entonces, engloba todos los asuntos en los que está inmerso quien pregunta. Así por ejemplo, están las cuestiones del amor, la libertad, la esperanza, la muerte y el ser⁷³⁴.

725 Cfr. PA, 46-47; MEII, 41-43.

726 Cfr. PI, 182; EVE, 95.

727 Marcel lo expone como técnicas de envejecimiento. Cfr. HCH, 33-58.

728 Cfr. DH, 204.

729 Cfr. DH, 211.

730 Cfr. EAI, 26.

731 Cfr. MEI, 108.

732 Cfr. "Problema y misterio" en GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 67-96.

733 Cfr. RI, 94.

734 Feliciano Blazquez presentó detalladamente la aparición y concepción del misterio en el pensamiento de Gabriel Marcel en el capítulo "Metodología del misterio" de su libro *La filosofía de Gabriel Marcel*, 157-185.

Marcel usa la palabra *misterio*, no con la connotación de *incognoscible*, sino de *inagotable*⁷³⁵: es inagotable porque así es el hombre, por eso rehúye toda objetivación y toda determinación. Sin embargo, sí está abierto a la comprensión dentro de la libertad humana⁷³⁶. Así pues, esa característica de no determinación ni objetivación absoluta es la que imposibilita un sistema cerrado en el orden del misterio⁷³⁷; por eso el pensamiento de Marcel es asistemático. La filosofía concreta no es una construcción a partir de fórmulas fijas y lógicamente entrelazadas entre sí, sino una profundización en la experiencia en busca del ser⁷³⁸.

De hecho, el ser es una de las razones por las que Marcel llegó al planteamiento del misterio y de la reflexión segunda. Es el misterio por excelencia, porque es la pregunta en la cual el hombre está más íntimamente implicado. No obstante, ¿qué es el ser? Esta pregunta ha sido tratada desde antaño en la filosofía, pero, para Marcel, se ha intentado responder desde la reflexión primera, por lo que se ha entendido como una cuestión especialmente abstracta⁷³⁹.

Desde la perspectiva de la reflexión segunda, esta pregunta deja de ser un problema abstracto para convertirse en un llamado existencial. Aquí, el ser no se trata de un concepto generalísimo con el que todo podría ser designado; menos aún, está pensado como un principio de un

735 “Toute confusion entre le mystère et l’inconnaissable doit être soigneusement évitée : l’inconnaissable n’est en effet qu’une limite du problématique qui ne peut être actualisée sans contradiction. La reconnaissance du mystère est au contraire un acte essentiellement positif de l’esprit, l’acte positif par excellence et en fonction duquel il se peut que toute positivité se définisse rigoureusement”; EAI, 147. Sobre el misterio en la obra dramática: “‘Mystérieux’ en effet ne signifie pas nécessairement vague, obscur. On ne comprendra rien au théâtre de Gabriel Marcel si on ne sépare pas ces deux notions trop souvent dissociées. C’est dans le mystère que les héros marcelliens trouvent enfin cette clarté à laquelle ils aspirent tous. Là ils sont éclairés à la fois sur eux-mêmes et sur leur rapports avec les autres : c’est une illumination et elle se réalise en un seul temps, car la connaissance de soi est indissolublement liée à la connaissance et à la compréhension des autres”; EC, 276.

736 *Cfr.* PI, 20.

737 *Cfr.* RI, 95-96.

738 *Cfr.* RI, 20-21.

739 Esta es una de las razones por las cuales la metafísica marceliana se diferencia de la metafísica clásica.

sistema deductivo como la metafísica clásica. La cuestión no es el ser en general sino *mi* ser: así es como en la existencia, el ser se vuelve una exigencia, la *exigencia ontológica*⁷⁴⁰. El hombre, al preguntarse por el ser, trae implícito la necesidad de ser. Por eso el ser es tomado en Marcel como una *vocación*⁷⁴¹: el hombre existencialmente está dirigido hacia el ser. La cuestión del ser en Marcel adquiere, por lo tanto, un carácter antropológico y existencial⁷⁴².

La filosofía concreta, en este orden de ideas, ayuda al hombre en su *búsqueda del ser* o en su *búsqueda de ser*. Es más, esta cuestión es de tal importancia que la forma de aproximación al ser devela el proceder de la reflexión segunda. Debido al carácter inagotable de la cuestión del ser, Marcel considera que solo se puede llegar a su comprensión parcial por medio de aproximaciones concretas, que permitan evitar el abstraccionismo. La aproximación se hace a través de un descubrimiento progresivo en una profundización de la experiencia, profundización que se denomina *recogimiento*⁷⁴³. Para ello, es esencial tener capacidad de admiración y contemplación.

1. Admiración, contemplación y recogimiento

En ese proceso de búsqueda del ser lo primero que hay que reconocer es la condición de participación, específicamente el hecho de que *soy un ser abierto* al mundo. Esto implica un cambio de actitud⁷⁴⁴, en el

740 Cfr. PA, 50-51; EAI, 155-156; MEIL, 60-62.

741 Cfr. EAI, 219-220.

742 Estas ideas se profundizan en el apartado *La pregunta por el ser*.

743 Cfr. EAI, 165-166. Marcel habla por primera vez de recogimiento relacionándolo con el misterio: “Ce matin je me suis arrêté sur *le recueillement*. Il y a une donnée essentielle et forte peu élaborée, il me semble. Non seulement je suis en mesure d’imposer silence aux voies criardes qui remplissent ordinairement ma conscience –mais ce silence est affecté d’un indice positif. C’est en lui que je puis me ressaisir. Il est en soi un principe de récupération. Je serais tenté de dire que *recueillement* et *mystère* sont corrélatifs. Il n’y pas de *recueillement* en face d’un problème –au contraire le problème me met en quelque sorte dans un état de tension intérieur. Au lieu que le *recueillement* est plutôt détente”; EAI, 141.

744 Para Prini, la reflexión segunda consiste en un cambio de actitud del espíritu, “qui est tout ce que l’on peut penser de plus opposé à la passivité oisive ou à

que se presenta disponibilidad y reconocimiento de todos y todo lo que rodea al *yo*. Este es el prelude necesario para que surja la *admiración*, la cual reemplaza la *observación* de la reflexión primera, reemplazo que es necesario, ya que el carácter de implicación del hombre con lo que conoce no le permite simplemente observar como un espectador. La admiración, por el contrario, está asentada sobre la participación.

Marcel no entiende la admiración como una valoración. El hombre no parte de un juicio de valor para poder admirar lo que le circunda. Por el contrario, la admiración se produce por la experiencia de sentirse *parte de*, y por el reconocimiento del ser. Sin funcionar como la observación, Marcel busca con la admiración la disposición del *sentir* por encima del *mirar* propio del espectador, de ahí que utilice la admiración en constante oposición al hecho de ser espectador⁷⁴⁵ y a la hegemonía de la técnica⁷⁴⁶.

Para este filósofo, “la admiración no es un sentimiento macizo, compacto, que hace pantalla; es una base que da al espíritu el impulso necesario para elevarse de un salto a las cimas de la apreciación más comprensiva. Ella confiere el don de reconocer o de inventar las vías de acceso más sutiles para alcanzar el trasfondo o residuo más individual en cualidad de un alma o una obra”⁷⁴⁷. De esto se sigue que la admiración es un *acto hacia*, por eso mueve interiormente al hombre de la inercia que le produce la reflexión primera.

Marcel acude a la admiración como disposición al reconocimiento de lo otro como participante en la misma existencia; en este sentido, se diferencia de la contemplación, pues si bien es cierto que ambas se pueden presentar como sinónimos, la contemplación es tratada bajo su acepción de considerar atentamente algo o alguien. Si la admiración es apertura e impulso para la reflexión, por medio de la contemplación,

l'acquiescement dogmatique dénoncés par la critique fichtéenne du réalisme. C'est une connaissance qui est une adhésion, un actif engagement dans l'être”; PRINI, P., *Gabriel Marcel*, 50. Marcel dijo que, a través de la reflexión segunda, se toma posición frente a la existencia. *Cfr.* PA, 63.

745 *Cfr.* MEI, 143-144.

746 *Cfr.* EVJ, 104.

747 TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*. Tome I, 195.

Marcel quiere mostrar que en la reflexión segunda no se da la lejanía de la observación-observado, sino que lo contemplado incide ya en quien lo contempla⁷⁴⁸.

La contemplación se puede llevar a cabo en dos direcciones: hacia lo otro o hacia sí mismo. Por la primera opción uno se centra en apreciar la incidencia que tienen las cosas y las personas en la propia existencia, pues se contempla solamente aquello que se le ha hecho presente a uno. Por la segunda opción, la contemplación busca el reconocimiento del ser y la comprensión de sí como un participante en la existencia, lo que posibilita la apertura y la sensibilidad para reconocer el ser en una obra de arte, en la música, en un paisaje y en otra persona.

La contemplación de sí no es ni una abstracción ni un ensimismamiento: no es una abstracción, porque se sitúa sobre la experiencia concreta, y no sobre ideas de la experiencia, con lo cual se sigue manteniendo la primacía de la existencia. Habría abstracción, si la contemplación estuviera regida por una idea abstracta del sujeto o partiera a la profundización de sí con ideas preconcebidas. La contemplación de la que se trata aquí se distingue por ser una profundización en la experiencia marcada por una apertura de interpretación: la característica esencial es tratarse como *unidad* o contemplarse en su *unidad*⁷⁴⁹. La unidad en este caso es una expresión del ser, por eso la finalidad de la contemplación es la búsqueda del ser. La presencia del ser es la que permite también hablar de contemplación, pues “contemplar es recogerse en presencia de algo”⁷⁵⁰.

748 Sobre la diferencia entre admiración y contemplación: “Cependant, chacun des termes comporte des nuances. On retrouve en général le terme *admiration* quand G. Marcel ne veut insister ni sur l’intensité, ni sur la durée de cette activité spirituelle. De plus, les motifs de l’admiration sont immanents à l’être que suscite l’admiration. *L’adoration* et la *contemplation* placent plutôt l’accent sur l’attitude du sujet. *L’adoration* met en relief non seulement l’ouverture à l’autre, mais encore l’acte de souffrir ; elle implique la *contemplation* du sacré quand le sacré est une personne humaine ou divine. C’est pourquoi d’ailleurs l’adoration peut se dégrader en idolâtrie. Le terme *contemplation* est employé dans un sens plus général, même là où l’acte de contempler porte sur une œuvre d’art, un paysage, etc.”; PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique...*, 133.

749 Sobre la unidad ver el apartado *La pregunta por el ser*.

750 MEI, 142.

Cuando se detiene en un acto de contemplación de sí mismo como unidad, el hombre necesita ante todo desprenderse del pensamiento abstracto y objetivante, así no se interpretará de forma desencarnada ni fragmentada, sino que estará atento a la unidad que le subyace. Para ello es necesario trascender los diferentes estados subjetivos, por lo cual Marcel insistió en que el hombre no puede reducirse a sus estados de conciencia⁷⁵¹, sino que hay algo que los trasciende y que se constituye como *ser*.

La contemplación de sí mismo coincide con el recogimiento, en la medida en que este término es utilizado por Marcel con el sentido de *centrarse* en sí mismo. También se puede entender el recogimiento como el acto por el cual el hombre reúne aquello que la reflexión primera había fragmentado⁷⁵², y por ello está orientado al reconocimiento de sí mismo como ser y al reconocimiento de la participación, lo que a su vez conlleva dos niveles: en el ámbito de la existencia y en el ámbito del ser.

En el primer nivel, cuando el hombre se siente y se comprende como existente concreto, inmediatamente se da cuenta de que su existencia es un *co-existir*: este es el conocimiento inmediato que se da con la sensación. El segundo nivel es el que hay que conseguir con el recogimiento: este corresponde al ámbito del ser desde el enfoque existencial, a saber, a la exigencia ontológica. Así, se aprende que desde la existencia hay una exigencia de ser. De hecho, este es el primer paso para reconocer el ser en la existencia de los que están alrededor, reconocimiento que se hace posible en ciertas experiencias que trascienden el mero existir espacio-temporal y que vislumbran el ser en tanto plenitud del existir⁷⁵³.

2. Reflexión e inquietud

Por lo expuesto hasta aquí, la reflexión segunda no puede ser un método riguroso que haga encajar la experiencia de cada uno en su

751 Cfr. EAI, 66-67.

752 Cfr. PA, 63.

753 Por ejemplo, el amor, la esperanza y la fidelidad.

proceder⁷⁵⁴. Como lo ha dicho Marcel, la filosofía, es más una *profundización* que una construcción, y una profundización que se desarrolla por una ruptura en el devenir de la vida:

Esa ruptura es sentida como insólita; ella alerta mi atención [...]; la idea de la pérdida de ese objeto precioso surge, y esta idea no es solamente idea sino inquietud. La reflexión es llamada al rescate. Guardémonos además de caer en los errores de una sicología obsoleta que aísla las facultades unas de las otras. Es bien claro en el ejemplo que escogí [el del reloj⁷⁵⁵] y en todo ejemplo análogo que la reflexión no es otra que la atención misma en tanto se despliega en relación con esta ruptura.⁷⁵⁶

Así pues, la reflexión segunda está llamada a preguntarse por la ruptura que se ha producido. Lo que la distingue de la reflexión primera es la orientación: la unidad⁷⁵⁷. Esta perspectiva le permite problematizar

754 Para algunos intérpretes de Marcel, el método de la reflexión segunda sí es riguroso. Por ejemplo, Parain-Vial: “Cet acte de réflexion seconde est une méthode rigoureuse dont nous avons une conscience relativement claire. Mais elle ne débouche pas sur une évidence, sur une intuition de l'être (un spectacle qui s'érige étalé devant nous), seulement sur ce que Gabriel Marcel appelle 'assurance', 'intuition aveuglée', 'présence' et aussi 'des appels'”; RMM, 283. Sin embargo, si por riguroso se comprende un procedimiento preciso y exacto, esto es imposible en el caso de la reflexión segunda, pues mediante el *reconocimiento* de la participación y del misterio del ser no se aprehenden ideas claras y distintas, “sino una perspectiva desde la que poder mirar toda afirmación hecha *acerca* de esta participación”; GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 90. A lo sumo, la disponibilidad y el recogimiento son disposiciones o requisitos para ejercer esta reflexión segunda, pero siempre serán *acercamientos concretos* que no aseguran necesariamente un mismo resultado, requisito esencial para la rigurosidad. No obstante no se puede ir al otro extremo y decir como Dominic Anton, que “Marcel's continued concern with literature, especially poetry and drama as a kind of secondary reflection, enables him to deal with he is not yet able to express for himself in a philosophical way”; *Self Realization and Intersubjectivity...*, 17. El teatro y la poesía no son un tipo de reflexión segunda, pues esta es estrictamente filosófica y reflexiva, no solamente expositiva. Ellas son, junto a la música, expresiones de las experiencias que permiten emprender la tarea filosófica a través de la reflexión segunda.

755 Marcel habla de la ruptura que se produce cuando se introduce la mano al bolsillo buscando un reloj y no se encuentra.

756 MEI, 92.

757 “La reflexión secundaria usa ciertamente conceptos, y si toda conceptualización fuera inválida, toda su filosofía estaría en peligro. La reflexión secundaria no es distinta por el instrumento del pensamiento que usa, sino por la dirección

la reflexión primera e intentar evidenciar las consecuencias de sus disociaciones puramente formales⁷⁵⁸. Su interrogación tiene como base la relación diádica o de participación, diferente a la relación tríadica de la reflexión primera donde se disocia la conciencia de la vida y se crea un sujeto abstracto. En aquella, la unión entre reflexión y vida es estrecha y fundamental, pues se procede remontándose de la vida al pensamiento para después descender nuevamente a ella para buscar soluciones a esas roturas⁷⁵⁹; hay, por lo tanto, un ordenamiento hacia el buen vivir⁷⁶⁰.

Dada la ruptura, lo que impulsa al hombre a reflexionar es la inquietud: según Marcel, esta “es la disposición que nos permite liberarnos de los muros en que nos encierra la vida cotidiana a través de mil preocupaciones que terminan por recubrir las verdaderas realidades; esta inquietud es un principio de superación, es un camino que debemos escalar para acceder a la verdadera paz”⁷⁶¹. La inquietud no convierte al hombre en verdugo de sí mismo ni le produce un estancamiento en la vida; ella tiende al restablecimiento de la unidad y dispone al hombre para buscar soluciones a lo que ha causado la ruptura. Por eso, la inquietud, en sí misma, es un llamado a la reflexión y a la acción.

Debido a que en la vida nunca se podrá estar totalmente en paz o encontrar la total felicidad, Marcel considera que la inquietud es una característica propia del existir y que, por ello, revela la promesa de un

del pensamiento. La reflexión primaria tiende a materializar sus conceptos y así abstraer de la existencia; la reflexión secundaria, al sumergirse de nuevo en la inmediatez oceánica de la que se extraen sus conceptos, al mismo tiempo restablece la primacía de la existencia”; GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 87.

758 “Sobre esta operación ficticia de desencarnación previa habrá que ejercer lo que yo he llamado la reflexión segunda, si no para anularla, si al menos para problematizarla. Y cuando digo problematizar, quiero decir exactamente poner en duda la validez de esta disociación entre un ego previo y una fijación realizada por medios materiales y que hacen que secundariamente este ego pueda estar presente en el mundo”; FTC, 167.

759 *Cfr.* MEI, 49.

760 Se distingue aquí *ser* de la *vida* de acuerdo con el tipo de rupturas que se producen: aquellas que tienen que ver con la recurrencia en el devenir de actos (verbigracia el reloj que no se encuentra donde siempre ha estado) son rupturas en la vida; aquellas que corresponden al *ser* tienen que ver con la caída por la pendiente hacia la *nada*, en la que se produce angustia, aislamiento, indisponibilidad, sin sentido, etc.

761 HP, 176.

devenir mejor, dando paso a la esperanza⁷⁶²: por ello, el ser humano es un *homo viator*. En este aspecto, Marcel se acerca a san Agustín, pues ambos piensan que el hombre se encuentra en una constante búsqueda de algo o alguien que le brinde estabilidad y paz⁷⁶³. En la obra de Marcel, esta es la prueba de que hay una tensión entre la existencia y el ser⁷⁶⁴: la reflexión segunda se ubica precisamente allí, por eso su orientación es el *ser*.

Marcel reconoce que el motor de la filosofía tiene que ser una inquietud de este tipo y no la angustia, pues la duda que es impulsada por la angustia está encerrada en sí misma y sumida en la ansiedad:

Dije inquietud y no angustia, pues a fin de cuentas creo que personalmente me pronunciaría en contra de las afirmaciones kierkegaardianas: me parece que la angustia es siempre un mal, puesto que se cierra sobre sí misma y al mismo tiempo presenta el riesgo, como vimos, de dar nacimiento a una especie de goce sádico, tengan o no razón los psicoanalistas que ven en ello algo así como la manifestación de la necesidad de autocastigo. En mi opinión, y lo digo sin vacilar, las filosofías de la existencia fundadas sobre la angustia han tenido su momento y es de temer que lleguen a un *impasse*. Si pueden renovarse es, estoy convencido de ello, por una meditación sobre la esperanza y la alegría⁷⁶⁵.

La posición de Marcel frente a la angustia es una muestra de que él nunca se consideró un pensador existencialista en el sentido de

762 Para Marcel, esto es posible cuando la inquietud está diferenciada de la curiosidad: la curiosidad va desde un centro hacia la periferia, mientras que la inquietud va en sentido contrario (el centro no está seguro, además es donde está implicado uno mismo). “Una inquietud es tanto más metafísica cuanto más se refiere a lo que no puede ser separable en mí de mí mismo sin que ese yo se anade. Sin duda es cierto que no hay otro problema metafísico que el ¿qué soy?; pues a este se reducen todos los demás”; HV, 148. La inquietud metafísica no es un estado inmediatamente dado, sino que aparece tras circunstancias fatales: esa inquietud, una vez ha sido formulada, se extiende a todos los seres que pueden tener la misma experiencia que yo.

763 Cfr. DE HIPONA, Agustín, *Las confesiones*, i, 1,1.

764 Cfr. RI, 89.

765 HP, 176-177. Las reflexiones sobre la inquietud en Marcel se profundizan en el apartado *Inquietud*.

Kierkegaard⁷⁶⁶; siempre se opuso a ello, por lo que bautizó a su filosofía como *concreta* o *socrática*⁷⁶⁷. También se puede advertir que para Marcel es necesario trascender la angustia⁷⁶⁸, así evita anquilosarse en el sufrimiento. Se puede, por lo tanto, afirmar que su filosofía busca la trascendencia, partir de una realidad ineludible como el sufrimiento, hasta descubrir el ser que es lo que permite la tranquilidad y la plenitud⁷⁶⁹.

La reflexión segunda busca el ser, no desde una intuición en la que se priorice la visión, sino desde una *apercepción* entendida en sentido amplio, que implique los otros sentidos. Por ejemplo, el escuchar composiciones musicales fue una oportunidad para Marcel de tener un acercamiento al ser⁷⁷⁰, de ahí las alusiones a la música que se encuentran en sus escritos. La reflexión segunda, entonces, organiza y trata de profundizar en las experiencias que proveen los diferentes sentidos que permiten un acceso al ser.

Para llevar a cabo esa profundización, la obra dramática presta un gran servicio, porque permite una mejor comprensión de las experiencias que presentan esa impronta ontológica. La utilización del teatro, como manera de mostrar los acercamientos concretos al ser, revela que “la reflexión viene siempre después de la experiencia. Pero se trata aquí de una experiencia muy particular que se efectúa por el intermedio de seres imaginarios en conflicto”⁷⁷¹. Así pues, la conflictividad es la expresión de las roturas que se dan en la vida de los personajes.

Esas confrontaciones y esas discordias, primero, ofrecen contenido relevante a la reflexión y, segundo, recuerdan que se debe evitar la abstracción que desconecta definitivamente con la situación concreta. Así, las cuestiones no sufren una desnaturalización, es decir, no son sacadas

766 Para profundizar en la relación entre Marcel y Kierkegaard ver ANTON, Dominic, *Self Realization and Intersubjectivity...*, 18-23.

767 Cfr. PI, 184; MEI, 5.

768 Este tema se ampliará en el apartado *Angustia*.

769 Debido a esto, Marcel le atribuye a la búsqueda del ser un estatus soteriológico: “Filosóficamente, solo puede haber salvación en la reflexión”; RI, 77.

770 “La musique apparaît ainsi comme l’expression à la fois sensible et supra-sensible de cette inter-subjectivité que révélait au plan de la réflexion philosophique la découverte du toi et du nous concret”; DH, 74.

771 DH, 87.

del contexto al que pertenecen: la complejidad de la situación. El método concreto consiste, pues, en dramatizar, en imaginar una situación particular en la que pudiera estar implicada cualquier persona⁷⁷² y, a partir de allí, buscar comprender tal situación, intentando restablecer o mantener la relación entre existencia y ser.

3. Búsqueda de la verdad

La verdad se convierte en el valor fundamental por el cual se reconoce la auténtica reflexión segunda. Lo primero que hay que decir es que esta no es subjetiva, pues posee un carácter ineludible de universalidad cuya índole es distinta a la del positivismo⁷⁷³. Esto es posible porque, según Marcel, a través de la propia experiencia hay una vía hacia lo universal concreto. Los resultados de la reflexión segunda tienen, por lo tanto, carácter vinculante para todo hombre, si bien en muchas ocasiones no se podrá llegar a una verdadera comprensión de estas reflexiones sin un referente en la propia experiencia.

Ahora bien, esta verdad tampoco es objetiva, pues el objetivismo, que es la característica epistemológica de la ciencia, busca una verdad particular, mientras que la verdad de la filosofía concreta es inconmensurable con respecto a ellas⁷⁷⁴. Según esto, la verdad de la reflexión segunda se distingue de la verdad particular, propia de la ciencia, porque no es impersonal y porque no se reduce a sus enunciados. Para la filo-

772 Cfr. MEI, 50.

773 La universalidad para Marcel no está dispuesta por la formalidad de un enunciado que está ligado con la verificación. Una de sus mayores críticas a la sociedad positivista consistió en la sobrevaloración de la concepción de lo universal como lo abstracto, reducible a enunciados formales y accesibles a todo ser mecánicamente vinculado. Cfr. HCH, 12. Para él, existe, además, una universalidad en orden al ser y a la comunión desde la perspectiva de la participación. A esta le es característico la profundidad y no la extensión: en lo profundo de cada persona se da la comunión de la participación. Cfr. HCH, 202. Lo universal, entonces, es una verdad que trata a los demás como *seres* y no como *objetos*; una verdad que es alcanzada por un participante en el ser y no por un espectador en la existencia. Cfr. DH, 161-162.

774 Cfr. PI, 16.

sofía concreta, el sujeto juega un papel fundamental, debido a que su ámbito es el de la participación y su finalidad la restitución de la unidad entre existencia y ser⁷⁷⁵. Esta verdad adquiere un carácter ontológico, pues se acerca al ser: aquellas reflexiones que estén más de acuerdo con el ser serán, por lo tanto, las más verdaderas. Esto marca una diferencia radical respecto a la unión de la verdad con la verificación.

Antes de desarrollar la filosofía concreta, Marcel estaba convencido de que la verificación empírica era la garante de la verdad. Desde este marco gnoseológico seguía sus investigaciones sobre lo *inverificable*. Lo inverificable solo era posible, desde los parámetros kantianos de espacio y tiempo y del formalismo racionalista, si se podía concebir un más allá de esas coordenadas. En ese momento, Marcel consideró que el pensamiento cumplía las condiciones de un *inverificable* por razones de hecho⁷⁷⁶: así pues, la existencia y la experiencia se reducían a un sistema que olvidaba la inagotabilidad del existente concreto, las experiencias espirituales y la primacía de la existencia sobre el *cogito*.

Sin embargo, en sus obras posteriores al *Journal Métaphysique*, Marcel se negó a llamar inverificable al misterio o al proceder de la reflexión segunda⁷⁷⁷, debido a que, una vez desligado del sistema idealista, desata la verdad de la verificación para unirla al ser⁷⁷⁸. Ese es el criterio para

775 Esta es la razón por la que Marcel considera que en su teatro hay más elementos para una teoría de la verdad que en sus escritos filosóficos: “Lo que debería desprenderse en el fondo de una lección completa, imparcial y profunda de mi teatro, es la idea de la primacía de la verdad, por un lado, pero hay también la idea de un vínculo secreto y oculto entre la verdad y el amor”; EVJ, 44.

776 Cfr. JM, 30-31.

777 Cfr. PI, 187.

778 “Sí, en el momento en el que se introduce la palabra participación, estamos conducidos a sustituir el término ser por el término verdad. Sin embargo, en este punto hay que evitar todo malentendido. Antes afirmaba a la ligera lo que llamaba la trascendencia del ser con relación a la verdad. Es una manera de expresarme peligrosa e inaceptable. Declararía hoy que el ser y la verdad son idénticos, pero a condición de anotar, como lo hice anteriormente, la inconmensurabilidad de la Verdad por relación a las verdades acpadreas a las que la ciencia nos da acceso, es decir, de reconocer explícitamente que los métodos de verificación por relación a los cuales una verdad se define son aquí inutilizables. La trascendencia del ser es la de la verdad, por relación a esos métodos y a esas verdades parciales”; PI, 17.

juzgar las verdades de la reflexión segunda: el ser no puede ser verificado pues es el misterio por antonomasia; la verdad particular de la ciencia puede ser tratada como una posesión, por eso está unida al *tener*, mientras que la verdad que busca la reflexión segunda es del orden del *ser*.

Al no poder ser tratada esta verdad como un tener, es imposible que ella pueda reducirse o agotarse en los enunciados que la expresan. He aquí otra justificación de por qué Marcel se negó a hablar de un sistema en donde unas proposiciones fijas se unieran con otras formando una estructura lógicamente interconectada entre sí. Por esta misma imposibilidad, el proceder de la reflexión segunda se da por acercamientos concretos, lo que permite que la experiencia del sujeto esté siempre presente y las cuestiones no sean sacadas de su situación.

La verdad, no obstante, tiene necesidad de los conceptos y de los enunciados, ya que todo pensamiento lleva consigo una abstracción⁷⁷⁹; de lo que se trata aquí es de evitar su despersonalización. Por eso, en las conclusiones parciales o avances de la reflexión segunda siempre hay necesidad de una comprensión existencial: cuanto más las expresiones de la reflexión segunda se acerquen al ser más se reconocerán en la propia existencia. Entonces, su reconocimiento no se da por la lógica ni por la despersonalización del enunciado, sino, al contrario, por una suerte de *simpatía* entre experiencias⁷⁸⁰, en la cual se busca una especie de *validez existencial*⁷⁸¹: así, la validez se constituye por orden a lo existencial y no al *cogito*.

779 Cfr. JM, 51.

780 Marcel utiliza esta palabra para hablar de la relación entre el *yo* y el *cuerpo* como ejemplo de la relación del *yo* con todo lo que comparte el mismo estatuto ontológico del cuerpo, es decir, otros cuerpos o cosas (Cfr. JM, 265-266); sin embargo, aquí no se trata de este tema, sino de la simpatía en el sentido de *analogía entre sentires*.

781 Pierre Colin intentó expresar la misma idea, pero con el concepto de *verificación*. Cfr. COLIN, P., *Gabriel Marcel philosophie de l'espérance*, 104-106. Sin embargo, el término *verificación* puede dar lugar a malentendidos, ya que está ligado a la técnica; la *validez*, por el contrario, lo está a una situación concreta.

Este es un nuevo orden, por oposición al orden de la validez empírica y la lógica de la ciencia⁷⁸². Para llegar a ello, es necesario realizar una analogía entre la experiencia del otro y la propia, descifrando los sentidos de la situación particular. Para Marcel, este acto de *descifrar* es propio de la reflexión segunda. Él lo explica acudiendo a ejemplos como el del músico:

Mantengamos esta palabra en la memoria: el descifrar musical nos ofrece aquí un término de comparación todavía mejor. He aquí una partitura, hay en ella unos signos cuyo valor es rigurosamente definido por quien conoce el sistema común de anotación musical; esta lectura corresponde a eso que llamo el pensamiento en general. Para el músico se tratará, sea o no el intérprete, de entender esos signos, de descubrir el sentido musical de eso que es a primera vista un criptograma, es decir, de proceder a una verdadera creación a la cual él está expresamente invitado o llamado por la existencia misma de la partitura. Recreación mucho más que creación. Me deberán observar: esto es la vez verdadero y falso. Para el compositor que posee una conciencia perfectamente distinta no solo de lo que ha querido, sino de lo que ha oído, se trata tanto de recreación como de reproducción. Pero el lector o el intérprete por definición desprovisto de este conocimiento previo, no puede confiar más que en sí mismo, en su poder de propia intuición. Deberá darse, abrirse a ese misterio del que tiene por delante solo un delgado rastro sensible y objetivo. Esta interpretación creadora a la cual tienden es una participación efectiva en la inspiración misma del compositor.⁷⁸³

Esto permite entender que los sentidos y valores que se buscan con la reflexión segunda no se corresponden con el saber general, sino que le corresponde hacer un análisis más profundo, basándose en su exigencia ontológica y en la búsqueda del sentido de la participación. La reflexión segunda, entonces, se encarga de descifrar las implicaciones metafísicas de las preposiciones y enunciados de la reflexión primera y las expresiones del ser que se dan, especialmente, en la música, en una obra

782 Marcel considera que el orden del ser es contrario al orden de lo válido científicamente. *Cfr.* PI, 19.

783 PI, 18.

artística o en el contacto con el otro: a través de esta acción se va conociendo también el propio ser. Por eso, desde esta perspectiva, la verdad y el ser se identifican⁷⁸⁴, y la verdad, por lo tanto, adquiere valor, “por eso se puede amar, sufrir o morir por ella”⁷⁸⁵.

Lo que permite que la verdad se vuelva un reto es el valor, que es una manifestación del ser en tanto califica aquellas experiencias y hechos donde se le evidencia⁷⁸⁶. Marcel concibe la verdad como *valor*, especialmente en el sentido que ella es un desafío para el hombre⁷⁸⁷. Este reto tiene dos causas: la exigencia ontológica y la necesidad de distinguir la verdad del deseo personal. En referencia a la segunda causa, Marcel acuña el término *espíritu de verdad*⁷⁸⁸ como afloramiento del impulso a la verdad, por un lado, y de la verdad misma, por otro lado, con respecto a los deseos propios. Esto quiere decir que hay una orientación ontológica hacia la verdad, lo cual es justificado desde la exigencia ontológica en tanto que la verdad está unida al ser⁷⁸⁹. Esta ordenación prevalece por encima de los deseos; así, el *espíritu de verdad* es trascendente a ellos⁷⁹⁰.

Marcel diferencia el espíritu de verdad de los deseos a propósito de las verdades mortificantes: se preocupa y se pregunta por este tipo de verdades, como la de la madre que se niega a reconocer que su hijo está loco para no internarlo en una clínica mental. Su interés le proviene de

784 Cfr. PI, 17.

785 PI, 123-124.

786 Marcel trata la verdad, el bien y lo bello como valores universales porque son manifestaciones o conducen hacia el ser. Esto no contradice su crítica a la filosofía de los valores, que se ha desligado de la idea de ser, traicionando a la conciencia y dejando desprovisto de peso ontológico la vida. Los valores no pueden ser determinados por una elección subjetiva ni tampoco identificados como objetividades; en medio de estos dos caminos está la participación en el ser. Solo desde la participación, los valores adquieren su verdadera finalidad, que no es otra sino el cumplimiento de la exigencia ontológica. Cfr. PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique...*, 541-548.559.

787 Cfr. MEI, 69.

788 El término *espíritu de verdad* lo usa también Marcel como oposición al concepto de *verdad en general* que intenta recoger en sí todas las verdades particulares de la ciencia. Cfr. HV, 185. No obstante, no desarrolla en profundidad el carácter universal del *espíritu de verdad*, su relación directa con la universalidad del ser y la participación en el mismo.

789 Cfr. PI, 17.

790 Cfr. HV, 186.

la dificultad que reside en estas verdades para poderlas amar⁷⁹¹. En estos casos, el hombre tiende a representarse una ficción, ignorando la verdad. No obstante, aún allí se puede llegar a la conciencia de error, precisamente por el espíritu de verdad que distingue los deseos de la realidad.

Aunque la verdad mortificante parece arreciar el dolor en el presente, hay una esperanza de trascendencia a esa situación:

A la luz de la verdad, en presencia de la verdad, todo parece estar bien, a pesar de lo oscuro que pueda parecer, como si esta verdad tuviera en ella misma un poder de estimulación, como si fuera susceptible de purificarme, a la manera de un viento de mar o de un soplo de oxígeno que se respira en los bosques⁷⁹².

La verdad tiene ese carácter liberador, en este caso, de la negación y el despliegue de pensamientos y emociones que estancan a la persona en ese estado; la verdad finalmente conduce a la armonía⁷⁹³.

Recapitulación e implicaciones del método filosófico en la reflexión sobre la muerte

No se presentan aquí todas las implicaciones que tiene el método filosófico de Marcel en una investigación sobre la muerte. Ese será el tema de los siguientes capítulos. Aquí se intenta únicamente poner de manifiesto los puntos principales del método filosófico de Marcel y la dependencia que de ellos tienen los próximos capítulos.

La filosofía concreta de Marcel tiene la doble característica de buscar restablecer la primacía de la existencia sobre el *cogito* cartesiano, a la vez de intentar reconocer y basarse en la condición de participante del hombre. La primera característica funda la perspectiva existencial

791 Cfr. MEI, 80-81.

792 Cfr. MEI, 81-82.

793 “Cuando introducimos el concepto de verdad, sea cual fuere su definición, nos referimos a algo que presenta consistencia y estabilidad absolutas. Vivir conforme a la verdad significa en todo caso ponerse uno mismo en armonía, no solo consigo mismo (lo cual quizás solo significaría una coherencia formal), sino en armonía con un imperativo que debe expresarse en nosotros y que no debe ser ahogado”; EVJ, 66.

de Marcel: la reflexión se centra en la experiencia del existente concreto; no se parte, pues, de un concepto regulador de la existencia, sino de la riqueza de las vivencias del hombre.

Marcel se centra en la inmediatez de la sensación para reconocer el carácter participante de la persona: por medio de la sensación, el hombre descubre que no es solo un espectador y que *lo otro* puede ser entendido como un *objeto* o como *una presencia*: lo que diferencia a uno del otro es la *unidad* con la que se presenta a la conciencia y la *incidencia* que tiene en la propia vida. Por este motivo, Marcel considera que *la reflexión primera* se encarga del estudio de los objetos: sus preguntas son *problemas* que se apoyan en la *observación* y buscan una verdad particular que pueda ser verificada empíricamente. Por su parte, *la reflexión segunda*, estudia las *presencias* que son la manifestación del *ser*, y sus preguntas son *misterios* que se basan en la *admiración* y el *reco-gimiento*. La verdad que se busca es intersubjetiva, se reconoce por la simpatía entre experiencias y tiene una validez existencial. Así pues, el método de la filosofía concreta marceliana consiste en la distinción entre reflexión primera y reflexión segunda.

A partir de la comprensión de este método se pueden entender los principales presupuestos sobre los cuales están fundamentadas las reflexiones de Marcel sobre la muerte: primero, al partir de la existencia en oposición al *cogito* cartesiano, queda explicado el enfoque existencial de su pensamiento. Tales reflexiones son, pues, existenciales, porque no parten de un concepto de la muerte sino de la experiencia del existente concreto. Por esta razón no se puede esperar una teoría sobre la muerte que se construya desde una lógica deductiva, sino, un cúmulo de reflexiones que resultan de la profundización de la experiencia de aquel que ha visto la muerte de cerca, porque sus seres amados han fallecido o porque ha sentido su muerte próxima e inminente.

Segundo, sin estas distinciones gnoseológicas, sería imposible entender los capítulos siguientes, porque Marcel construye sus reflexiones sobre la muerte desde la reflexión segunda. Empezando por el capítulo *La muerte y la ontología*, el estudio del ser desde la reflexión segunda

generó una ontología que difiere de la metafísica clásica porque la cuestión del ser no es tratada como un problema, sino como un misterio. Aparte de ello, la finalidad de la reflexión segunda, como se expuso, es el reconocimiento del ser en la existencia: desde este punto de vista, la muerte se establece como contraria al ser, no comprendida únicamente como el hecho de la muerte biológica sino también como la muerte existencial, a saber, como la imposibilidad del reconocimiento del ser en la existencia. Entonces, allí donde hay ser no hay muerte y donde hay muerte no hay ser. Esta oposición entre ser y muerte está mediada por la aplicación de la reflexión primera o de la reflexión segunda: a esto es lo que se le llama *dialéctica ser-muerte*.

Pasando al capítulo *La vida de cara a la muerte: suicidio o sacrificio*, las distinciones gnoseológicas que se han hecho son determinantes para la comprensión de la vida como un suicidio o como un sacrificio cuando la muerte se convierte en una amenaza constante e inminente. La reflexión primera puede llevar a vivir un suicidio espiritual que conduce al suicidio físico; la reflexión segunda, por el contrario, puede llevar a vivir el sacrificio, entendido este como una consagración y don constante de sí.

Finalmente, la exposición del método filosófico de Marcel es esencial para el capítulo *La muerte del ser amado: intersubjetividad*, porque la distinción entre objetividad y existencia permite la comprensión de la noción de *presencia en la ausencia*, desde la cual se desarrollan las reflexiones sobre la muerte del amado. Este capítulo se centra en discutir si hay presencia del ser amado aún después de su desaparición con la muerte, asunto que desemboca en el tema de la inmortalidad, para el cual será esencial tener en cuenta las reflexiones de Marcel sobre el cuerpo y, una vez más, la distinción entre reflexión primera y reflexión segunda, porque la concepción de este tema cambia sustancialmente de acuerdo con la reflexión con la que se le estudie.

Como es notorio, el desconocimiento del método filosófico supone el desconocimiento de la herramienta con la cual están construidas todas las investigaciones de Marcel, especialmente aquellas sobre la muerte.

He aquí la pertinencia y la importancia de dedicar un apartado a la exposición de la filosofía concreta de Marcel en el marco de una investigación sobre la muerte. Esto, además, permite que, como se había dicho, no haya necesidad de aclarar términos referentes al método filosófico en los siguientes capítulos, sino que se den por comprendidos, evitando la distracción del tema principal que se esté desarrollando.

CAPÍTULO V

La muerte y la ontología

— *Death and ontology*

Como se ha advertido anteriormente, la relación entre la muerte y el ser es central en el pensamiento de Gabriel Marcel porque permite sustentar la transversalidad de la muerte en su obra, objetivo fundamental de este trabajo. No obstante, dicha relación no fue diáfana sino hasta el desarrollo de la gnoseología que se acaba de exponer, pues es por el método filosófico de Marcel que sus experiencias adquieren una explicación filosófica que permite luchar contra la muerte. Marcel, en efecto, vivió una tensión entre su experiencia, que le evitaba caer en la desesperación, y los presupuestos gnoseológicos sobre los cuales pensaba la muerte: por un lado, estaba la vivencia de una comunión que desafiaba la ausencia que parece imponerse con la muerte y, por el otro, cierta filosofía que acaba la reflexión en el hecho objetivo del cadáver.

Este dilema se empieza a resolver cuando Marcel desarrolla su ontología, en el que el ser se opone a la muerte mediante una dialéctica que funda la distinción entre reflexión primera y reflexión segunda. Marcel

la nombró la *metaproblemática del no-ser-más*⁷⁹⁴, y luchó con ella en su pensamiento contra el poder petrificante de la muerte, a la mejor manera de Perseo y su combate contra la Medusa. Este capítulo busca profundizar en dicha metaproblemática, ofreciendo una interpretación de las reflexiones de Marcel sobre el ser y la muerte, lo cual posibilita patentizar la coherencia del pensamiento marceliano en este tema.

La pregunta por el ser

La pregunta por el ser en la filosofía de Marcel tiene una característica particular: no es planteada desde la abstracción sino desde la situación concreta. Esto quiere decir que dicho enfoque distancia a Marcel de la manera como se ha pensado clásicamente este tema, lo cual fue uno de los resultados de haber pasado de una filosofía abstracta a una filosofía concreta. En el *Journal Métaphysique* se puede observar esta evolución en su pensamiento. En un principio, cuando filosóficamente Marcel se movía en el idealismo, sentía repulsión hacia el tema del ser como herencia de la crítica de Kant a la metafísica y de Hegel al principio de identidad⁷⁹⁵. Bajo esta influencia, escribió: “Haciendo del ser un sustantivo, parece que en efecto nos preguntamos implícitamente cuáles son los predicados que le convienen. Pues bien, eso es ininteligible”⁷⁹⁶.

Este problema, que se desprende del planteamiento abstracto de la pregunta por el ser, surge porque no se piensa este tema desde la situación particular. Marcel comienza a darse cuenta de ello a través de la reflexión de sí mismo como un centro que trasciende las explicaciones⁷⁹⁷. En otras palabras, Marcel se percató de la *inagotabilidad* que comporta

794 Cfr. RI, 185.

795 Cfr. EAI, 34.

796 JM, 181.

797 “Ce qui importe, c’est ceci : en tant que je mêle à l’intelligible, en tant que je me constitue comme centre (et nous savons que ceci, loin d’être une démarche isolée et comme abstraite, implique l’acte par lequel j’intériorise progressivement mon expérience), je transcende progressivement la sphère des genèses et des explications. De même que l’œuvre d’art ne peut en aucun raison s’expliquer, c’est-à-dire quelle ne relève

la pregunta por sí mismo, lo que significaba que no podría tomarse esta cuestión objetiva ni abstractamente⁷⁹⁸. De hecho, de ser una pregunta objetiva, dejaría de ser una pregunta por sí mismo porque la objetividad se basa en la lejanía entre el objeto y el sujeto, y el sujeto no puede despegarse de sí mismo para volverse un objeto.

Aparte de esta imposibilidad de agotar la preguntar por el ser, Marcel considera que la situación particular del hombre se encuentra marcada esencialmente por su relación con los otros: si el hombre se reconoce como trascendente a las descripciones, aquel con quien se establece una relación diádica, también trasciende todas las descripciones. Esto es así porque en ese tipo de relaciones el otro no se da como un conjunto de características, sino como un todo inagotable. Estas son las relaciones interpersonales en las cuales el otro no es tratado como un objeto, sino como un sujeto.

Por esta vía Marcel llega a la diferencia entre un *él* y un *tú*, pues se da cuenta de que tratar o tratarse como un objeto es hacerlo como un *él*: estas categorías las aplica tanto a sí mismo con al otro⁷⁹⁹, especialmente porque al tratar al otro como un *tú*, la relación consigo mismo deviene más auténtica⁸⁰⁰. Entonces, el *tú*, que es el *ser amado* con quien se es-

pas dans ce qu'elle a d'essentiel de déterminations causales ; de même la pensée individuelle, en tant qu'elle se réalise de plus en plus comme esprit, s'affranchit de l'ordre causal"; JM, 119.

798 Esto se evidencia cuando Marcel habla de la situación: "Il y a là quelque chose qui est inhérent à la notion foncièrement ambiguë du 'soi-même'. Je suis pour moi-même une situation qui me dépasse et qui suscite mon activité... Et l'inconscient n'est pas le symbole de cette transcendance de la situation par rapport au situé. Dira-t-on que cette situation malgré tout devient objet pour la conscience réfléchie ? Mais elle apparaît à une réflexion approfondie comme non susceptible de s'objectiver intégralement ; si elle était entièrement objective pour moi, elle cesserait d'être mienne ; elle n'est mienne que par ce qui dans mon contexte reste, comme je l'ai dit ailleurs, 'adhérent'"; JM, 136-137.

799 Por esta razón, Marcel reivindica la importancia de la comunicación a nivel ontológico: "Ainsi toute perte de communication est pour moi-même une perte d'être : la communication ne s'ajoute pas à mon existence propre, elle est une dimension intime, comme d'être en situation et comme d'être libre. Elle est une structure de l'existence, si l'on pouvait encore employer ce mot sur un plan où échouent les déterminations objectives"; RICOEUR, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 159.

800 Cfr. JM, 146.

tablece una relación diádica, se presenta como una *unidad* y no como un cúmulo de cualidades⁸⁰¹. Esta *unidad* del *yo* y del *tú* le hace abrir la puerta al planteamiento del *ser* desde un enfoque concreto. Por *ser* ya no entiende el concepto abstracto sobre el que todo sería condensado, sino la denominación de una experiencia radical de sí mismo y de los demás cuando se entra en comunión.

Cuando se habla del *ser* en general como si fuera un objeto, se destruye la relación diádica y se desprende este de la experiencia. Desde allí es fácil admitir la crítica kantiana, que denuncia que se transportan al dominio metafísico relaciones que no son pensables sino entre los fenómenos. Para Marcel, de hecho, no se trata de pensar un núcleo resistente bajo la envoltura de los fenómenos⁸⁰², sino de notar que hay algo que no se deja disolver por la dialéctica⁸⁰³ y “que el fenómeno es el ser incompletamente pensado, tomado en las menos concretas de sus determinaciones”⁸⁰⁴. El ser es percibido en la experiencia como aquello o aquel que se da como *unidad irreductible* a sus determinaciones⁸⁰⁵: a esto es lo que se refería Marcel cuando dijo que “el ser a quien yo amo es lo menos posible un tercero para mí”⁸⁰⁶. Pensar al otro como *ser* es, pues, pensarlo como *unidad* y recibirlo como *presencia*.

Por esta razón, Marcel rompe con la tradición idealista y se adhiere a la tradición realista según la cual el pensamiento se refiere a las cosas y no a la idea de la cosa⁸⁰⁷. Para Marcel, “el pensamiento está vuelto

801 Cfr. JM, 157.

802 Cfr. JM, 202.

803 Cfr. JM, 179.

804 JM, 202.

805 De hecho, Marcel afirmó: “L'être est ce qui résiste – ou serait ce qui résisterait – à une analyse exhaustive portant sur les données de l'expérience”; PA, 52.

806 JM, 146.

807 Cfr. EAI, 32. Sin embargo Marcel no fue un tomista. Paul Ricoeur comenta al respecto: “Je pense que si G. Marcel n'est pas thomiste, c'est parce qu'il ne croit pas qu'une réflexion sur la formalité de la pensée peut dépasser ces équivoques –penser quelque chose qui semble être inqualifiable–”; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 335. La aclaración es propia. Etienne Gilson considera que, en el fondo, Marcel se acerca a la realidad que describe la filosofía tomista. Cfr. GILSON, Etienne, “El tomismo y las filosofías existenciales” en *Sapientia*, vol. 2, n° 4, 1947, 106-117.

hacia el otro, es apetencia del otro. El problema es saber si ese otro es el ser⁸⁰⁸. Para resolver este problema, primero, se vale de la afirmación del principio de identidad, condición de toda estructura posible y, segundo, de la idea de *participación*. Según Marcel, “no podría negarse el principio de identidad, sino negando al pensamiento la posibilidad de dirigirse a algo⁸⁰⁹, pues de lo contrario, se apresaría al pensamiento en sí mismo, lo que él entiende como una traición a las reglas mismas del pensamiento⁸¹⁰”.

Marcel comprende, además, el ser desde la idea de participación. Inicialmente le parece que al decir A es, B es, C es, etc., se está diciendo que tanto A como B y C participan del ser, pero, a la misma vez, considera que esto quiere decir que *el ser no es*, es decir, que solo los particulares *son*⁸¹¹. En este punto Marcel se vio enfrentado a la antigua disputa de si tratar al ser como una cualidad o como un universal existente en la realidad. Sin embargo, esto le parecía pensar inadecuadamente el ser y la participación, pues eran tratados como estructuras o como algo que podría adherirse a una estructura. Debido a ello, distingue dos maneras de pensar: el *pensar* y el *pensar en*⁸¹². Según él, por el primero se reconocen las estructuras, que es lo propio de la reflexión primera, y por el segundo los seres, que es lo propio de la reflexión segunda⁸¹³. Esta dis-

808 EAI, 35.

809 EAI, 34.

810 Marcel, sin embargo, no refutó detalladamente la crítica al principio de identidad, sino que simplemente da por hecho que el ser es inmanente al pensamiento: “Plantear la inmanencia del pensamiento respecto al ser es reconocer con los realistas que el pensamiento, desde el momento en que existe, se refiere a una cosa que lo supera y que él no puede pretender reabsorber en sí sin traicionar su verdadera naturaleza”; EAI, 43. Prini aclara al respecto: “Il faudrait alors également renoncer à la prétention du subjectivisme transcendantal voulant que la pensée impose à l'être ses premières lois, et reconnaitre au contraire que l'être est à la fois la racine transcendante et la norme de la pensée : ou que la vérité est simplement, selon la définition antique, l'affirmation de ce qui est”; PRINI, P., *Gabriel Marcel*, 37.

811 Cfr. EAI, 42.

812 Cfr. EAI, 36-37.

813 Pero no se trata del ser en general, sino de este ser. Pensar *el ser* se convierte en pensar *un ser*. Por el primero se reconoce una estructura lejana, por el segundo se establece una comunión. Cfr. DE CORTE, M., *La philosophie de Gabriel Marcel*, 16.

tinción se justifica en la imposibilidad de determinar la participación bajo la relación sujeto-objeto, pues, de pensarse bajo estas categorías, se tiende a romper la participación⁸¹⁴.

Así, la participación quedó fuera del rango de acción de la gnoseología que Marcel conocía hasta ese momento. Por el *pensar en* se le abrió la posibilidad de tratar este tema sin que sufriera una desnaturalización. Desde esta perspectiva, le pareció importante distinguir que el problema que conlleva la pregunta por el ser no es en sí un problema, sino un *misterio*, a causa de la relación que hay entre quien piensa y lo pensado. Esto significa que la participación en el ser abre la puerta a lo metaproblemático⁸¹⁵ y a lo existencial⁸¹⁶: a lo metaproblemático, porque no puede tratarse la participación en el ser como un simple problema, y a lo existencial, porque la experiencia existencial es el ámbito de la participación⁸¹⁷.

Marcel llega a este planteamiento después de darse cuenta progresivamente de que el ser pertenece al orden del misterio y no al de problema. Para ello, empezó por pensar el ser, no desde el sujeto epistemológico, sino desde el sujeto concreto. Por ejemplo, después de la obra de teatro *El iconoclasta*, donde percibe que hay un tipo de conocimiento que está unido al valor debido a su implicación en la propia vida, él comienza a ver el ser como la expectación colmada, como la plenitud del existir⁸¹⁸. Desde este punto de vista, el *ser* se diferencia del *existir*⁸¹⁹, pues se puede *existir* sin *ser plenamente*. Marcel nunca dijo que esa diferencia fuera completa, es decir, que se pudiera *existir sin ser...* en todo caso, se-

814 La participación connota ya la relación que tiene el hombre con lo otro como presencias en el sentido en que lo otro afecta personalmente y tiene incidencia en la propia vida. Ver *De la existencia al ser*.

815 “Le metaproblématique, c’est une participation qui fonde ma réalité de sujet [...] ; et la réflexion montre qu’une semblable participation, si elle est réelle, ne peut être qu’une solution – sans quoi elle ne serait d’être une participation, une réalité transcendante pour devenir (en se dégradant) insertion effective”; EAI, 142.

816 El carácter existencial de su idea de participación es lo que le hace pensar que, en este tema, su pensamiento no es platónico. Cfr. GM-PB, 88.

817 Ver *Reflexión segunda*.

818 Cfr. JM 177-178. EAI, 44.

819 Cfr. JM, 177.

ría únicamente un *existir negando el propio ser*. Este es el enfoque existencial que Marcel abraza por relación a las reflexiones clásicas sobre el ser; es, además, el camino hacia el reconocimiento de la participación en el ser desde la situación concreta.

Una de las preocupaciones que llevó a este filósofo a pensar el ser de esa forma fue el pesimismo o, lo que es lo mismo, la posibilidad de negar el ser⁸²⁰. Según Marcel, “negar el ser es poner la decepción como universal de derecho”⁸²¹. Si hay *ser* en el momento en el que hay plenitud y su conocimiento conlleva un valor, entonces negarlo sería declarar que la existencia es vacua y banal:

Es siempre esa oposición entre lo lleno y lo vacío lo que, a mí juicio, es la más fundamental de todas, y en general solo se ha considerado físicamente. Nuestra actividad reclama que se ejerza en lo lleno. La felicidad, el amor, la inspiración; es, creo yo, en función de esas experiencias como puede plantearse de modo inteligible el problema del ser. Pero se trata de *ser*, no *del ser*. Quizá se diga que el problema se reduce al del goce. Y, en efecto, creo firmemente que hay ser desde el momento en que hay goce⁸²².

Claramente, la perspectiva desde la que Marcel se interesaba por el ser no tenía que ver con los problemas metafísicos abstractos, sino con la situación concreta por la que pasaba Europa en la posguerra: ¿Cómo evitar caer en el pesimismo después de la experiencia devastadora de la guerra? Marcel encuentra una posible respuesta en aquellas experiencias que hacen que la vida tenga un valor, precisamente en aquellas que permiten ser en plenitud: la cuestión es poder resistir al vacío existencial. El sentirse *lleno* o *colmado* en la existencia, provoca gozo y felicidad; por lo tanto, no se trata, como dijo Marcel, del ser abstracto, sino de *ser aquí y ahora*.

Así pues, el ser tiene en el pensamiento de Marcel dos vertientes: el ser como unidad resistente a sus determinaciones y el ser como plenitud

820 Esta idea se desarrolla en la sección *Dialéctica ser-muerte*.

821 JM, 179.

822 JM, 202-203.

de existir. Por la primera opción, Marcel busca restaurar la experiencia existencial de los seres como *unidad y presencia*; por la segunda, intenta expresar el camino hacia la plenitud en la existencia. Esta segunda opción depende de la primera porque, según Marcel, la plenitud se encuentra privilegiadamente en la comunión, pues cuando se entra en comunión, un ser se siente en consonancia con otro ser (el *tú*)⁸²³. El *tú* sirve no solo de expresión, sino también de reconocimiento del propio ser⁸²⁴. Por lo tanto, la reflexión ontológica se concentra en buscar cómo se puede reconocer el ser en la comunión para otorgarle plenitud a la vida.

Tratando de rastrear formas para el reconocimiento del ser, Marcel se dedica a analizar la pregunta: ¿qué o quién soy? Así, buscando la fundamentación de esta cuestión, advierte que la sola existencia de la necesidad de tal reconocimiento revela una exigencia que se encuentra en lo más hondo de la existencia humana:

Conviene, por otra parte, señalar que yo que me pregunto por el ser, no sé, primero *si soy*, ni “*a fortiori*” *lo que soy* –ni siquiera sé claramente qué significa esta pregunta: ¿*qué soy?*?, que aun así me obsesiona–. *Vemos pues, aquí, al problema del ser superar sus propios datos* y profundizar en el interior del propio sujeto que lo plantea. Al mismo tiempo se niega (o se trasciende) en tanto que problema y se convierte en misterio⁸²⁵.

El problema del ser se convierte, de este modo, en *el misterio del ser*, que no es sino la expresión abstracta de la *exigencia* que lleva el preguntarse reiterativamente por el ser. En lugar de realizar un estudio formal de la pregunta por el ser, Marcel la vuelve una cuestión más concreta que discursiva, por eso se dedica a indagar en las experiencias que, entiendo, son la manifestación del ser en la existencia. La dirección que tomó está justificada en la necesidad que siente de no hacer abstracción de un tema que le parece el más concreto de los posibles⁸²⁶.

823 Esto se da porque surge la intimidad. *Cfr.* JM, 294; PI, 160; HP, 43.

824 *Cfr.* MEII, 20.

825 EAI, 145-146.

826 En este tema se puede detectar una falta de claridad en el pensamiento de Marcel porque, si bien las experiencias del *ser*, y con ellas las del *misterio*, no se

La pregunta por el ser no es un punto de partida de la filosofía de Marcel, sino la finalidad hacia la cual está dirigida la existencia humana. El hombre se ve enfrentado al reconocimiento de su ser como una respuesta a una exigencia. Por ello, Marcel piensa el ser como una *llamada*. Según él, cuando se plantea la pregunta: ¿qué soy?, al mismo tiempo hay que preguntarse: ¿qué capacidad tengo para resolverla?, y debido a que es uno mismo quien proporciona la respuesta, esta debe ser puesta en duda⁸²⁷. Esto es así incluso en el caso de que otro respondiera por uno mismo, pues de todas maneras su opinión pasaría por el propio parecer. Según esto, para este autor:

no puedo entonces referirme sin contradicción a un juicio absoluto que al mismo tiempo sea más interior a mí mismo que el mío propio; pues por poco que trate ese juicio como *exterior* a mí mismo, la cuestión de saber lo que vale y cómo apreciarlo se plantea inevitablemente de nuevo. Por ello, la cuestión, como tal, desaparece y se convierte en llamada⁸²⁸.

pueden abstraer porque se desnaturalizan (por ejemplo, hablando del sacrificio, MEI, 180), la misma reflexión y exposición teórica necesita abstracción. Marcel, por lo tanto, se mueve entre la descripción de vivencias y la explicación de las mismas, sin ahondar mucho en los conceptos e ideas que brotan de esas reflexiones porque le parece que se están desnaturalizando los temas.

827 Cfr. EAI, 155-156. Esto es así porque la pregunta “¿qué soy yo?” no concierne al sujeto epistemológico: “Je ne puis donc me dispenser de me demander du même coup: qui suis-je, moi qui questionne sur l'être ? [...] Contrairement à l'idée qui doit se présenter ici naturellement, je pense que sur ce plan le *cogito* ne peut nous être d'un aucun secours. Quoi que Descartes ait pu en penser, s'il nous met en possession d'un indubitable, cet indubitable ne concerne que le sujet épistémologique comme organe d'une connaissance objective”; PA, 54. Otro problema que ve Marcel en el planteamiento cartesiano es el dualismo entre lo intelectual y lo vital. Cfr. PA, 55. Además, la pregunta por el “¿qué soy yo?” es interpretada entonces como la necesidad de una afirmación que no puede ser completamente establecida: “Si nous cherchons à dominer la situation à laquelle nous sommes parvenus à ce point de notre réflexion, nous constaterons que nous sommes en présence d'un certain élan vers une affirmation qui, en dernière analyse, apparaît comme ne pouvant être établie ; car je ne puis me juger qualifié pour l'énoncer qu'à partir de cette affirmation même”; PA, 55-56.

828 EAI, 156.

La pregunta por qué soy no puede responderse, sin traicionarse, por la sola dialéctica, por lo que, en consecuencia, la misma se convierte en una exigencia⁸²⁹. Esto quiere decir que dentro de sí hay algo distinto a sí, pero que es lo más propio de sí y que llama a realizarse plenamente⁸³⁰. El hombre *es*, pero a la vez tiene la tarea de *ser plenamente*, la cual es, en esencia, una exigencia de plenitud. La cuestión pasará, entonces, por la manera cómo se logre reconocer dicha exigencia y por la puesta en valor de las experiencias concretas que llevan al hombre a ser plenamente. Este acto de reconocimiento solo puede hacerse desde la reflexión segunda, que es la propia de la participación. Ella es el instrumento discursivo, a través del cual, el hombre puede ahondar en su exigencia ontológica.

La reflexión segunda, en lugar de valerse de la lógica clásica, desde donde se construyó buena parte de la metafísica aristotélico-tomista, busca desentrañar las implicaciones metafísicas de la experiencia; es, pues, la brújula para el reconocimiento de la exigencia ontológica⁸³¹. Ahora bien, hay que tener presente que la experiencia de la que se trata aquí no es la misma del empirismo. Marcel, de hecho, advirtió una carencia principal en esa filosofía: el desconocimiento de los grados de la experiencia. El mismo Marcel concibió la experiencia en un sentido amplio⁸³², en el que se puede distinguir la experiencia del cuerpo, la del otro y la del Tú absoluto⁸³³. Estos tres niveles ameritan no solo su

829 Cfr. PA, 53-54; MEII, 38-39.

830 “On pourrait dire en langage inévitablement approximatif que mon interrogation sur l'être présuppose une affirmation où je serais en quelque manière passif, et dont je serais le siège plutôt que j'en serais le sujet. Mais ceci n'est qu'une limite et que je ne puis réaliser sans contradiction. Je m'orienterai donc vers la position ou la reconnaissance d'une participation qui possède une réalité du sujet ; cette participation ne peut, par définition même, être objet de pensée ; elle ne saurait faire fonction de solution, mais figure au-delà du monde des problèmes : elle est métaproblématique”; PA, 56-57.

831 Cfr. MEII, 54.

832 Cfr. PI, 26.

833 José Luis Cañas ofrece una explicación de los grados de experiencia de Marcel en relación con su método filosófico. Ver CAÑAS, José Luis, “Tres niveles de conocimiento en la filosofía de Gabriel Marcel”, en *Pensamiento*, vol.46, 1990, 49-74.

distinción, sino una forma de conocimiento particular, ya que estas experiencias no son pasivas⁸³⁴. Mientras que la primera está basada en la experiencia del cuerpo, la segunda está basada en la experiencia de la participación y, en su grado más metafísico, en la experiencia del Tú absoluto. En cada uno de los tres niveles de la experiencia, Marcel tiene reflexiones que lo conducen al reconocimiento del ser, como se verá a continuación.

La experiencia de mi cuerpo

Además de lo expuesto en el apartado *La existencia encarnada*, la experiencia de *mi* cuerpo le hace a Marcel analizar la pregunta: ¿tengo un cuerpo o soy un cuerpo?⁸³⁵ Primeramente, él se percató de que encontrar una respuesta no era sencillo, porque el cuerpo guarda en sí mismo la posibilidad de ser tratado como *ser* y como *tener*: como un *ser* porque el cuerpo hace parte de la unidad del sujeto y como un *tener* porque es el *tener-tipo* de la *posesión*⁸³⁶; esto quiere decir que todo lo que se puede *tener como posesión* se define como tal por su relación al cuerpo. De hecho, el *tener-tipo* viene dado de la condición del cuerpo como el *existente-tipo*, lo que significa que todo aquello que es reconocido como existente, por su relación al cuerpo, puede ser convertido en una *posesión*.

El problema surge cuando se comprende el cuerpo con una posesión y no como una condición de posibilidad de toda posesión. Como

834 Esto es así por la concepción de Marcel del *recibir*: “Qu’est-ce en vérité que *recevoir*? [...] Recevoir, c’est admettre ou accueillir chez soi quelqu’un du dehors. Chez soi, dis-je. J’observerai d’abord que la relation très intime, très mystérieuse, qui s’exprime par la préposition *chez* n’a guère retenu, me semble-t-il, jusqu’à présent l’attention des philosophes. Il n’y a de *chez* que par rapport à un *soi*, qui peut être du reste le soi d’autrui, ou même autrui comme soi, c’est-à-dire un être qui est censé pouvoir dire *moi*”; RI, 41.

835 Cfr. EAI, 108-109. Marcel empezó sus profundizaciones al respecto reflexionando sobre la diferencia que hay entre la comprensión del cuerpo como un instrumento y la del cuerpo como *mio*. Cfr. JM, 238-239.249.266.

836 Cfr. EAI, 205. Por esto Marcel considera la corporeidad como la zona fronteriza entre el ser y el tener. Cfr. EAI, 102.

se ha visto, Marcel rechaza esta postura diciendo que las posesiones tienen una existencia independiente, algo que no cumple el cuerpo, y que la distinción entre *yo* y *cuerpo* no es ontológica, sino fenomenológica⁸³⁷. Además, no está de acuerdo con la postura según la cual “yo soy el acto que afirma la realidad objetiva de mi cuerpo”⁸³⁸, pues ve en ello solo una trampa conceptual idealista, dado que el hombre no puede afirmar la objetividad de su cuerpo más que separándose radicalmente de él, algo que es, de por sí, imposible, debido a que el cuerpo no se puede separar del yo. Su relación es, para Marcel, indeterminable: ni identificación ni diferenciación; por eso habla de encarnación, es decir, de que *soy un ser encarnado*, con lo cual no quiere ni identificar ni diferenciar estos dos términos, sino que es solamente una afirmación-centro.

Esta unión entre el *yo* y el *cuerpo* se opone al hecho de decir que *tengo un cuerpo* como una posesión o como una cosa, pues según Marcel, en el momento en el que se trata el cuerpo de esta forma, no se es nada. Esto lo entiende así porque el *yo* se desencarnaría en un acto de abstracción, elevándose al infinito, algo que no es más que una ilusión⁸³⁹. De esto se sigue que, necesariamente, hay que afirmar que *yo soy un cuerpo*, o lo que es lo mismo, que *mi yo no se puede separar del cuerpo*. Marcel considera esto porque, primero, la fórmula “tengo un cuerpo” abre la puerta a un dualismo cartesiano entre la *res extensa* y la *res cogitans*. Él siempre intentó mostrar la *unidad* del ser, por ello la idea de una sustancia del pensamiento o del alma que se equipare a la del cuerpo le parecía insostenible⁸⁴⁰. Segundo, porque no es concebible un *tenedor* que no sea corpóreo, por lo que el *yo* debería tener esta cualidad, más esto no es posible pues, de hecho, de serlo, cabría la pregunta: ¿no es él mismo yo una posesión por su corporeidad? En definitiva, esto llevaría la reflexión al infinito⁸⁴¹.

837 Cfr. MEI, 108-109.

838 EAI, 196.

839 Cfr. EAI, 195-196.

840 Cfr. FP, 83-84.

841 Cfr. JM, 239.

No obstante, parece que no es válido simplemente reemplazar el verbo *ser* por el verbo *tener* cuando se predica de las partes del cuerpo, porque al decir, por ejemplo, *soy una mano* en lugar de *tengo una mano*, se crean confusiones sobre el ser como unidad. Para comprender esta validez del tener, hay que hacer el siguiente análisis: lo que tengo es aquello, exterior a mí, aunque no necesariamente de forma absoluta, que guarda conmigo una relación de posesión⁸⁴²: esto significa que el *tener* trae consigo una lejanía entre el tenedor y lo tenido. Marcel define el *tener* de esta forma, porque nota que *tener* es lo inverso a *ser*. No se puede decir que *tengo* y *soy* algo, pues se caería en una contradicción; antes bien, el *tener* es siempre algo que se adhiere al *ser*⁸⁴³, mediante una relación no esencial. De hecho, el *tener* siempre refiere a un *tenedor*, que sería el *ser*, el cual, en este sentido, está dotado de poder frente a lo tenido, pues puede disponer de él según desee⁸⁴⁴.

En realidad, la predicación desde el tener es un ejercicio que se puede hacer con todo en la *unidad del ser*. El hombre, en efecto, puede ser descompuesto en innumerables partes: cuerpo, conciencia, sentimientos. Siempre se puede decir “tengo un brazo”, “tengo huesos”, y también, “tengo conciencia”, “tengo cólera”, etc.; este ejercicio es posible cuando se está pensando desde la reflexión primera porque, de hecho, a esta le corresponde fijarse en lo particular. Esto permite entender que le es propio a la reflexión primera predicar desde el *tener*⁸⁴⁵. No obstante, hay que llevar la reflexión segunda a este fenómeno y tratar de desencadenar los postulados sobre los cuales está basada esta predicación. Ciertamente, el hombre puede descomponerse, o lo que es lo mismo, nombrar cada una de sus partes con el verbo *tener*⁸⁴⁶, pero cada vez que lo hace, su *yo* se compromete en una reducción sin fin, donde incluso, se podría a llegar a afirmar *yo tengo un yo*. El problema consiste en que, cuando se in-

842 Cfr. EAI, 194-195.

843 No entendido el ser como exigencia ontológica, sino como sujeto.

844 Cfr. JM, 301.

845 Cfr. EAI, 188-189.

846 Partes tanto espaciales (partes del cuerpo), como no espaciales (mente, sentimientos, pensamientos).

tenta elevar a valor metafísico la predicación desde el *tener*, este proceso degrada el *ser*⁸⁴⁷, pues se rompe la *unidad del yo*. Por eso la reflexión segunda permite advertir que la predicación desde el *tener*, referido a las partes del sujeto, no predica, en verdad, desde el *ser*, sino desde un ser o sujeto abstracto, que solo sirve para expresarse abstractamente.

Por todo ello, la reflexión segunda permite notar que existe una diferencia metafísica entre la predicación del *tener* de cosas exteriores, *per se*, del yo, y aquellas que *hacen parte del sujeto que predica*. No tiene la misma implicación metafísica decir: “yo tengo un carro” que decir “yo tengo un corazón”. En ambas afirmaciones, se quiere establecer una relación entre *lo tenido* y el yo; sin embargo, esta relación es distinta. En la primera opción, *lo tenido* hace parte existencialmente del hombre, es decir, forma parte de su vida, pero no hace parte de él *ontológicamente*, mientras que en la segunda si hay una relación ontológica, pues el *corazón hace parte de la unidad del sujeto*. Marcel presentó esta distinción como el *tener-poseción* y el *tener-implicación*⁸⁴⁸. Desde el *tener-implicación*, se reconoce la unidad del yo, pues las partes constituyen una unidad que es reconocida como el *ser*: cuando el hombre se trata como un yo, se trata como un todo, se trata como *ser*; en ese instante, se entra en el ámbito de la participación.

La experiencia del tú

Marcel encuentra, en la experiencia del otro, otra vía para el reconocimiento del ser, basada especialmente en la dilucidación de la relación que se establece con alguien cuando este tiene una incidencia directa y profunda en uno mismo. El otro importa como un *todo* en tanto se convierte en *tú*⁸⁴⁹. Marcel realiza una distinción entre *tú* y *él* para determinar, fundamentalmente, la manera como se experimenta al otro: se

847 Cfr. EAI, 168.

848 Cfr. EAI, 198-201.

849 Cfr. JM, 157.

interpreta al otro como un *tú* cuando hay una comunión y el otro es un *él* cuando solo se da una comunicación indiferente⁸⁵⁰.

Es más, un *él* es alguien que puede estar presente sin estarlo. Esta aparente contradicción se resuelve en el pensamiento de Marcel con la distinción entre el *estar-ahí-al-frente* y la presencia que colma⁸⁵¹. Cuando se entra en comunicación con alguien y la relación se da entre un *yo* y un *él*, se es indiferente al ser del otro. Esto significa que es una comunicación lejana, precisa y determinada⁸⁵². Estas son las típicas relaciones profesionales, aquellas en las que la comunicación está enmarcada dentro de unos parámetros previamente acordados. Tratar al otro como un *él* no es, sin embargo, caer en la ofensa. De hecho, puede ser una comunicación bajo los parámetros de la cortesía y la educación, pero no dejará de ser una relación puramente distante.

Por esa característica de lejanía, tratar al otro como un *él* es lo propio de la reflexión primera, encargada de estudiar al otro como un objeto entre los demás objetos que es digno de especificación y de fragmentación⁸⁵³. Esta reflexión ve en el otro un cúmulo de determinaciones sujetas a análisis y descripción: cuando se trata al otro desde este punto de vista, no se ve en él más que sus partes y lo que de ellas nos interesa⁸⁵⁴. Por eso, las relaciones que se establecen con el otro como un *él* siempre son interesadas. Este es el tipo de comunicaciones que surgen en el mundo del mercado y de la técnica: el otro importa en la medida en la que me aporta cierta parte de sí que se traduciría en beneficios propios.

Además, cuando se piensa en alguien, se piensa en una parte de ella, esto es, se establece una relación con el concepto que se saca de la parte de él o ella que interesa. En otras palabras, el pensar parcializado de la reflexión primera se basa en una relación triádica: quien piensa no

850 Cfr. DH, 60; JM, 137.174; RI, 48.

851 Cfr. EVJ, 147. Esta idea se profundizará en el apartado *Presencia*.

852 Un *tú* no solo puede responder preguntas, un *él* también puede hacerlo y además mantener un diálogo. La diferencia radica en la intimidad que se crea entre el *yo* y el *tú*. Las respuestas del *tú* no solo comunican información, sino que *le comunican*.

853 Cfr. JM, 137. Ver también PLOURDE, S., *Gabriel Marcel...*, 59.

854 Cfr. JM, 175.

entra en relación con el *otro*, sino con el concepto o la idea del otro⁸⁵⁵. Por ejemplo, un médico, cuando está estudiando un cuerpo que podría ser el *mío*, lo estudia no como *el cuerpo de este o aquel*, sino como *el cuerpo* en general.

Marcel nota que muchas filosofías tratan al hombre como un ser despersonalizado, es decir, que hablan de un sujeto abstracto que pierde contacto con el hombre de carne y hueso que diría Miguel de Unamuno. La filosofía concreta, por el contrario, busca centrarse en la relación que se establece con el otro cuando este tiene una incidencia profunda en la propia existencia. Esta incidencia no es una simple afectación, es en realidad un compartir que está basado en la concepción no pasiva del sentir de Marcel. Según esto, en la experiencia del otro como un *tú* hay un darse de sí, pero al mismo tiempo un recibir: por eso, esta comunicación compromete al propio *yo* y al *yo del otro*, lo que se expresa cuando se habla de una relación entre un *yo* y un *tú*.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué quiere decir darse de sí? Antes que nada, que hay una expresión de sí como un *todo*, sin intereses particulares de por medio⁸⁵⁶. Hay, por lo tanto, un ofrecimiento de *sí* como *ser*, no como cliente, en el ámbito del mercado, o como objeto de investigación en el ámbito de la ciencia. Hay allí un reconocimiento de la persona como unidad, como quien *es* en su singularidad. De esta misma manera es el reconocimiento del otro, por eso pasa de ser un *él* a ser un *tú*⁸⁵⁷, es aquel que está ahí con *todo* lo que es. Por eso, para Marcel, tra-

855 Cfr. JM, 144.

856 Cfr. EVJ, 148.

857 Marcel explica cómo se da el paso de un *él* a un *tú* de la siguiente manera: "J'entrevois comme un lent passage de la dialectique pure de l'amour, à mesure que le toi devient de plus en plus profondément un toi ; il commence en effet par être essentiellement un lui qui n'a que la forme du toi, si je puis dire. Je rencontre un inconnu en chemin de fer ; nous parlons de la température, des nouvelles de la guerre, etc., mais même en tant que je m'adresse à lui, il ne cesse pas d'être pour moi 'quelqu'un', 'cet homme-là' ; il est au premier chef un tel dont j'apprends à connaître peu à peu la biographie, les tenants et aboutissants. Et pour autant qu'il est pour moi un tel, je m'apparais à moi aussi comme tel autre (ceci permet de comprendre profondément le sens de l'expression anglaise *self-conscious*). Un autre se communique à moi par des signes qui se croissent avec des signes de moi : voilà tout. Mail il peut se faire que, de plus en plus, j'aie conscience de dialoguer avec

tar al otro como *tú* es ayudarlo de cierta manera a ser libre, colaborar con la libertad para que sea quien es⁸⁵⁸ y, a la misma vez, ayudar a aflojar el propio ser:

Expresaría esto de nuevo diciendo que solo me comunico realmente conmigo mismo en la medida en que me comunico con el otro, es decir, en la medida en que para mí ese otro se convierte en *tú*, ya que esta transformación solo puede realizarse mediante un movimiento de relajación interna que me permite poner fin a esa especie de contracción con la que me crispo sobre mí mismo y a la vez me deformato⁸⁵⁹.

Marcel califica como *comuni6n* el darse de sí recíproco, la experiencia de la verdadera participaci6n en el ser, que permite que ambos se reconozcan como participantes en un orden al que acceden expresándose mutuamente como ellos son⁸⁶⁰. En esto se basa el reconocimiento: en darse cuenta del ser *siendo con el otro*: esto es esencial en el pensamiento de Marcel, pues *ser* no es *ser aislado ni abstracto*, sino *ser comprometido, concreto y con los otros*. De ahí que *ser* es en realidad *co-ser*⁸⁶¹. Este término contiene en sí toda la realidad ontológica del hombre: se vive en tanto se *es en plenitud* (contrario al *subsistir*, que es apenas existir) y esa vida está unida al compartir con los otros, por eso *se vive* verdaderamente cuando se comparte con los demás.

moi-même (ce qui ne veut pas du tout dire que l'autre et moi nous soyons ou même paraissions identiques), c'est-à-dire qu'il participe de plus en plus à cet absolu qui est 'unrelatedness': nous cessons de plus en plus d'être un tel et tel autre. Nous sommes 'nous' simplement"; JM, 145-146.

858 Cfr. EAI, 132-133.

859 RI, 50. La influencia enriquecedora del otro, Marcel la tomó de la idea de comunidad de Royce. Cfr. BLAZQUEZ, F., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 88-89.

860 Para Francisco Caballero hay una diferencia fundamental entre la búsqueda del ser de Marcel y la de Heidegger: "El encuentro con el ser es el encuentro con el otro como tú, porque para Marcel el ser no está en otra esfera fuera de los entes, sino que está presente en cada ente por el hecho de participar en el ser. Para mí esta es la diferencia fundamental entre la ontología de Heidegger y de Marcel. Mientras que Heidegger separa y contrapone el ser con relación al ente, Marcel descubre el ser en el existente concreto como presencia"; *La experiencia del misterio, ontofanía concreta de Gabriel Marcel*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid: Madrid, 1991, 135.

861 Cfr. GM-PB, 87-88; PI, 162.

La experiencia del Tú absoluto

Finalmente, en el pensamiento de Gabriel Marcel se puede encontrar la vía de la fe que conduce al reconocimiento del ser en un doble sentido: al Ser absoluto o Dios y al propio ser como participante de él. Marcel se preocupó durante años, desde un punto de vista agnóstico, por la experiencia religiosa, tratando de encontrar su inteligibilidad⁸⁶². Durante ese tiempo, le parecía que los presupuestos filosóficos que por entonces conocía eran insuficientes para explicar esta experiencia; fue así como los análisis sobre la experiencia religiosa lo fueron llevando hacia la reflexión segunda.

Siguiendo esta vía y desarrollándola, terminó por comprender que la experiencia de Dios no puede ser distinta a la experiencia del otro como un *tú*⁸⁶³ y pertenece, por lo tanto, al mismo ámbito de la reflexión segunda, desde donde no tiene sentido el Ser absoluto, sino en tanto es dado a la experiencia humana; esto es así porque la reflexión primera tiende a tratar al Ser absoluto como un objeto, por eso busca evidencias de su existencia, para poder legitimar la experiencia religiosa⁸⁶⁴. Pero, el problema está, precisamente, en que la reflexión se desarrolla desde unos presupuestos que no le son propios al Ser absoluto: los del tener y la técnica⁸⁶⁵. *Él* es el *misterio puro*, en tanto refractario a determinaciones⁸⁶⁶; por esa razón, Marcel no se pregunta por Dios en sí, sino por las

862 Por ejemplo, la cuestión de Dios es recurrente durante todo el *Journal Métaphysique*.

863 Cfr. JM, 156-157.159; GM-PB, 70-71.

864 Cfr. JM, 33.

865 El tener, la técnica y el problema confluyen en la reflexión primera. Cfr. EAI, 217. Marcel hace una crítica a la filosofía racionalista, vitalista y tecnicista, por su manera de pensar a Dios desde los presupuestos de la reflexión primera, en "Remarques sur l'irreligion contemporaine". Cfr. EAI, 9-48.

866 "J'avoue que, pour moi, du moins les attributs de Dieu sont exactement ce que certains poskantien ont appelé *Grenzbegriff*. Si l'Être d'autant plus incaractérisable (c'est-à-dire d'autant plus impossédable, d'autant plus transcendant et de toutes les manières qu'il est plus Être, les attributs ne feront qu'exprimer, que traduire dans un langage précisément tout inadéquat le fait que l'Être absolu est intégralement réfractaire à des déterminations qui ne portent que sur un *Moins-être*,

experiencias que el hombre tiene de él⁸⁶⁷: su filosofía, en este sentido, está más que nunca en el umbral (*seuil*)⁸⁶⁸.

Dios no se puede tratar como un objeto porque no se experimenta de esa manera. Hay que recordar que la experiencia de la que se habla aquí no tiene nada que ver con la de la reflexión primera a través de la cual se busca la verdad objetiva⁸⁶⁹. Según esa experiencia, otro, en el mismo lugar que uno, puede tener la misma experiencia, lo cual pasa, por ejemplo, cuando se está observando un nuevo planeta: el astrónomo puede invitar a sus colegas a que observen el planeta descubierto utilizando los mismos instrumentos y teniendo la misma posición. La experiencia de *Tú absoluto* es diferente, no tiene necesidad del *estar-ahí-al-frente*; de hecho, trasciende toda localización. Por eso es imposible que, en la experiencia de la trascendencia, otro realice ese mismo ejercicio de observación y comprobación como en el caso de los planetas.

Lo anterior se debe a que, cuando se habla de un *tú*, el *estar-ahí-al-frente* no es necesario para experimentar su presencia. Así está reflejado en *Lo insondable*, cuando Edith siente más presente a Maurice, que ha

sur un objet devant lequel nous nous plaçons, en nous réduisant dans quelque sorte à sa mesure, et en le réduisant à la nôtre”; EAI, 213-214.

867 Preguntarse por Dios en sí solo es posible por una vía negativa, por eso la reflexión segunda da paso a una teología negativa; de lo contrario se caería de nuevo en la reflexión primera. *Cfr.* TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*. Tome II, 215.

868 “Je me considère comme ayant été toujours un *philosophe du seuil*, un philosophe qui se tenait, d’une manière assez inconfortable d’ailleurs, sur une ligne médiane, entre les croyants et les non-croyants, de façon à pouvoir en quelque sorte m’adosser aux croyants, m’adosser à la religion chrétienne, à la religion catholique, mais de manière à pouvoir parler aux non-croyants, à pouvoir me faire comprendre d’eux et peut-être à les aider”; EPM, 82.

869 “En fait, s’il y a un point sur lequel ma pensée s’est vraiment transformée, c’est la façon d’apprécier l’expérience, je dois dire que je souris un peu quand je pense au mépris que m’inspirerait l’empirisme et la notion même d’expérience durant une certaine époque de ma vie. J’ai été amené à comprendre que ce refus de l’expérience, cette sorte d’apriorisme systématique trahissait en réalité une irréflexion, et qu’il fallait retrouver l’expérience, mais la retrouver à un niveau qui n’est pas celui, qui n’est plus celui de l’empirisme traditionnel; d’ailleurs mon ami Henry Bughee a introduit il y a une dizaine d’années, et je l’ai même cité dans une communication à l’Institut, la notion de pensée expérientielle par opposition à pensée empirique et il me semble que nous aurons l’occasion de le voir par la suite”; EPM, 45-46.

desaparecido, que a su propio esposo Robert⁸⁷⁰. Desde este punto de vista, la experiencia que hace estar *presente* un ser a otro ser, no pasa necesariamente por el *estar-ahí al frente*. Lo que denota la experiencia de Dios está enmarcado en este orden; no obstante, al hacer esta distinción entre el hacerse presente y el *estar-ahí-al-frente*, la pregunta que habría que intentar responder sería: ¿esta experiencia es o no la experiencia de algo?, la cual cuestiona si esta experiencia es un simple estado autoinducido o si puede considerarse que ha sido generado por un *encuentro*. Marcel considera que estas preguntas solo pueden ser contestadas por un creyente, porque son ellos los que viven tal experiencia; un no creyente estaría por fuera de ella y, por tanto, tendería a criticarla desde la reflexión primera⁸⁷¹.

Por la reflexión primera se intentaría determinar qué es ese algo *exterior*; sin embargo, Marcel advierte que, en este terreno del misterio y de la intersubjetividad, la relación exterior-interior queda abolida porque Dios es experimentado como más interior que sí mismo⁸⁷² y, por esa razón, su presencia no está ligada al *estar-ahí-al-frente*⁸⁷³. De ser aceptada

870 Cfr. PI, 226.

871 Marcel prevé una crítica de los escépticos: “Peut-être voyez-vous quelque chose qui méchappe, mais peut-être aussi vous trompez-vous ; entre nous aucun arbitrage n'est concevable ; tout de même croyez-vous voir quelqu'un qui réellement n'est pas là” ; EAI, 62-63. Ante ello responde: “Dire en effet : ‘Peut-être n'y a-t-il personne là où vous croyez qu'il y a quelqu'un, c'est se référer, idéalement ou moins, à une expérience rectificatrice qui par définition laisserait hors d'elle ce qui est en question, puisque l'objet de la foi se pose précisément comme transcendant par rapport aux conditions que toute expérience implique. On devra donc reconnaître que plus la foi se dégage dans sa pureté, plus elle triomphe dans un scepticisme qui ne peut mettre sa valeur en question que parce qu'il commence par se former une idée qui la dénature” ; EAI, 66. Entonces, solo la conciencia creyente puede decidir qué puede o no ser visto como Dios. Cfr. MEI, 8.

872 Marcel confina así a Dios en la experiencia privada, experiencia misma que se convierte en la prueba de su existencia, por eso refuta cualquier intento externo de juzgarla. En este orden de ideas, si Anselmo de Canterbury recurrió a una prueba *a priori* del pensamiento para demostrar a Dios, Marcel lo hace a través de un *a priori* de la experiencia interna.

873 No hay aquí una disociación definitiva entre el *estar-ahí-al-frente* y la presencia, solo que la “presencia significa más y algo distinto del hecho de estar ahí” ; EVJ, 148. Pero no es subjetiva, “la présence est intersubjective, elle ne peut pas pas s'interpréter comme expression d'une volonté qui cherche à se révéler à moi ;

la pretensión de la pregunta por la reflexión primera, se legitimarían las preguntas por Dios como un objeto; por eso el creyente dice estar en presencia de Dios sin el *estar-ahí-al-frente*.

Marcel explica que la experiencia de Dios es, en realidad, una respuesta que se manifiesta internamente a *alguien* que llama, pero que no obliga⁸⁷⁴. De ese *alguien*, solo se sabe por la experiencia que *Es*. Su llamada es del tipo de la exigencia ontológica: al sentir el llamado de su *ser*, el hombre puede reconocer también la *llamada del Ser absoluto*, algo que solo es posible para quienes logran *recogerse y contemplar* el Ser que se revela en su propia exigencia ontológica.

Este paso de *mi ser* al *Ser absoluto* se da como un reconocimiento de la participación: este es el punto de la fe, es ella la que hace dar el paso. Para Marcel, la fe:

es el acto libre mediante el cual el alma acepta o no reconocer el principio superior que en cada instante la crea, la hace ser, mediante el cual ella se torna o no permeable a una acción a la vez íntima y trascendente, fuera de la cual el alma no es nada⁸⁷⁵. [La fe es tanto más ella cuanto] más emana del ser total y más le compromete⁸⁷⁶.

La dependencia del propio *ser* del *Ser absoluto* se entiende por la necesidad de trascendencia o, dicho de otra forma, por la insatisfacción de la inmanencia⁸⁷⁷. Esto quiere decir que el hombre es “un ser capaz de entrar en sí mismo y al mismo tiempo entrar en contacto con una realidad invisible y sin fronteras”⁸⁷⁸. Esa realidad es el *Ser absoluto*, experimentado como trascendente a la experiencia objetiva; la comunión que

mais cette révélation suppose que je ne lui fasse pas obstacle ; bref, le sujet est traité non comme objet, mais comme foyer d'aimantation de la présence. A la racine de la présence, il y a un être qui tient compte de moi – qui est pensé par moi comme tenant compte de moi : or, définition, l'objet ne tient pas compte de moi, je ne suis pas pour lui” ; PI, 121-122. Para profundizar, ver el apartado *Presencia*.

874 Cfr. MEII, 7; MEI, 167.

875 EAI, 75.

876 EAI, 64. La creencia no puede ser tomada como una posesión más que a condición de ponerse en el puesto del no creyente. Cfr. RI, 222-223; JM, 153-154.

877 Cfr. PLOURDE, S., *Gabriel Marcel...*, 87.

878 DH, 127.

se crea con el otro como *tú* es una muestra del orden del ser. Por eso, entre más disponible sea el hombre a los otros como *tú*, más permeable se hace al Ser absoluto. La trascendencia del *tú* a *Tú absoluto* se da especialmente a través de la adoración y la contemplación, en las que se accede al orden que el *Tú absoluto* funda.

Ahora bien, la experiencia de la trascendencia no es un ensimismamiento, sino que es la apertura de sí. No es la relación de yo con el yo, sino del yo con el *Tú* absoluto, posibilitado por la fe tal reconocimiento, en tanto se comprende, no como una convicción, sino como una respuesta a esa realidad que lo envuelve y lo penetra⁸⁷⁹. En verdad, la fe es un *dar crédito a*⁸⁸⁰, por eso es disposición y atención puras a la exigencia ontológica que no tiene su origen en sí mismo, sino en el Ser absoluto: Dios se vuelve el Ser en el que la participación tiene su máxima expresión, pues es el centro de la comunión.

Esa comunión le hace al hombre sentirse *siendo plenamente*, en tanto se siente *participante del orden del ser*. La fe, entonces, es tanto más ella cuanto más proviene del ser, no de una idea. Esta es la razón por la que, a través de la dialéctica, no se puede llegar *per se* a la fe y al reconocimiento del Ser absoluto, sino que es necesaria la apertura a la comunión, inicialmente del otro como un *tú* y posteriormente del *Tú absoluto*, que otorga un “modo personal de calificar metafísicamente el mundo”⁸⁸¹; por ello, Marcel reivindica el testimonio como una manera privilegiada de alcanzar ese reconocimiento del ser.

La fe no se puede alcanzar por medio de argumentos, o de una exposición de la experiencia del Ser absoluto, sino de la *participación* en la experiencia que el *tú* tiene del *Ser*. Para poder participar de la vivencia del otro es necesario, ante todo, tener claro que aquella está por fuera del ámbito de los objetos: para esto simplemente hay que abrirse al otro, quien, por medio de su experiencia profunda, puede llegar a comunicar el propio ser con el *Ser absoluto*. En efecto, el poder del testimonio en

879 Cfr. EAI, 65.

880 Cfr. MEII, 137-138; RI, 175-176.

881 JM, 153.

la reflexión segunda consiste en que, a través de la comunión *yo-tú*, se abre el camino para la comunión *yo-Tú absoluto*.

Lo más importante en este proceso es que tanto el *tú* como el *yo*, al trascender su experiencia hacia el *Ser absoluto*, se sienten como *siendo* cada vez más ellos mismos: es lo propio del *ser* reconocerse como *participante*⁸⁸². De lo que se habla aquí es, por lo tanto, de una experiencia ontológica, y de cómo la experiencia del Ser absoluto reivindica la exigencia ontológica y la enmarca en un orden que permite saber que todo no se reduce a un cúmulo de apariencias, sino que hay una verdadera participación en el Ser que lo funda y lo trasciende a su vez. Este otorga sentido a la experiencia, elevándola a la experiencia de la comunión.

La pregunta por la muerte

Se podría esperar que la pregunta por la muerte en el pensamiento de Marcel fuera: ¿qué es la muerte?, para, posteriormente, comenzar a desglosar cada una de las opciones de respuesta. Pero esta interrogación apenas puede encontrarse dentro de la obra de este autor. No obstante, esto no significa que la muerte no esté presente durante todo su recorrido filosófico, como se ha intentado mostrar. Esta aparente paradoja se explica por el hecho de que la muerte, por ella misma, apenas interesó a Marcel, sino que fue objeto de su interés, sobre todo, en la medida que afecta a los seres amados vivos, de ahí que su posición frente a la muerte fuera mayoritariamente la de quien había perdido a sus seres queridos.

882 Feliciano Blázquez, quien realizó un exhaustivo trabajo sobre Dios en el pensamiento de Marcel, escribió: “Plantear el tema de Dios dentro de una perspectiva idealista significa no romper jamás las mallas del subjetivismo más absoluto”. Más adelante, y después de remarcar que es imposible tratar al Tú absoluto como una idea, porque eso sería tratarlo como un *él*, continúa: “El idealismo, en definitiva, no puede solucionar, ni siquiera entender, el problema de la confianza radical del hombre frente a la siempre problemática realidad, por el que el *sí* a lo real no se decide en la conciencia, o exclusivamente en la conciencia humana, sino en la existencia comunitaria, en la existencia que está en relación con un *tú* personal: otro *yo*, libre, dialógico, capaz de comprender, aceptador y otorgador de confianza”; *La filosofía de Gabriel Marcel*, 112-113.

Aparte de ello, Marcel no se centra en la muerte en sí misma, porque le parece “dudoso que se pueda hablar realmente de un en sí, de una ipseidad de la muerte”⁸⁸³. Esto lo dice claramente en sus lecturas de Gifford: “No vamos a comprometernos aquí en la empresa, por otra parte, quizá impracticable, de querer constituir algo semejante a una ontología de la muerte. Además, hay que reconocer que esas dos palabras chocan entre sí, y lo que dijimos sobre el ser es suficiente para mostrarnos por qué”⁸⁸⁴; debido a esto, la pregunta por la muerte no es directa, sino indirecta: ella aparece en los análisis de otros tópicos filosóficos de interés para este autor.

Esta pregunta también es contextual, lo que quiere decir que, de acuerdo con la época, él se preocupó por ella desde diferentes enfoques. Por eso tampoco se pueden exponer sus reflexiones sobre la muerte sistemáticamente y se prefirió, en este trabajo, hacerlo, en la medida de lo posible, siguiendo las etapas de su pensamiento. Como se ha mostrado, la pregunta por la muerte pasó por diferentes facetas en la obra marceliana: inició con una cuestionamiento puramente concreto que tiene que ver con la muerte de su madre, después pasó a un interrogante sobre la inmortalidad en su libro *Fragments Philosophiques*, más adelante inquirió por la posibilidad de comunicarse con los muertos en el *Journal Métaphysique* y, finalmente, en la postguerra, profundizó la cuestión de la presencia del ser amado fallecido en sus obras de teatro. Todos estos tópicos corresponden a las dos primeras etapas del pensamiento de Marcel. En la tercera, la muerte tomó un sentido especial, se convirtió en una fuente de *desesperación*⁸⁸⁵. Este sentido no era inexistente en las etapas anteriores, pero en la tercera, especialmente después de *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, se vuelve relevante

883 FTC, 169.

884 MEII, 147.

885 No obstante, hay que advertir que esta organización de las reflexiones de la muerte en la obra de Marcel no excluye la posibilidad de que, por ejemplo, el tema de la inmortalidad, que ocupó un papel preponderante en la reflexión de la muerte en la primera etapa, esté presente en las demás etapas. Al haber sido un pensador decididamente asistemático, Marcel no tuvo problema en tratar estos temas en diferentes momentos. Por este motivo, la organización que se ofrece en este trabajo resalta únicamente el tipo de reflexión sobre la muerte que fue el más sobresaliente, por extensión y por profundidad, en una determinada etapa del pensamiento de este autor.

por su relación con la ontología. Ahora bien, la relación entre la desesperación, la muerte y el ser no está completamente explícita en la obra de Marcel, y por eso se hizo necesario realizar una interpretación de sus escritos, para dilucidar estas conexiones, algo que se explicará a continuación.

La desesperación

En el pensamiento de Marcel, la desesperación está unida a la muerte⁸⁸⁶, y la relación que hay entre ambas se puede analizar desde dos diferentes ángulos: ya sea desde la muerte como el *estado mismo* de desesperación o desde la muerte como la *causa* de la desesperación. En la primera opción, se puede notar que desesperar es ya estar muerto existencialmente; en la segunda opción, la muerte siempre ocasiona aversión, pues es indeseable, pero ante su inminencia y cercanía –como cuando muere el ser más amado o se padece una enfermedad terminal– se puede caer en la desesperación, dejándose fascinar por la muerte, hasta el punto de que se presenta como la mejor de las posibilidades⁸⁸⁷: es la muerte como vía de desesperación.

Desesperación como muerte existencial

Para Marcel, la desesperación es “una capitulación ante un cierto *fatum* puesto por el juicio”⁸⁸⁸. Ante una situación difícil, donde puede haber consecuencias o efectos indeseables, la razón advierte que estas son inminentes, y de ello surge la capitulación: “Capitular, en el sentido estricto del término, no es solo, quizás no es en absoluto, aceptar la sentencia emitida, o reconocer lo inevitable como tal, es *declararse derrotado* en presencia de esa sentencia, y de ese inevitable”⁸⁸⁹. Tal definición es una descripción del momento mismo de la desesperación: cuando se está desesperado, la derrota se manifiesta a través de la fascinación que ejerce la muerte, ella se vuelve la única esperanza, la mejor de entre to-

886 Cfr. EAGM, 175-176.

887 Cfr. PI, 181.

888 HV, 47.

889 HV, 48. Lo verdaderamente inevitable es la muerte.

das las posibilidades, lo cual es, en sí, una huida de la situación concreta. En este estado, como dijo Kierkegaard, se muere la muerte, pues se desea la muerte sin tenerla aún⁸⁹⁰: en efecto, se muere por morir, porque la muerte aún no está ahí. Ante ello, hay que esperar o ir tras ella, y quien muere la muerte ya está en una muerte, que es la que reclama intensamente la otra muerte⁸⁹¹. Por eso Marcel escribió: “Desesperar de sí, ¿no es suicidarse por adelantado?”⁸⁹².

El morir la muerte hace parte de lo que en el teatro de Marcel se describió como el *vivir sin vivir*. Por ejemplo, Clément en *El emisario*, cuando dice: “No dudes de que tú hablas con un muerto”⁸⁹³. También Jacques, en *El iconoclasta*, cuando se da cuenta de que la presencia de su esposa podría ser producto de su imaginación⁸⁹⁴. Quien se encuentra en esa condición de vivir sin vivir se dirige hacia morir la muerte. Los dos personajes llegaron a ese estado por circunstancias distintas: Clément por los horrores de la guerra y Jacques por la muerte de su esposa. Así pues, el teatro de Marcel permite ver que para llegar a la desesperación puede haber diferentes vías, pero que todas coinciden con una lejanía entre el ser y la existencia, o, en otras palabras, con una disociación entre la exigencia ontológica y la vida que se lleva.

Esa disociación lleva a una tensión que se da en el momento de la desesperación: el desesperado experimenta la fuerza, por un lado, de la exigencia ontológica y, por el otro, de la fascinación de la muerte. La exigencia ontológica hace que se rechace la muerte y viceversa, conforme más tiempo se pasa en la desesperación, la muerte fascina hasta que,

890 “Porque el desesperado está infinitamente lejos de llegar a morir –entendiéndolo en el sentido directo– de esta enfermedad, o de que esta enfermedad termine con la muerte corporal. Al revés, el tormento de la desesperación consiste exactamente en no poderse morir. De esta manera la situación del desesperado tiene mucha similitud con la de un agonizante que yace en el lecho de muerte, debatiéndose con ella y sin poder morirse”; KIERKEGAARD, Soren, “La enfermedad mortal” en *Obras y papeles de Soren Kierkegaard VII* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969), 55-56.

891 *Cfr.* RI, 77.

892 EAI, 76.

893 VUR, 43.

894 *Cfr.* PVA, 136.

por la muerte existencial que se vuelve insostenible, se opta por el suicidio, momento en el que el hombre se declara absolutamente derrotado.

La muerte como vía de desesperación

En el pensamiento de Gabriel Marcel, la muerte como vía de desesperación tiene una característica principal: la muerte personal es pensada como definitiva, a saber, que tras la muerte no hay *nada*⁸⁹⁵, la muerte anularía al *ser*; por eso, ante el desespero, lo que se busca es la abolición del propio *ser*. Quien desespera en su vida por esta vía, o está decididamente inconforme con su *ser* que prefiere entregarse a la muerte como la nada, o la certeza de la muerte como la nada le hace llegar a desesperar⁸⁹⁶. Estas dos opciones no están totalmente aisladas, pues quien desespera por ver la muerte como la nada, puede terminar por estar inconforme con su *ser*, o por lo menos con la manera de comprender su *ser*: dialéctica entre la visión de la muerte y la visión del *ser* que se da por lo que se puede llamar efecto reflejo.

Este se resume en que *el modo como se piensa la muerte es reflejo del modo como se entiende la vida* –aquí, la vida engloba todo el *ser*–⁸⁹⁷. Esto es así porque en la noción de muerte está implicado *lo que soy*, ya sea para admitir una destrucción, una transformación, una separación o una aniquilación de *eso que soy*. Depende lo que se admita, se afirma una u otra forma de comprender la vida y el *ser*⁸⁹⁸. Esta relación suele ser direccional: de la comprensión de la vida se desprende la compren-

895 Cfr. FTC, 165; PI, 192.

896 Algo que es especialmente evidente con la muerte del *ser* amado, porque eso significaría que la ausencia es absoluta y definitiva. Cfr. RI, 199. Es un dilema que se abre con la muerte del *ser* amado: si la ausencia es definitiva, entonces la muerte es absoluta, no hay lugar para la esperanza y sí para la desesperación, ideas todas que se desarrollan en el capítulo *La muerte del ser amado: intersubjetividad*.

897 En palabras de Arnaud, en *La sed*, sería: “Por la muerte, nos abrimos a lo que hemos vivido en la tierra”; CPM, 445.

898 Las nociones vida y *ser* se equivalen, por la noción existencial del *ser* en el pensamiento de Marcel, a saber, quien vive es esencialmente creador (Cfr. MEL, 154) y la pregunta por el *ser* es la pregunta por la vida: “Por qué no decir que la respuesta a la pregunta ¿qué soy yo? es mi vida, mi vida en su totalidad, sin que por esto se quiera afirmar que mi vida pueda reducirse a un conjunto de afirmaciones elementales”; MEL, 169.

sión de la muerte, pero no siempre es así, pues también puede ir en dirección contraria o puede tener un efecto de vaso comunicante, como es el presente caso⁸⁹⁹. El efecto reflejo explica, por ejemplo, la presencia y el rol de la muerte en las reflexiones de Marcel sobre el cuerpo y la vida⁹⁰⁰.

Teniendo en cuenta lo anterior, explica: “Hay un modo de pensar mi muerte que equivale a decir ‘él morirá’, es decir, en el fondo ‘la máquina se parará’⁹⁰¹; según esto, hay una visión de sí mismo como una máquina, es decir, una perspectiva materialista del hombre, que lo reduce a su cuerpo, pues es este el que *se parará* con la muerte. Al no haber ninguna distinción con el propio cuerpo, se da una identificación con el cadáver: *yo seré un cadáver*, pues, aunque se acepte una transformación material, el *ser* se agota en la materia cadavérica⁹⁰².”

Pensar de este modo es objetivar el propio cuerpo, volverlo un objeto más. Al tratarlo de ese modo, se desconoce la condición de encarnación y el *yo* se exilia al infinito⁹⁰³, pero además, se objetiva todo lo que está alrededor: a sí mismo, a los otros, a la naturaleza y a Dios. En ese proceso de objetivación se va dando una lejanía y un desinterés que no es otra cosa sino *néantiser*⁹⁰⁴. La lejanía se produce porque, según Marcel, “es esencia de la misma naturaleza del objeto que no me tenga en

899 Esto es así porque la muerte, por su carácter invariable, permite comprender la vida de otra manera: “Ce qui intervient, le plus souvent d’ailleurs au-delà de toute formulation explicite, c’est l’assurance que l’être dans la mort accède à une intégrité que la vie vécue ne lui aurait peut-être pas permis d’atteindre en raison de son caractère perpétuellement dispersé, tenaillé ou écartelé”; DH, 179. Marcel expone especialmente la muerte como punto de inflexión para comprender la vida en su teatro. Ver *La muerte como referente de interpretación*.

900 Cfr. JM, 188-189.238-241.252-254.305; EAI; 12.108-109.172-173.

901 JM, 199.

902 Marcel se opone a ello. Cfr. EAI, 108-109.

903 Cfr. JM, 253.

904 Cfr. MEII, 159. El verbo *néantiser* no tiene traducción al español; en todo caso quiere decir *concebir como no-ser o nihilizar*.

cuenta”⁹⁰⁵. Entonces, la vida se convierte en un sistema cerrado⁹⁰⁶; por lo tanto, tratarse como objeto es perder cada vez más la noción del *mío* y todo lo que ello implica⁹⁰⁷.

Aparte de las implicaciones existenciales que tiene el objetivarse y objetivar todo alrededor, la noción de máquina trae consigo un fuerte significado que puede llevar también a la desesperación: la máquina es valorada por su función y rendimiento, lo que significa que el hombre, de concebirse como una máquina, estaría enlazado también a estas características. En este caso, la muerte sería la interrupción de las funciones y de todo rendimiento⁹⁰⁸.

La función hace parte esencial del rol del ser humano como ciudadano; sin embargo, en este tipo de pensamiento, se reduce al hombre a sus funciones o, lo que es lo mismo, se da una funcionalización de la persona. Si bien es cierto que la función por sí misma no anula al hombre, sí lo hace cuando esta viene forzada por una sociedad donde el rendimiento es el criterio de aceptación o rechazo⁹⁰⁹ y por una colectividad que está centrada en la idea de función⁹¹⁰. Aunque una manera de expresar la nobleza del hombre es realizando lo mejor posible sus funciones, cuando estas vienen impuestas se vuelven deshumanizantes⁹¹¹.

Además, la visión de sí mismo como una máquina acepta que la única justificación de la existencia es el rendimiento⁹¹². Así, cuando este no sea posible, la existencia pierde sentido, lo cual lleva a la desesperación a aquellos que no pueden desempeñarse según lo previsto. Se

905 JM, 254. La condición de objeto no es siempre ontológica, sino también fenomenológica. No es el objeto el que es objeto en sí mismo en todos los casos: los seres inertes son objetos *per se*, pero no pasa lo mismo con los otros y consigo mismo. En estos casos, es el hombre quien, por indisponibilidad a la participación y a la presencia del ser, termina por objetivar y *néantiser*.

906 Cfr. PI, 110.

907 Estas ideas se profundizan en el apartado *Objetividad y alejamiento*.

908 Cuando se habla de funciones, se incluyen en ella tanto las biológicas (las corporales) como las sociales (las del ciudadano).

909 Cfr. MEII, 39-40.

910 Cfr. PA, 49.

911 Cfr. MEII, 41.

912 Cfr. MEII, 149.

puede desesperar, tanto por el hecho de que no se puede rendir o seguir rindiendo como se espera, como también porque quien se encuentra en pleno proceso productivo se percata de que el valor está puesto en lo que se hace y no en quién lo hace: el ser se siente de ese modo absorbido o sobrepasado por el rendimiento.

Esto es especialmente evidente cuando se constata la pertenencia a un orden de intereses en los que el hombre se siente anulado. El rendimiento es solicitado por alguien en particular, un grupo específico o por la sociedad en general: en los tres casos, el hombre se siente *perteneciente* únicamente por lo que hace, lo que le permite *hacer parte* de, a saber, participar, pero una participación que no se corresponde con la ontológica, pues se basa en el hacer y no en el ser. Por lo mismo, tal participación no es genuina, sino funcional. El hombre es así empobrecido y participante de un orden en el que se siente miserable: “Este mundo que es el nuestro está estructurado de tal manera que yo puedo encontrar alrededor de mí todas las razones para desesperar, de ver en la muerte la aniquilación y lo miserable”⁹¹³.

De hecho, cuando Marcel habla de estructura del mundo se refiere a la tendencia epistemológica a objetivar todo, a la tendencia social a sobredimensionar la función y a la tendencia existencial a considerar que la muerte es absoluta. En esa estructura, nada puede resistir a la aniquilación. Por eso escribió: “En la raíz de la desesperación creo encontrar esta afirmación: no hay nada en la realidad que me permita abrirle crédito, no hay garantía. Es una constatación de insolvencia absoluta”⁹¹⁴. Todo es volátil y todo va a desaparecer, no hay nada que esperar, pues la muerte acaba con todo: es la hora del pesimismo.

El papel que juega la muerte para caer en la desesperación no es un hecho aislado o fortuito en el pensamiento de este filósofo, sino que obedece especialmente al contexto europeo en el cual vivió, especialmente, hace referencia a la vivencia de la guerra. Como se explicó, la muerte pasa, en ese contexto, a estar mucho más presente en la reflexión

913 PI, 192.

914 PA, 68.

filosófica: no es lo mismo pensar el mundo y pensarse en un ambiente pacífico que en uno bélico. Esto lo deja ver Marcel, cuando, tras el fracaso de la Conferencia del Desarme de 1933, escribió:

La angustia de estos días sobrepasa toda medida. La Conferencia para el desarme está por terminar. Incidente en Kehl, donde reina el terror. Hay momentos en los que vivo con la impresión de que la muerte se nos echa encima a todos, a todo lo que amamos. Yendo a casa de V... esta tarde, por la calle de *La Condamine*, he tenido una especie de iluminación, esta simple idea: 'Piensa que el sueño se está convirtiendo en pesadilla, y cuando la pesadilla llegue a su paroxismo, te despertarás. Eso será lo que tú llamas hoy la muerte'. Eso me ha confortado. Es una manera de soportar la idea de la destrucción de París que me obsesiona⁹¹⁵.

Obsesión por la muerte, por la destrucción de todo cuanto se ha construido y querido, secuelas de los desastres de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, en lugar de caer en la fascinación de la muerte que envuelve todo en el absurdo, Marcel prefiere analizar la manera cómo ella atrae al hombre para hacer ver que todo es un absurdo, que nada tiene valor (*néantiser*) y que, por lo tanto, lo único que queda es el desespero y el suicidio, análisis que lleva a ver que no es una consecuencia necesaria caer en el pesimismo.

Así pues, el tener a la muerte tan presente le sirvió a Marcel para percatarse de que la raíz de toda negación, de ese pesimismo, es la visión de la muerte como absoluta⁹¹⁶. Cuando se considera que con la muerte la nada ocurre, esto puede ser el germen para *néantiser* todo cuanto hay alrededor, comprometiéndose en una pendiente que estará marcada por la tensión entre la exigencia ontológica y el no-ser, pero que, de seguir por este camino, terminará en la desesperación que es la muerte existencial.

915 EAI, 176-177.

916 "Cette trahison, il peut sembler même que la structure de notre monde nous la recommande si elle ne nous l'impose. Le spectacle de la mort que ce monde nous propose peut d'un certain point de vue être regardé comme une incitation permanente au reniement, à la défection absolue"; PA, 66.

No obstante, hay que tener en cuenta que por el solo hecho de afirmar la muerte como absoluta, no se llega necesariamente a la desesperación. Quien ve la muerte como absoluta, puede tener una esperanza inmanente o incluso trascendente, pero no ontológica. La esperanza inmanente es aquella que no declina frente a las dificultades, que no se basa en la razón calculadora y que no es simplemente optimista, pero que, a su vez, se resiste a darle la última palabra al problema sin esperar en un *ser trascendente* o en un *orden trascendente*.

La esperanza trascendente, pero no ontológica, quiere decir que alguien puede ver la muerte como absoluta, pero no desespera porque espera trascenderla, no ontológicamente –a través de una *presencia*, o *del ser que resiste a la muerte*–, sino a través de su obra y su legado: tal el caso del científico con sus descubrimientos y del artista con su obra, incluso del padre o la madre con su descendencia. Es más, está la posibilidad de ver en la muerte absoluta el descanso a todas las fatigas de la vida⁹¹⁷. En todo caso, en ambas situaciones, el hombre tiene más probabilidades de desesperar, según la lógica del pensamiento marceliano, pues no reconoce completamente todos los recursos espirituales que lo llevan al reconocimiento del *misterio del ser*, por lo que se vería más proclive a dejarse llevar únicamente por la reflexión primera.

Dialéctica ser-muerte

Lo que se ha expuesto hasta ahora permite evidenciar la dialéctica ser-muerte que se encuentra en el pensamiento marceliano, para quien, como se había advertido, la muerte es opuesta al ser porque ambos se repelen, se anulan, por eso le parece imposible realizar una ontología de la muerte. La muerte es la manera existencial de representar el no-ser. Marcel habló pocas veces del no-ser, porque, entre otras cosas, es un concepto abstracto que no se corresponde con el ámbito de la reflexión concreta. Así como el *ser* pasó de estar tomado como un

917 Especialmente cuando la vida se ha vuelto insportable por cuenta de la enfermedad y la vejez. Cfr. EAGM, 181-182. Sobre la muerte como descanso en relación con la muerte como amenaza, ver *La muerte del ser amado: intersubjetividad*.

concepto abstracto a representar la *exigencia ontológica*, el *no-ser* es tomado desde la filosofía concreta como aquello que atenta contra dicha exigencia, es decir, la *muerte*⁹¹⁸.

El hombre se encuentra, entonces, en su existencia con dos caminos: el de la exigencia ontológica y el de la muerte⁹¹⁹, camino doble que Marcel formuló como *la metaproblemática del no-ser-más*⁹²⁰. Es metaproblemática porque *mi* muerte, al ser una seguridad invariable, no es problemática⁹²¹; la que es problemática es *la* muerte, el concepto abstracto, aquella que es abordable desde la reflexión primera. *Mi* muerte es metaproblemática, no en el sentido de que no se dude de ella, sino por la relación que se establece con ella y por su significado para la propia existencia⁹²².

La metaproblemática se funda en el poder de fascinación que tiene la muerte de presentarse como el *no-ser*, la cual es, para Marcel, como el rostro de la Medusa que petrifica⁹²³. La fascinación consiste en la

918 “Au fond, tout cela tend vers cette conclusion que le problème de l'être et du non-être n'a de sens que là où il se convertit dans le dilemme : plénitude ou mort ; et il se pose à partir de cette existence ambiguë qui est la mienne et qui se poursuit jour après jour à travers le cycle de fonctions et des tâches”; PI, 105.

919 Hay que precisar aquí que la muerte no tiene que ser el hecho biológico, sino también la muerte existencial que se presenta en la desesperación. La obra dramática ilustra apropiadamente esta idea como se mostró en el apartado *La muerte existencial*.

920 Cfr. RI, 185.

921 Cfr. RI, 184. De hecho es hiperfenomenológica: “Dans la mesure où il s'agit d'une différence de signification existentielle, c'est à l'analyse phénoménologique qu'il revient d'établir que le premier est de l'ordre du refus alors que le second relève de l'adhésion, en particulier sous la forme de la croyance en une vie éternelle. Mais, précise Marcel, seule une réflexion hyperphénoménologique peut rendre sensible au fait que le sacrifice d'un incroyant, quelles que soient ses justifications athées, témoigne en faveur de ce la réalité de ce qu'il croit pourtant nier dans son incroyance, à savoir une vie éternelle. Si on laisse de côté cette analyse particulière, il faut retenir en revanche que si cette réflexion hyperphénoménologique» introduit bien ` dans la zone métaproblématique”; FARGES, Julien, “Le « métaproblématique » et l'« hyperphénoménologique ». Remarques sur les limites de la phénoménologique dans la pensée de Gabriel Marcel”, 13. [Versión virtual], <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01400521/document>. Consultado el 15-09-2020.

922 Cfr. FTC, 157.

923 Cfr. PI, 181.

invitación constante a desesperar, a *no-ser-más*, por eso definió esta metaproblemática como “una sistemática del desespero que solo se suprime realizándose en el suicidio”⁹²⁴. Esto quiere decir que para Marcel la muerte hay que tomarla en su mayor seriedad, es decir, analizando sus implicaciones para la existencia.

Cuando se habla de *no-ser-más*, se parte de la idea de que quien es sujeto de tal metaproblemática *es*, pero *no es plenamente*: es el rechazo del *ser* por alguien que *es*, por eso Marcel considera que el camino del *no-ser-más* es una traición⁹²⁵, porque se va en contra del ser, tanto del propio como del de los otros. Lo que se ha dicho sobre la experiencia del *tú* permite comprender cuán importantes son los otros para el reconocimiento del ser, por eso la traición *se extiende también a ellos*. En la negación entra todo el ámbito de la participación, se le dice no a la exigencia ontológica y se le dice no a la experiencia de comunión. Es a ello a lo que se refiere Marcel Belay cuando, analizando el suicidio en el teatro de Marcel, expresa que es la soledad la que lleva a querer morir⁹²⁶.

De hecho, esta traición debe entenderse únicamente por relación a la exigencia ontológica, siendo ella a la que se traiciona: cometer la traición es dejar que la muerte vacíe de valor y sentido todo. Por ello, “la muerte es verdaderamente la crisis que socava radicalmente toda fe en la existencia, toda certitud de presencia”⁹²⁷. Es la que funda el absurdo, la que intenta reducir todo a un mero juego de apariencias, la vida a una colección de momentos y a un juego contado por un idiota⁹²⁸. En consecuencia, la muerte tiene en el pensamiento de Marcel la característica *de ser aquello contra lo que hay que luchar*.

Para combatir esa traición, Marcel encuentra que la fascinación de la muerte está ligada a la manera como se reflexiona sobre ella: “La realidad o el alcance de la muerte no es independiente de la forma en que la

924 RI, 185.

925 Cfr. EAI, 120.

926 Cfr. BELAY, M., *La mort dans le théâtre...*, 159.

927 EPM, 62-63.

928 Esto sería “nihilizar”. Cfr. RI, 225.

considero, debería decir más bien en que la juzgo⁹²⁹. La atención al tipo de reflexión no es un regreso de Marcel a un idealismo, no es el pensamiento el que determina la muerte⁹³⁰. Como se ha explicado, la necesidad de establecer una distinción entre el tipo de reflexión proviene de la naturaleza del tema, dado que no es lo mismo pensar un problema que un misterio: el problema es agotable desde la razón, mientras que el misterio trasciende sus datos y por ello es inagotable. Según esto, no se trata aquí del problema de la muerte, sino del misterio de la muerte.

No obstante, tanto en el tema del cuerpo –tópico por el que Marcel desarrolló esta distinción gnoseológica– como en el de la muerte, existirá siempre una tensión entre el problema y el misterio. El cuerpo como la muerte y todos los misterios, pueden ser abordados como problemas, en tanto que hay una propensión del entendimiento a objetivar todo aquello que se estudia.

En el tema de la muerte, esa tensión se encuentra en la tendencia a explicarla desde el punto de vista objetivo en la reflexión primera. A través de ella, se puede únicamente dar cuenta de aquello que se encuadra dentro de los parámetros lógicos del objetivismo: el cuerpo. Estas explicaciones son necesarias, pero no pueden desconocer la relación que une al hombre con su muerte, esto es, la relación existencial. Hablando sobre ello, Marcel advirtió que la relación con la propia muerte:

no puede ser más que existencial, nunca objetiva. De haber una relación objetiva debería ser descubierta por vía inductiva o por medio de encuestas. Ahora bien, la reflexión no tarda en demostrar que tal cosa sería absurda y que aquello por lo que nos interrogamos se encuentra precisamente situado fuera de la competencia de toda posible encuesta. Se trata en efecto no del ser humano en cuanto que pueda dar

929 PI, 192.

930 “El sentido de la muerte viene precedido por la búsqueda de la verdad en el seno de la estructura dramática de mi ser. Soy yo el que me determino a buscar la significación de la propia muerte. Es una especie de llamada que comporta un sentido positivo. Pero esto no quiere decir que yo pueda construir este mundo a la vez personal y suprapersonal con respecto al cual la muerte por venir puede cobrar una significación”; RÍOS, J., “Símbolo y sentido. Hermenéutica de la muerte en Marcel”, 557.

lugar a descripción, sino del hombre como existente y no se puede separar al existente de la relación que mantiene consigo mismo⁹³¹.

Marcel parece realizar una separación entre el hombre como existente y la posibilidad de realizar una descripción. No obstante, parece que solo en tanto que existente puede el hombre llegar a describir, ya sea un objeto o una experiencia existencial, porque también la reflexión segunda realiza descripciones como manera de profundizar en las experiencias y sacar de ellas su peso ontológico. En últimas, se busca expresar que la descripción de la reflexión segunda es, en realidad, diferente a la de la reflexión primera, pues no trata a la muerte desde presupuestos puramente objetivos, olvidando que la condición del hombre no se reduce a lo objetivo, sino que se tiene en cuenta el ámbito existencial desde el cual el problema de la muerte se convierte en un misterio. El problema con las descripciones de la reflexión primera surge cuando se intentan extraer conclusiones ontológicas desde sus explicaciones, lo que conduce a desconocer la visión existencial. La reflexión ontológica es propia de la reflexión segunda, desde la cual se reconoce el pensamiento objetivo, pero se refuta el intento de reducir el ser al objeto, en este caso, el ser al cuerpo.

Así, se detecta una vez más la correlación que existe entre la muerte y el ser, no ya como contrarios, sino como relativos. En realidad, solo bajo la reflexión primera se puede mantener una oposición radical del ser y la muerte, pues por medio de ella la muerte es entendida como la nada, como el no-ser. Esto quiere decir que la metaproblemática del no-ser-más se constituye como una fascinación no solo de la muerte, sino también como una tentación del pensamiento objetivo: la muerte no fascina, lo que fascina es la visión de la muerte como la nada; el problema, entonces, es sobre todo gnoseológico⁹³².

931 FTC, 157.

932 Hay que tener en cuenta todo el engranaje de la reflexión segunda en el que el recogimiento, la admiración, la contemplación y la libertad son fundamentales. Para Marcel solo desde este punto de vista se puede hablar de un contrapeso a la muerte: "Si podemos hablar de un contrapeso ontológico de la muerte, no puede ser ni la vida misma, tan inclinada a pactar con aquello que la destruye, ni

La reflexión segunda se erige como crítica a los presupuestos desde los cuales la muerte es elevada como absoluta. A través de ella, Marcel intentó tener en cuenta otros datos del ser –como las experiencias ontológicas de la fidelidad, la esperanza y el amor– que refutan la explicación simplista de la muerte como la nada o el no-ser. A través del análisis ontológico sobre la vida, la presencia y el cuerpo, se descubre que la cuestión de la muerte es mucho más compleja, como lo es la del ser, y por ello hay que hablar del *misterio de la muerte* al igual que se habla del *misterio del ser*⁹³³. Entre otras cosas, esto es así porque al hablar de la muerte se habla indirectamente del ser, y en ese sentido, la muerte es relativa –referida– al ser. Esta es la lógica que sigue el efecto reflejo del que se había hablado, lo que quiere decir que no se puede hablar de la muerte sin una implicación directa en el significado del ser⁹³⁴.

Por otra parte, el que la muerte sea relativa al ser quiere decir que el conocimiento que se tenga de este sirve para entender la muerte, y de ahí que quien reduce el ser a un objeto, no vea en la muerte más que su descomposición o desaparición. Pero también, quien descubre el misterio del ser entiende que darle la última palabra a la muerte solo puede ser fruto del acto de una libertad que autodenomina como racional la traición al ser. La reflexión segunda, según esto, es la forma de evitar tanto

una verdad objetiva sea la que sea: este contrapeso ontológico no puede residir más que en el uso positivo de una libertad que rechaza la especie de ruinoso engaño por el cual ella venía a conferir a la muerte un poder del que ella misma es la única opresora; pero a partir de esto, entonces la libertad de la que se trata aquí cambia de sentido, se convierte en adhesión y amor, y al mismo tiempo, la muerte es trascendida”; EVJ, 83-84.

933 “[...] el pensamiento de Marcel fue evolucionando del problema de la muerte al misterio de la muerte. Para ello, el método de la filosofía concreta fue primordial, ya que la muerte tratada como un problema acaba por llevar a la comprensión de la muerte como la destrucción del ser. Mientras que, por la reflexión segunda, se pueden hacer acercamientos concretos a la inmortalidad, los cuales están basados en una seguridad existencial que se alcanza a través del cultivo de experiencias espirituales como la fidelidad, la esperanza y el amor”; RAMÍREZ, Yefrey, “Del problema de la muerte al misterio de la muerte en Gabriel Marcel”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 76, febrero de 2019, 202.

934 Para Ríos la muerte, sentida como inminente, como la prueba del vacío, es necesaria para la afirmación del ser en su plenitud. *Cfr.* RÍOS, J., “Símbolo y sentido. Hermenéutica de la muerte en Marcel”, 545.

la traición al ser que se da en la muerte existencial como aquella que sucede en la concepción de la muerte como el no-ser. El reconocer el misterio del ser, y el reconocerse como participante de ese orden ontológico, evita caer en el pesimismo y desesperación de la muerte existencial, a la vez que este conocimiento vivencial permite realizar acercamientos concretos a la posibilidad de la inmortalidad⁹³⁵. Así pues, el reconocimiento del misterio del ser que Marcel plantea es llamado por él mismo “una salvación”⁹³⁶, palabra que no tiene que ver con la salvación como promesa de un dios de la religión, sino con la fidelidad al propio ser.

El tema de la salvación es tratado por Marcel en relación con la muerte existencial bajo la concepción de la vida como una prueba, con la muerte del ser amado y con la cuestión de la inmortalidad. Estos serán los temas por desarrollar en los capítulos siguientes, donde se buscará poner de relieve los análisis que Marcel realiza sobre la muerte desde la reflexión segunda. Así, en resumen, la filosofía concreta, por todo lo dicho hasta aquí, adquiere como propósito la conducción del hombre hacia el reconocimiento del orden al ser como contrapeso a la muerte⁹³⁷. Para ello, hay que remontar, como se ha visto, desde la primacía de lo existente hasta la exigencia ontológica, pasando por la distinción entre reflexión primera y reflexión segunda: de este modo, la existencia puede adquirir un carácter de plenitud y el hombre se convierte en un ser capaz de realizar su proyecto de ser, resistiendo a la desesperación y a la muerte existencial que se desprenden de la reflexión primera.

935 Esta idea se profundiza en el apartado *Inmortalidad*.

936 Cfr. PLOURDE, S., *Gabriel Marcel...*, 146.

937 “Por mi parte no dudaré en decir que la filosofía carece de peso en interés a menos que tenga una resonancia en esta vida nuestra que en la actualidad se encuentra amenazada en todos los planos”; FTC, 39.

CAPÍTULO VI

La vida de cara a la muerte: suicidio o sacrificio

— *Life in the face of death: suicide or sacrifice*

No se puede desligar la cuestión de la muerte de la cuestión de la vida⁹³⁸; por eso, la pregunta por el sentido de la muerte se postula por analogía a las experiencias humanas o a la misma vida, en la medida en la que ella puede estar dotada de algún sentido, buscando así profundizar los posibles significados de la muerte. Debido a ello, cuando se habla aquí de estudiar la muerte, no se trata de realizar una investigación descriptiva causal, sino de indagar la posibilidad de una interpretación con vistas a una significación: esta es la diferencia entre pensar la muerte desde la reflexión primera y pensarla desde la reflexión segunda⁹³⁹.

Desde esta última, importa sobre todo la manera en la que el hombre se sitúa frente a la muerte⁹⁴⁰. Por eso, el enfoque es hermenéutico:

938 “Quelle que soit leur ambiguïté, leur redoutable mais féconde ambiguïté, ce sont les idées de vie et de mort qui doivent orienter la pensée”; PI, 85.

939 Cfr. RÍOS, J., “Símbolo y sentido. Hermenéutica de la muerte en Marcel”, 548.

940 Cfr. EVJ, 78.

a partir de la visión de la muerte como una amenaza, Marcel intenta buscar cómo interpretarla para resistir a su fascinación⁹⁴¹, interpretación que no es gratuita, sino que proviene del análisis de ciertas experiencias humanas que permiten enriquecer la reflexión sobre la muerte. Por ello, la metaproblemática del no-ser-más no fue un planteamiento de Marcel resultado de las reflexiones ontológicas que se hicieron en el anterior capítulo, sino del análisis de diferentes experiencias concretas respecto a temas como tiempo abierto y tiempo cerrado, angustia e inquietud, disponibilidad e indisponibilidad, fidelidad y traición, intersubjetividad y objetividad.

Estas experiencias se encuentran ubicadas en dos caminos que, desde un punto de vista gnoseológico, corresponderían a la reflexión primera y a la reflexión segunda, y, desde un punto de vista existencial, pertenecerían a la vía del tener y a la vía del ser. En relación con el tema de la muerte y su significado para la vida, esto da por resultado la vivencia de la vida desde dos perspectivas: sacrificio o suicidio, dado que, desde el pensamiento de Marcel, la muerte y la vida pueden verse como un suicidio si prima la reflexión primera y el tener, o como un sacrificio si prima la reflexión segunda y el ser.

Esta distinción se encuentra en el centro de la metaproblemática del no-ser-más. Así, el hombre se descubre frente a esta metaproblemática entre dos caminos: ser en plenitud o no-ser-más, esto es, el sacrificio o el suicidio⁹⁴². Las reflexiones de Marcel sobre las experiencias concretas

941 La obra *El horizonte* busca mostrar los diferentes interrogantes y actitudes que se pueden adoptar una vez que la muerte se vuelve inminente. La muerte se convierte entonces en el horizonte a través del cual se interpreta la vida. *Cfr.* PVA, 369-370.

942 Esta metaproblemática no solo trata la opción de la vida personal de morir o vivir, sino también de la opción como humanidad de sobrevivir o perecer. Es, si se quiere, un escalón más arriba que se establece a partir de la dialéctica entre el ser y la muerte, o entre la vida y la muerte. "De plus en plus, manifestement, nous sommes placés en face d'une option radicale, non pour l'individu mais pour l'humanité tout entière : vivre ou mourir. Car pour la première fois de l'histoire de l'humanité, le suicide à l'échelle planétaire est devenu possible. Mais refuser ce suicide, c'est *ipso facto* s'engager à respecter un pacte fondamental dont les conditions s'enracinent dans la structure même de l'homme; or cette structure – prenons y bien garde – ne se découvre qu'aux moralistes et non plus du tout aux savants quels qu'ils soient. Mais le progrès des techniques déshumanisantes, qui sont à l'œuvre dans le

nombradas así lo sugieren: el sacrificio estaría acompañado por la esperanza, la inquietud, la disponibilidad, la fidelidad, la afirmación y la intersubjetividad, lo que correspondería al tiempo abierto, mientras que el suicidio estaría acompañado por la desesperanza, la angustia, la indisponibilidad, la negación, la objetividad y la capitulación, lo que correspondería al tiempo cerrado.

Estos dos caminos son los que permiten entender la visión de Marcel de la vida como *prueba*. Desde el *Journal Métaphysique*, aún cuando no había desarrollado su ontología concreta, Marcel consideraba que la prueba estaba relacionada con las implicaciones existenciales de la negación del ser: negar el ser es decir que no hay experiencias completas⁹⁴³. Al mismo tiempo, planteaba una crítica del yo a la vida⁹⁴⁴. Estas fueron las primeras ideas sobre la distinción entre ser y existencia. La posibilidad de la prueba viene dada porque el primero es un proyecto dentro de la existencia. Si bien el hombre *es*, su proyecto es *ser plenamente*. Por esta razón, la noción de prueba de Marcel es ontológica: es *la plenitud del hombre* la que se encuentra comprometida en la prueba. En ella, el hombre se encuentra frente a sí mismo como a su desafío, pues solo depende de sí mismo ser plenamente. La prueba no viene entonces del exterior, sino de lo más interior, y se realiza en cada momento de la existencia, especialmente en aquellos en los que se está frente a la posibilidad de la negación de sí⁹⁴⁵, como por ejemplo, en la enfermedad y en la muerte⁹⁴⁶. Por ello, la posibilidad de la negación está siempre presente.

Marcel dice que entiende por prueba “someter una obra, un sentimiento a la prueba del tiempo”⁹⁴⁷. Según esto, el tiempo es el que determina si la prueba ha sido pasada o no⁹⁴⁸. El ejemplo que él usó para

monde actuel, ne peut que nous rendre aveugles à cette structure même”; MARCEL, Gabriel, *Plus décisif que la violence* (Paris: Plon, 1971), 17-18.

943 Cfr. JM, 181.

944 Cfr. JM, 179-180.

945 Cfr. JM, 260.

946 Cfr. RI, 102-104.

947 RI, 101.

948 Aquí se hace referencia al tiempo que ha transcurrido, no al tiempo que se vive en el presente, el cual será interpretado como un suicidio o como un sacrificio, como se explica en los apartados *Tiempo cerrado* y *Tiempo abierto*.

ilustrar esta idea fue el del amor: cuando se tienen dudas de amor, el tiempo es el que determinará si el sentimiento es o no genuino⁹⁴⁹. En el caso del *ser*, aquellas decisiones tomadas, el tiempo mostrará si estaban verdaderamente arraigadas en la exigencia ontológica⁹⁵⁰. De hecho, Marcel escribió: “A medida que avanzamos en la vida, discernimos mejor lo que resiste y lo que no resiste, lo que se evapora y lo que queda en el fondo del crisol”⁹⁵¹.

Con todo, aquello que va en consonancia con la exigencia ontológica, no solo resiste al filtro del tiempo, sino que no decepciona: “El ser es lo que no decepciona; hay ser desde el momento en que nuestra expectación queda colmada”⁹⁵²; en sentido inverso, esto quiere decir que cuando la vida se ha desarrollado en contra del ser, aparece la decepción, y especialmente el sufrimiento. En la obra de Marcel, este aparece referenciado especialmente a la muerte, a la enfermedad y a la negación del ser: se sufre porque en los tres casos “el hombre aboga por la eternidad, la salud y el ser. Ese abogar es la manifestación del sujeto ante las

949 Cfr. RI, 100-102.

950 En la visión de los sicólogos, la prueba no pasa de ser una disposición interna puramente relativa. En el pensamiento de Marcel, esta no es relativa si el criterio es la exigencia ontológica: él señala que un sicólogo que considere como tal la prueba, está llevado irremediamente a relativizar todo valor. Cfr. JM, 201-202. Este sería el resultado del desconocimiento del misterio ontológico y de quedarse con una visión fragmentada del hombre.

951 JM, 178.

952 JM, 177. Marcel considera que allí donde hay gozo hay ser, pero que tiene que ser un gozo que satisfaga la totalidad del ser. Cfr. JM, 202-203. Sin embargo, hablar de satisfacción de la totalidad del ser conlleva plantearse preguntas difíciles: “De quel droit affirmons-nous que le tout de nous-mêmes peut être satisfait, qu’une harmonie est possible entre les divers modes de satisfaction ? [...] De la d’un tel accord, quelle garantie pourrait nous être donnée ?”; JM, 203. Marcel tuvo dificultades para plantear una posible respuesta a estas preguntas; no obstante, tenía claro que la respuesta no podría venir desde la reflexión primera, ya que esta trata al hombre particular que se satisface como un *él*. Cfr. JM, 205-206. En realidad, la respuesta solo puede venir de la reflexión segunda, desde la que se sabe que lo propio del hombre es la participación. Así, la satisfacción será tanto más ontológica cuanto más lleve al hombre a participar del orden del ser.

condiciones a las que no está orientado ontológicamente⁹⁵³, mostrando el intervalo entre el ser y la vida.

Este intervalo solo puede ser planteado por la capacidad del hombre de valorarse y juzgarse a sí mismo, aparente dualidad que fue la que permitió a Marcel comprender que “la zona de la prueba es el campo mismo de la libertad”⁹⁵⁴, pues solo un ser libre puede juzgarse de esta manera. La libertad de la que se trata aquí no es la libertad política, sino la metafísica. La primera es la que está relacionada con los derechos de expresión, movilidad, religión, etc., y que trae implícita la independencia, la cual se basa en *hacer lo que quiero*⁹⁵⁵: hay, por lo mismo, una correspondencia entre deseo y acción dentro de los parámetros de cada sociedad⁹⁵⁶. La libertad metafísica, por el contrario, se ubica en el interior y lo inagotable de la persona; por eso, aun en el cautiverio, el hombre sigue siendo libre, pues siempre tiene la posibilidad de ver cómo interpreta y toma posición frente a las circunstancias, cualquiera que ellas sean.

953 RAMÍREZ, Yefrey, “El sufrimiento en Gabriel Marcel”, en *Estudios Filosóficos*, vol. LXVI, n° 193, 538.

954 JM, 229.

955 La libertad se distingue de la independencia porque la misma se mantiene aun cuando la independencia ha sido negada. El mejor ejemplo es el del prisionero que, aun habiéndosele privado de la independencia, sigue siendo libre. Por eso la libertad no está unida al deseo, ni tampoco es *hacer lo que quiero*, sino que tiene que ver con un irreductible en el interior de cada persona que le permite trasponer su voluntad a su deseo: consiste en una capacidad de trascendencia de las circunstancias. Por eso, “un acto es libre en la medida en que es liberador, o sea, en la medida en que nos alivia de ese peso que, colocado sobre nuestros hombros, parece querer aplastarnos contra el suelo”; RI, 74. Marcel se apoya en ese aspecto en los estoicos, para quienes la voluntad no tiene que ir en consonancia con los deseos, sino que, por el contrario, estiman que en la voluntad misma reside la capacidad de trascender los deseos y retomar la libertad. Paul Ricoeur realizó un estudio profundo de la distinción que hay en el pensamiento marceliano entre *la liberté-choix* y *la liberté-réponse*. Aclara que la libertad no se agota en la elección, porque Marcel introduce en la ecuación la *disponibilidad* y la *llamada*. Entonces, la libertad termina por ser una respuesta: “La liberté n'est plus alors le pouvoir d'être par soi, ni même pour soi, elle est l'actif laissez-passer accordé à l'appel libérateur. Elle n'est plus le pouvoir angoissant de l'alternative, mais la réponse joyeuse à l'appel”; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 224-225.

956 Cfr. MEII, 111.

La libertad, pues, es la que permite la prueba. Un ser condicionado totalmente no podría entender su existencia como una prueba. Dado que el hombre es libre, se habla de diferencia entre ser y existencia, y de la vida como una prueba del ser. Porque el hombre es libre, la posibilidad de *no-ser-más* está presente en cada momento, pero también la posibilidad de *ser plenamente*. En definitiva, porque el hombre es libre puede tomar posición frente a la muerte y frente a la vida, y entenderlas, ya sea como un suicidio o como un sacrificio.

Suicidio

Hablar de suicidio en el pensamiento de Gabriel Marcel puede connotar el acto mismo de auto-infligirse la muerte o el proceso espiritual de la negación del ser, como se ha podido ver reflejado en su teatro. Para Marcel, que el hombre sea capaz del suicidio es un dato central en la metafísica porque es la evidencia de la metaproblemática del *no-ser-más*⁹⁵⁷. Cuando alguien se suicida le dice *no* a su *ser*⁹⁵⁸; por consiguiente, la muerte es anhelada y buscada, como se mostró hablando de la desesperación, que es ya un suicidio espiritual⁹⁵⁹, no como un hecho, sino como un proceso que se constituye de diferentes actitudes y formas de pensar que van llevando al hombre a desconocer el ámbito espiritual que posee y a irse acercando al suicidio físico.

De hecho, lo que interesa aquí no es tanto el suicidio como suceso preciso, sino el proceso que lleva hacia él. Es justamente allí donde Marcel buscó intervenir, dilucidando la manera de hacerle frente, especialmente en un contexto en el que la vida no es segura y grandes catástrofes son previsibles⁹⁶⁰. Este proceso se llama suicidio por dos razones

957 Cfr. EAI, 147-148.

958 Cfr. MEII, 174.

959 “L'âme n'est que par l'espérance ; l'espérance est peut-être l'étoffe même dont notre âme est faite. Ceci sera encore à creuser. Désespérer d'un être, n'est pas le nier en tant qu'âme ? Désespérer de soi, n'est pas se suicider par anticipation ?”; EAI, 100.

960 Cfr. MEII, 167-168.

principales: la primera, porque se es libre, pues de no ser así no podría utilizarse la palabra suicidio, ya que la misma hace referencia a una acción autónoma hecha por el hombre; la segunda, porque se tiene la noción de que hay algo que va muriendo, hasta el punto de que la muerte física es ansiada.

Como se había hecho mención, el suicidio espiritual se caracteriza por la indisponibilidad, la desesperanza, la angustia, la negación, la objetividad y el tiempo cerrado, características que no tienen un orden o una jerarquía en el pensamiento de Marcel, simplemente aparecen unidas al suicidio en sus diferentes textos: clarificarlas, permitirá entender mejor sus planteamientos acerca de qué es el suicidio. Sin embargo, hay que advertir que las siguientes exposiciones no pretenden agotar estos temas, pues se alargaría demasiado este trabajo, sino que se busca únicamente presentar su relación con el suicidio.

Indisponibilidad

Para Marcel, la indisponibilidad es una característica fundamental del suicidio espiritual⁹⁶¹. Se trata aquí de la incapacidad de tener relaciones diádicas, de que el hombre no está disponible para el *tú*. Marcel encuentra que la raíz de la indisponibilidad es la cerrazón en sí mismo⁹⁶²; quien se encuentra demasiado ocupado de sí, se vuelve impermeable a los demás⁹⁶³. Ser egocéntrico quiere decir que la atención está demasiado fijada en sí mismo, por eso no se puede ver a los demás más allá de la utilidad o beneficio que estos puedan acarrear para uno.

Este es el caso de personajes como Aline Fortier, en *La capilla ardiente*, quien por estar concentrada en sí misma en una suerte de

961 Cfr. EAI, 90-91.

962 Cfr. PA; 86-87.

963 “L'être centré sur soi-même est indisponible; je veux dire par là qu'il demeure incapable de répondre aux appels de la vie, et je ne vise pas seulement l'aide qui pourra lui être demandé par des malheureux. Il ne sera même pas capable de sympathiser avec eux, ou simplement d'imaginer leur situation. Il reste enfermé en lui-même dans sa chétive expérience qui forme autour de lui une coquille qu'il est incapable de briser”; MEI, 178.

autocomplacencia y autocompasión, se mostró incapaz de abrirse a las necesidades de su exnuera y de su marido. Por eso terminó rompiendo las relaciones con los que la rodeaban. Igualmente, Jeanne, en *La muerte de mañana*, se volvió indisponible a su esposo por pensar solamente en sí misma: encerrada en su moral y en sus miedos a la viudez, prefirió dar por muerto a quien estaba a su lado lleno de vida. Al final, ambas quedaron solas.

Como lo muestran estos casos, contrariamente a lo que el egocéntrico cree, ese movimiento de repliegue en sí mismo, en lugar de llenar, vacía; esto es así porque se desconoce la necesidad del otro para el reconocimiento de sí mismo y porque la lógica del tener se impone a la del ser. Para Marcel, la indisponibilidad está ligada al tener⁹⁶⁴ desde dos puntos de vista: por la visión de sí mismo desde el rendimiento⁹⁶⁵ y por la dependencia de las posesiones⁹⁶⁶.

Por esta última aparece la tendencia a tratar a los demás desde la lógica del tener, lo que significa que los demás son vistos ante todo como un *él* y, por ende, se es incapaz de establecer relaciones de ser a ser, de *yo* a *tú*, debido a que el indisponible no puede ni darse al otro ni recibir al otro. Hay, por lo mismo, comunicación sin comunión. El mejor ejemplo se encuentra con Christiane, en *El mundo roto*, cuya vida social bastante agitada carecía de profundidad, es decir, de comunión. También se puede citar a Ariane en *El camino de Creta*, cuyos consejos no consiguieron los resultados deseados –que su esposo se casara con Violette– porque se encontraba tan replegada en sí misma que no pudo darse cuenta de las consecuencias que traería su intromisión en esa relación amorosa.

Según la visión de su hermano Philippe, el problema de Ariane es estar demasiado disponible a la vida de los demás, lo que se traduce en

964 Cfr. EAI, 104.

965 Cfr. HV, 29. “Je tends à me rendre indisponible dans la mesure précise où je traite ma vie ou mon être comme un avoir en quelque sorte quantifiable, et qui par là-même est susceptible d’être dilapidé, épuisé ou même volatilisé”; RI, 76.

966 “Il semble bien être de l’essence de mon corps ou de mes instruments en tant que je les traite comme possédés, de tendre à me supprimer, moi qui les possède”; EAI, 207.

un deseo de estar siempre en el centro de la vida de los otros⁹⁶⁷. Sin embargo, contrario a lo dicho por Philippe, es allí precisamente donde se revela la genuina indisponibilidad de Ariane, pues ella busca autoafirmarse siendo el centro de atención, sin prestar verdadera atención al otro. Ariane parece ser muy empática, pero en realidad, está encerrada en sí misma y no es capaz de vivir en comunión⁹⁶⁸.

Caso contrario a Ariane, están quienes simplemente se muestran indisponibles porque son incapaces de sentir simpatía por la situación de los otros. Por ejemplo, Abel, en *El iconoclasta*, embriagado por su dolor, no se da cuenta del sufrimiento de su amigo Jacques, por lo que lo juzga y lo desdena. Esa frialdad frente a la situación del otro puede ser consciente y querida, como en el caso de Abel, pero también puede ocurrir que alguien desee ser más empático con cierta situación dolorosa y no pueda serlo. Con respecto a ello, Marcel se pregunta por qué, aun en contra de la voluntad, se experimenta tal tipo de frialdad frente a situaciones que suelen despertar solidaridad, como lo es una tragedia familiar⁹⁶⁹. La respuesta la encuentra en la palabra *alienación*, en el sentido de tener capitales indisponibles⁹⁷⁰. Según esto, el indisponible tendría *capitales*, de los cuales no puede servirse para poder entrar en comunión con los demás; claramente, Marcel se refiere a lo que él llamo *recursos espirituales*⁹⁷¹.

Paradójicamente, quien está tan ocupado de sí no desarrolla estos recursos espirituales, en tanto que ellos encuentran su razón de ser en la participación⁹⁷², por ejemplo, cuando se tiene amor a alguien, se es fiel

967 Cfr. CPM, 270.

968 Las razones que llevan a pensar que Ariane era incapaz de vivir en comunión son las siguientes: primero, su insistencia en vivir alejada en una montaña. Segundo, el fracaso matrimonial que vivía con su esposo. Tercero, su interés de entregarse a su enfermedad.

969 Cfr. EAI, 86-87.

970 Cfr. EAI, 86.

971 Hizo énfasis especialmente en el amor, la fidelidad y la esperanza.

972 “La indisponibilidad, por el contrario, implicaría el cerrarse sobre sí de la existencia, es decir, la afectaría de un carácter exclusivo que terminaría por llevarla a su propia negación. La participación es aquí, nuevamente, la clave: soy en tanto que participo de la presencia de lo otro, cualquiera sea el tipo de presencia

a alguien y se espera en alguien. Para alguien egocéntrico, la participación solo es posible desde *el hacer*, no desde el *ser*, y como para el reconocimiento del propio ser es necesario el otro, la visión de sí mismo se acorta y la supuesta exaltación del *yo* termina por convertirse en un empobrecimiento; todo lo dicho sobre el misterio ontológico lo justifica.

Objetividad y alejamiento

El suicidio espiritual está marcado fundamentalmente por la relación sujeto-objeto que se establece con los demás, con lo que está alrededor e incluso consigo mismo⁹⁷³; como se ha explicado, esto es lo propio de la reflexión primera, a saber, que quien vive la vida como suicidio tiene una tendencia marcada a estudiar o analizar todo a su alrededor desde cierto tipo de abstracción⁹⁷⁴. Esto es especialmente importante, porque el suicidio espiritual se lleva a cabo, no por el hecho de estudiar o analizar, sino por hacerlo desde esta abstracción⁹⁷⁵.

En el pensamiento de Marcel se puede encontrar que la abstracción es presentada a nivel existencial como el trato que se da a los demás,

de la cual estemos hablando”; GRASSI, Martin, *Fidelidad y disponibilidad: la metafísica del nosotros de Gabriel Marcel*, (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014), 234.

973 José Luis Cañas considera que esto es una confusión entre el nivel de los objetos y el nivel de los espíritus: “Sin duda, piensa Marcel que el mayor obstáculo interpuesto en nuestro camino para poder llegar a este nivel de realidades personales trascendentes es el que proviene `de la disposición que nos lleva a transferir determinaciones y categorías válidas para el mundo de los objetos a un dominio que no las admite’ (ME, 169), es decir, confundir ambos niveles es dar un paso en falso. Y ello es así, en gran medida, por la inercia del pensamiento, por la seguridad que ofrece el mundo de los objetos frente al mundo superobjetivo. Pero aquí está el error metodológico más grande: confundir estos dos niveles de realidad, ampliamente distintos unos del otro, y, como consecuencia, reducir las personas a cosas, a objetos”; “La hermenéutica marceliana: sobre la distinción entre ‘problema’ y ‘misterio’”. en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n° extra 1, 1996, 182-183.

974 Esta relación no se da necesariamente a la inversa, a saber, que quien analiza objetivamente la vida, se suicida. Esto pasaría solo si, a causa del análisis objetivo, el hombre se vuelve incapaz de participar en las situaciones o de entrar en comunión.

975 Esto quiere decir que cuando no se ejerce la reflexión primera no se deja de analizar o de estudiar: tal es el caso de la reflexión segunda.

a sí mismo y a todo alrededor desde la categoría *él*, encontrándose en su teatro ejemplos particularmente ilustradores al respecto: Raymond Chavière, Sabine e Isabelle en *El fanal*. Los dos primeros instrumentalizaron a la madre de Raymond para poder estar juntos. Por su parte, Isabelle, la nueva mujer del padre de Raymond, confiesa que nunca le interesó verdaderamente Antonin Chavière, sino que lo tomó como un objeto de disputa con la difunta. Así, tanto la Sra. Parmentier como Antonin Chavière han sido tratados como un *él* por sus seres más cercanos.

Ahora bien, la categoría *él* no solo se aplica al *otro*, sino también y principalmente a sí mismo. Marcel dice al respecto: “Las cosas existen para mí en la medida en que las miro como prolongamientos de mi cuerpo. Pero, por otro lado, no las pienso como objeto más que en la medida en que me ubico en el punto de vista de los ‘otros’, de ‘no importa quien’, y finalmente de ‘nadie’⁹⁷⁶. Entonces, quien objetiva todo, termina por volverse *nadie*, por volverse un *él*.”

En este sentido, la abstracción no es un problema gnoseológico sino sobre todo existencial, porque es la extrapolación de un tipo de pensamiento a todos los ámbitos de la vida⁹⁷⁷, problema fundamental, porque descarna al hombre de las situaciones, lo enfrasca en sí mismo y lo aísla de los demás, en últimas, lo enajena, pues al objetivar todo a su alrededor, este se vuelve incapaz de establecer relaciones que lo hagan ser plenamente. Quien vive de esta manera, lo hace de forma desencarnada: es incapaz de *participar plenamente* de las situaciones y de la vida de los otros.

Además de esto, la tragedia de lo objetivo proviene del hecho de que el objeto es agotable o, en otras palabras, de que el objeto es minimizado hasta “reducirlo a un conjunto de disposiciones formales que versan

976 JM, 273.

977 “Las fronteras entre yo y el otro, entre el sujeto y el objeto, entre interior y exterior, no son la verdad primera de nuestra instalación en el mundo. Hay que acudir de nuevo a la experiencia aún no elaborada reflexivamente, para redescubrir hasta qué punto somos íntimos a nuestro propio cuerpo, al mundo, a los otros”; ESCRIBRANO, Xavier, “La ruptura con el objetivismo en Gabriel Marcel y Maurice Merleau-Ponty” en *Convivium*, nº 24, 2011, 133.

sobre puros símbolos⁹⁷⁸. Una vez cumplida la reducción, la relación deja de ser diádica y pasa a ser triádica, pues el hombre deviene esencialmente lejano⁹⁷⁹. Así, se relaciona con el *concepto* que se tiene del otro, no con el otro en sí mismo. Lo que le permite a Marcel hacer esta distinción es la falta de afectación: quien se relaciona con un objeto, es incapaz de entrar en comunión porque la relación es desigual, ya que se desarrolla de manera vertical, no horizontal y, por lo mismo, no es recíproca⁹⁸⁰.

De lo anterior se sigue que esta es una relación particularmente interesada: como se había explicado, del objeto interesa aquello que se quiere conocer o el beneficio que se busca obtener; una vez que tal tarea está cumplida, se suele perder el interés. Esto es así porque el hombre, agotando el objeto, se da cuenta de su necesidad de inagotabilidad; entonces llega el aburrimiento y el hastío. Y si se tiene en cuenta que la tendencia a objetivar se generaliza, el hastío se extiende hasta llegar a sí mismo, muestra de que hay un proceso de negación de la condición fundamental del hombre como participante del ser.

Angustia

La angustia está igualmente presente cuando la vida es llevada como un suicidio. En la obra de Marcel, se puede encontrar varias veces la referencia a la angustia y dedicó incluso buena parte del libro *L'homme problématique* a su análisis. Marcel la definió así:

¿Pero qué es, pues, esa angustia o esa herida? Es preciso responder que es, ante todo, la experiencia desgarradora de una contradicción entre el todo que aspiro a poseer, a anexarme, e incluso, por absurdo que sea, a monopolizar, y la conciencia oscura de esa nada que soy a pesar de

978 JM, 273.

979 *Cfr.* JM, 145.

980 “La relation entre sujet et objet se présente au premier aspect comme un rapport à deux termes. Seulement, comme l’a vu Royce dans sa dernière philosophie avec une admirable netteté, ce n’est là qu’une apparence –et cette relation est en réalité triadique. L’objet a pour caractéristique d’être *cela de quoi je m’entretiens avec un interlocuteur réel ou idéal* : il est en tiers par rapport à un certain discours que je poursuis avec X... et qui porte sur lui”; JM, 316.

todo; pues, todavía una vez más, no puedo afirmar de mí mismo nada que sea auténticamente yo mismo; nada tampoco que sea permanente, nada que esté al abrigo de la crítica y de la duración⁹⁸¹.

Según esto, la angustia es la manifestación de la contradicción entre el *deseo de y la nada*. Con esta definición, Marcel muestra la dependencia de la angustia respecto del *tener*: se angustia a partir de las cosas que se quieren poseer y anexar. Por este deseo de poseer, en lugar de *ser plenamente*, en lugar de acceder a la experiencia de lo *lleno*, se vive el *vacío*, es decir, la *nada* se impone: la angustia es, en efecto, el resentimiento del *ser* cuando se está frente a la *nada* o cuando se siente como una *nada*.

Esta característica de la angustia hace que sea particularmente paralizante: “La angustia, sea lo que sea que uno pueda decir –e insistiré en ello terminantemente–, no puede más que paralizar al que la siente, sobre todo cuando se complacen en ella”⁹⁸². Quien está angustiado, no sabe cómo reaccionar o hacerle frente a la situación, una petrificación que le hace a Marcel diferenciar la angustia de la ansiedad: “Mientras que el ansioso trata de salir de su ansiedad haciendo algo, aunque sea discutiendo consigo mismo, el angustiado no puede hacer más que permanecer en su angustia, en cierto modo está paralizado”⁹⁸³.

Por otra parte, nadie está exento de la angustia, pues esta se ubica justamente en la tensión que hay entre el ser y el no-ser, y que se experimenta principalmente frente a la muerte⁹⁸⁴, algo aún más patente cuando la muerte se presenta como el no-ser, de modo que se convierte en la amenaza segura de la nada. Esta es una de las razones por las cuales Marcel comparó la muerte con la Medusa, que tiene la capacidad de petrificar, es decir, de angustiar. Así, quien se ha dejado fascinar por la muerte, ejerce el suicidio espiritual sucumbiendo en la angustia.

La visión o presunción de la nada es la que hace que se vea la libertad como angustiante. Marcel está de acuerdo con Kierkegaard al decir que es la angustia la que permite entender la libertad como posibilidad

981 HV, 19.

982 HV, 183.

983 HP, 82.

984 HP, 81.

concreta e inevitable⁹⁸⁵, dado que la angustia muestra la brecha que hay entre el ser y el ser plenamente, entre la existencia y la exigencia ontológica. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la angustia, en el pensamiento de Marcel, surge especialmente por la incapacidad de reconocimiento de la exigencia ontológica y, sobre todo, por la amenaza de la nada en la muerte, lo que se hace especialmente evidente cuando la muerte propia o la del ser amado se vuelve inminente.

Traición

En el pensamiento de Marcel, la vida llevada como un suicidio es una traición. Así lo muestran la indisponibilidad y el alejamiento, pues el hombre se niega a sí mismo como ser intersubjetivo⁹⁸⁶. Para Marcel, “vivimos en un mundo donde la traición es posible en todo momento y bajo todas las formas: traición de todos por todos y de cada uno por sí mismo”⁹⁸⁷. La traición a sí mismo y la traición a los otros se dan desde un punto de vista ontológico, ya que no se es lo que se está llamado a ser. Esto es posible porque el hombre es libre y “pertenece a la esencia de la libertad el poder ejercerse traicionándose”⁹⁸⁸. La traición consiste, pues, en que se ha optado libremente por el camino de la negación del ser⁹⁸⁹.

La vida puede parecernos totalmente vacía en ciertos momentos; nada tiene importancia, nada cuenta: es la negación misma del sentimiento de plenitud, de profusión, que experimentamos a veces. La atención no encuentra más dónde fijarse, falta el interés. Peligro que nos acecha en un mundo al cual estamos demasiado acostumbrados, que nos responde mecánicamente⁹⁹⁰.

Estas palabras las escribió Marcel cuando no había desarrollado aún su ontología concreta y apenas daba sus primeros pasos en el

985 Cfr. HV, 226.

986 Esta idea se desarrolla en los apartados *Disponibilidad e Intersubjetividad*.

987 EAI, 120.

988 EAI, 118.

989 Cfr. MEII, 174; RI, 106.

990 JM, 202.

reconocimiento del ser como plenitud; sin embargo, desde ese entonces, la idea de la negación de sí mismo como caída en el vacío fue conduciendo sus reflexiones ontológicas. Marcel considera que el mundo mecánico lleva a perder el interés por la vida, pues el ser humano, por su carácter inagotable, se hastía de lo automático y agotable; por ello, solo en las relaciones con otro ser inagotable –un *tú*– se puede encontrar plenitud o, en otras palabras, se puede evitar la traición a sí mismo.

La traición también puede realizarse bajo un manto de afirmación de sí: tal es el caso del egocéntrico que, creyendo que se está afirmando a sí mismo, desconoce la importancia que tienen los otros para el reconocimiento de su propio ser. El alejamiento y la indisponibilidad que conlleva su postura, provocan que la angustia se haga presente cuando él mismo experimenta el vacío. Desde esta perspectiva se devela la traición: quien es y está llamado a ser plenamente en comunión, se angustia porque, al no responder a tal llamado, experimenta la nada como vacío.

Ese es un descubrimiento progresivo que se acelera y patentiza frente a la muerte como el no-ser: siendo la muerte una prueba colosal de la vida, quien vive su vida como una traición puede terminar por desear el no-ser. En otras palabras, quien vive traicionándose, puede desear la muerte como el no-ser, momento en que se produce la traición absoluta, que consiste en “renunciar a seguir siendo uno mismo, estar fascinado por la idea de la propia destrucción hasta el punto de anticipársele”⁹⁹¹, esto es, la desesperación. En ella, como se vio, el hombre se vuelve extranjero de sí mismo.

Se desespera porque *se niega* lo que se es, identificándose con lo que no es; he allí por qué se dice que “la desesperación es la discordancia interna de una síntesis”⁹⁹². Pero no solo es la síntesis entre alma y cuerpo tal como lo entendió Kierkegaard, sino también la de existencia y ser. Existir en contra del ser es una forma de romper la unidad del hombre, lo cual puede ser un paso al suicidio, porque el hombre puede buscar salir de esa discordancia con la muerte.

991 HV, 48.

992 KIERKEGAARD, S., “La enfermedad mortal”, 51.

El suicidio físico es la negación absoluta de sí⁹⁹³ y la indisponibilidad absoluta⁹⁹⁴: ya no importa el otro, ni siquiera un hijo, como en el caso de Denis en *El mundo roto*. La voluntad se traicionó porque dejó de ser fiel y amante, dejó de participar⁹⁹⁵, al halagarse y complacerse olvidando a los demás⁹⁹⁶. El aislamiento existencial desprovee de todos los recursos para resistir a la fascinación de la muerte, por eso no queda más opción que terminar por procurársela.

Tiempo cerrado

Lo que hace irresistible la muerte, lo que impide que se pueda rehusar a su fascinación es el tiempo que demuele todo a su paso y hace ver en la muerte la destrucción final⁹⁹⁷: quien ha pasado de la angustia a la desesperación⁹⁹⁸, quien se encuentra totalmente replegado en sí mismo

993 Cfr. RI, 186.

994 Cfr. EAI, 154-155.

995 Cfr. FP, 77.

996 Cfr. HV, 186.

997 “Le temps comme percée sur la mort –sur ma mort– sur ma perte. Le temps-gouffre ; vertige en présence de ce qu’au fond duquel est ma mort et qui m’aspire”; EAI, 100.

998 La relación que hay entre la angustia y la desesperación es ambigua en el pensamiento de Marcel. Algunos estudiosos del pensamiento marceliano las tratan como sinónimos: O’CALLAGHAN, Paul, “La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel” en *Anuario Filosófico* 22, 1989, 58; SORDO, María del Mar, *La angustia como posible solución al problema entre fe y razón en Miguel de Unamuno, Sören Kierkegaard y Gabriel Marcel*, (Tesis doctoral, Departamento de Filosofía y Letras. Escuela de Artes y Humanidades, Universidad de las Américas Puebla, 2003), 112. Otros las diferencian: ADJOBI, Vast-Amour Dingui, *L’espérance comme expérience ontologique chez Gabriel Marcel*, (Tesis doctoral, Université de Rennes 1, 2017), 93. Marcel, en un corto texto, relacionó la angustia y la desesperación: “Cette angoisse enveloppe un *inespoir* (*unhope* : l’expression se rencontre dans un poème de Thomas Hardy qui par rapport à un objet déterminé se change inévitablement en *désespoir*”; EAI, 91. En esta frase distingue la angustia de la desesperanza y establece un punto de unión: *inespoir*, palabra que no tiene traducción directa al español. Marcel no explicó la diferencia entre *inespoir* y *désespoir*. Se podría entender *inespoir* como un estado de no-esperanza que aún no es un estado desesperado. Efectivamente, si la angustia aparece ante la nada, como se describe en HV 19, esta reacción muestra una falta de esperanza. Pero, esta falta de esperanza no es aún un estado desesperado. Con todo, en el presente trabajo se

y quien está indisponible para entrar en comunión con el otro, no puede más que vivir el tiempo como un eterno sufrimiento. La decisión de suicidarse es precisamente la aceleración del tiempo, pues es adelantarse a un suceso que, de no ser autoinfligido, tardaría en llegar; por eso el tiempo se vive como un recrudescimiento del sufrimiento⁹⁹⁹.

Se sufre porque el tiempo cerrado “es por esencia separación y una perpetua disyunción de uno con respecto a sí mismo”¹⁰⁰⁰, de ahí que se viva como una imposición y quien se encuentra en esa situación se sienta cautivo: “Es necesario subrayar el papel que tiene aquí la duración: me aparezco a mí mismo como un cautivo si me encuentro no solo arrojado, sino complicado bajo una presión exterior en un modo de existencia que me es impuesto e implica restricciones de todo orden para mi propio obrar”¹⁰⁰¹.

Esa presión se explica porque, al darse la traición, el hombre no encuentra más interés en vivir, momento en el que surge el deseo de desaparecer, de terminar consigo mismo. Sin embargo, el desesperado se encuentra con que su muerte, por diferentes razones, está aún lejos de ocurrir. Ese intervalo entre su presente y su muerte le exige esperar, exigencia imposible de cumplir para quien desespera, por eso el suicidio se vuelve la única salida, puesto que el desesperado vive el tiempo como cerrado¹⁰⁰².

diferencian la desesperanza y la angustia por las razones siguientes: la angustia es un tipo de reacción ante la nada, no es en sí una capitulación ante esa nada, como sí lo es la desesperación. Además, la angustia es paralizante (razón por la cual se distingue especialmente de la inquietud), mientras que la desesperación es declararse derrotado. Esto significa que quien está paralizado en la angustia puede aún no declararse derrotado, pero quien se declara derrotado sí está paralizado, por ello es fácil que el desesperado se deje fascinar por la muerte y se suicide. De esto se sigue que la angustia pueda dar paso a la desesperación, cuando no se encuentran salidas a ella.

999 En el pensamiento de Marcel también se puede encontrar el tiempo cerrado como el del aburrido. *Cfr.* HV, 78. 191-192. Además, como rutina, cuando el hombre se reduce a sus funciones. *Cfr.* HV, 150; PA, 46-47. Para profundizar, ver PA-RAIN-VIAL, Jeanne, *Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur*, (Lausanne : L'Age d'Homme, 1989), 151-153.

1000 HV, 68.

1001 HV, 39.

1002 *Cfr.* HV, 68.

Vivir el tiempo como cerrado quiere decir que este se ha vuelto destructor, ya que constata el presente como una inconsistencia de actos, los cuales se ven como esencialmente dispersos, sin ningún orden ni sentido: es, por tanto, la experiencia de lo *roto*. Según lo expuso Christiane, esto expresa que ya no hay un resorte o, si se quiere, un corazón que una y que cohesione¹⁰⁰³. Esta falta de cohesión o de unidad se refleja en la manera de comprender la vida y en una incapacidad para vivir el presente: lo primero, porque al objetivarse, se lee la vida como un conjunto de instantes¹⁰⁰⁴ o “una serie lineal de momentos sucesivos”¹⁰⁰⁵, instantes y momentos que se disipan y desaparecen sin una razón de ser, solo hacen parte de un juego de ires y venires, de un cúmulo de actividades sin fondo, de fachadas sin interior, ausencia que se siente como vacío. Este es, de hecho, el engaño del egocéntrico que termina por toparse con el abismo que ha dejado su ostracismo: al ocuparse excesivamente de sí mismo, construye una fachada sin interior.

Tal vacío se explica porque la mirada que objetiva no puede sino basarse en las partes, de ahí que se le escape el orden o el fondo de esos momentos. Objetivando todo a su alrededor, el egocéntrico termina objetivándose a sí mismo, lo que se traduce en la falta de unidad de sí mismo, o lo que es lo mismo, la falta de reconocimiento del ser como irreductible a sus determinaciones. Esto sucede especialmente, como se ha visto, cuando hay una identificación de sí mismo con una máquina o cuando se entiende la propia vida únicamente desde el rendimiento, de ahí se sigue lo volátil del sentido de la vida.

1003 Cfr. CPM, 121.

1004 Belén Blesa pone el acento en esta característica de la sociedad actual: “Este llamamiento [el de vivir el momento], en sí mismo, no nos parece negativo. La cuestión se complica cuando esa llamada al instante se pretende vivir sin tener en cuenta el futuro, es decir, sin prever qué consecuencias pueden tener mis decisiones y actuaciones presentes sobre el porvenir. Como por arte de magia, la experiencia del futuro se extingue en el hombre actual de una manera muy generalizada. La ausencia de este momento temporal en el presente genera un desajuste en la conciencia y esta práctica es la que da lugar, entre otras cosas, a unas relaciones personales de usar y tirar”; *Metafísica de la identidad personal en el pensamiento filosófico de Gabriel Marcel*, (Tesis doctoral, Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2008), 177.

1005 MEI, 169.

Ahora bien, la falta de cohesión y unidad se manifiesta principalmente en la manera de vivir el presente, lo que constituye, de hecho, el momento del tiempo cerrado como desesperación. Se puede decir que la visión fragmentada y fragmentaria de la vida es un camino para llegar a esa desesperación. Una vez allí, el presente se encuentra totalmente roto o, lo que es lo mismo, la vivencia del tiempo se encuentra rota: el tiempo se vuelve un eterno padecimiento.

La rotura de la vivencia del presente se explica porque el hombre, al rechazar su ser y al existir con una dicotomía nefasta entre su ser y su existencia, es incapaz de vivir el presente como una unidad del tiempo¹⁰⁰⁶. Para Marcel, no se puede hablar de tiempo sino en referencia con el presente y es por relación a este como se habla de una unidad del tiempo: el futuro y el pasado están unidos en el presente¹⁰⁰⁷, lo cual no quiere decir que se identifiquen, sino que en la vivencia del presente se descubre una profundidad que se extiende hacia el pasado, como parte fundamental de lo que soy¹⁰⁰⁸, y hacia el futuro, como una promesa de plenitud¹⁰⁰⁹.

La vivencia de lo profundo del presente se vuelve, pues, una canalización del pasado y un reconocimiento de la promesa del futuro. Pero el presente del desesperado rompe con todo ello, dado que este no puede sino desconocer su pasado y aborrecer su futuro, por la incapacidad de ver en él una promesa de plenitud. El tiempo cerrado se explica aquí en tanto es vivido como *cortado*: se vive un presente más intenso sin

1006 La incapacidad de vivir el presente ha sido estudiada como la fijación en el pasado o en el presente. Esto quiere decir que hay posibilidad de dejar de vivir el presente por mantenerse anquilosado en el pasado o, por el contrario, dejar de lado el presente por estar pensando en lo que será el futuro. El teatro de Marcel tiene ejemplos especialmente representativos de estos casos: por un lado, Aline Fortier, en *La capilla ardiente*, que ha detenido su vida por estar en una adoración idólatra de la memoria de su hijo; del otro lado, Jeanne, en *La muerte de mañana*, quien claudicó a su vida de esposa por la vida de viuda que, según ella, pasará en el futuro. Para profundizar, ver URABAYEN, J., *El pensamiento...*, 137-148.

1007 Cfr. MEI, 209.

1008 El pasado no puede ser entendido como un cúmulo de cosas conservadas, por lo que no es ni un depósito ni un archivo. Cfr. MEI, 176-177.

1009 Que viene siendo la promesa de eternidad. Cfr. MEI, 208-209.

referencia al presente y al futuro; al cortar la referencia, se le experimenta más lento, por la fijación que conlleva el rechazo.

El futuro solo puede ser vivido como la salvación, pero esta ya no de una plenitud, sino de la desaparición, lo cual solo puede significar para el desesperado la huida de la condición en la que se encuentra. Este futuro se ansía con ahínco, por el sufrimiento que produce la vivencia de la rotura del presente: es el morir la muerte. Totalmente desprovisto de recursos que le permitan avizorar otra salida, el desesperado opta por la muerte física como la indisponibilidad absoluta, el tratamiento de sí mismo como una cosa¹⁰¹⁰, la traición absoluta y la fuga al tiempo: queda cumplido, entonces, el camino de la vida como un suicidio.

Conclusión

La vida vivida como un suicidio se caracteriza por la indisponibilidad, el alejamiento, la angustia, la desesperación y la traición que llevan a la vivencia del tiempo cerrado. Como se ha mencionado, en el pensamiento de Marcel estas características no tienen un orden o jerarquía, sino que simplemente aparecen ligadas a la vivencia del suicidio espiritual. Lo que permite hablar de un suicidio en todas estas experiencias es la negación del ser: en la indisponibilidad, se niega el ser porque se obvia la importancia del otro para el reconocimiento del propio ser; en el alejamiento, se lo niega porque se trata a los otros como un objeto; en la angustia, se lo niega porque se paraliza ante la nada por el primado del tener; y en el tiempo cerrado, se niega el ser porque se es incapaz de vivir el presente como unidad del pasado y del futuro.

Respecto a la traición, se puede decir que, siendo esta el rechazo del ser por alguien que es, sirve para calificar todas las demás experiencias. De hecho, el camino del suicidio es una traición porque el hombre, desconociéndose como ser intersubjetivo, deja que el vacío se apodere de la propia vida hasta que esta se vuelve insoportable. Cuando se ha llegado

1010 Cfr. RI, 60

a este punto, es fácil dejarse fascinar por la idea de la muerte como el no-ser y practicar el suicidio físico.

Este es, sin embargo, un camino que puede ser consciente o inconsciente, a saber: no se puede decir que toda persona angustiada, o que vive el alejamiento, o que es indisponible, o que se traiciona, o que vive un tiempo cerrado, busca el suicidio. He aquí la inconsciencia de estar viviendo un suicidio espiritual, pues, aunque no se desee el suicidio conscientemente, si se sigue por ese camino, se puede llegar a desear la muerte como el no-ser. Con todo, según el pensamiento de Marcel, alguien que desea el suicidio es alguien indisponible, alejado, angustiado, desesperado, y su vida es una traición que se desarrolla en un tiempo cerrado.

Finalmente, se puede notar que es propio de la persona incapaz de comunión llevar su vida como un suicidio: lo particular que tienen todas las experiencias expuestas es la imposibilidad de vivir *con* el otro en comunión, en todas ellas hay una dificultad de experimentar la participación en el ser a través del *tú*. Esta es, de hecho, la característica fundamental que distingue al suicidio del sacrificio: la apertura al *tú*.

Sacrificio

Para Marcel, el sacrificio consiste en *dar la vida*, o *entregar la vida por*¹⁰¹¹, entrega que proviene de una opción libre. Se puede entregar la vida en el diario vivir o también con la muerte, lo que sería el sacrificio absoluto. En el pensamiento de Marcel, el sacrificio habitual suele ser llamado *consagración*¹⁰¹²: para él, se consagra la vida a un trabajo creativo¹⁰¹³ y a la familia¹⁰¹⁴. Por trabajo creativo se entienden especialmente

1011 Cfr. RI, 106.

1012 “Chemin faisant nous avons du reste été conduits à insister sur le fait que ma vie est littéralement insaisissable ; il semble qu'elle m'échappe, qu'elle s'échappe d'elle-même de toute part. Pourtant je puis avoir à la sacrifier ou tout à moins à la consacrer”; MEI, 187.

1013 Cfr. PI, 36.

1014 A esto lo llamó Marcel el *misterio familiar*. Cfr. HV, 89-124.

las actividades artísticas, en donde los músicos tienen un lugar privilegiado¹⁰¹⁵; pero también, caben todos los trabajos o funciones que son hechos libremente y como expresiones del ser. Sobre la familia, se encuentran las reflexiones sobre la importancia del ser amado¹⁰¹⁶ y sobre la paternidad¹⁰¹⁷.

Lo que tienen de común todos estos fines a los que consagrar la vida se resume en afección y compromiso; se sacrifica por aquel o por aquello que se quiere. Para Marcel, “querer no es simplificarse, sino haberse simplificado y hasta sacrificado, de suerte que no subsista la idea de este sacrificio”¹⁰¹⁸. Por simplificarse quiere decir direccionarse hacia lo querido, buscando sobrepasar los obstáculos para obtenerlo¹⁰¹⁹, de aquí que la volición presuponga una previa organización intelectual¹⁰²⁰, y que el sacrificio sea un acto perfectamente consciente y pensado.

En suma, para Marcel, querer es comprometerse: “Yo comprendo por esto comprometerse o jugarse la propia realidad: es meterse en eso que uno quiere”¹⁰²¹. El *querer* es tan importante porque es el *poder* o la *potencia* (*puissance*) que mueve a la acción: se quiere aquello que afecta de alguna manera, lo que quiere decir, aquello que se siente. Entonces, el sentir está más que nunca presente, pues le es propio al sacrificio el ámbito de la participación, en donde hay comunión; sin ella, este sería incomprensible, ya que esa es la fuente de alegría y plenitud que se vivencia cuando se da la vida.

El sacrificio, por el compromiso que comporta, conlleva una decisión perdurable en el tiempo: una promesa que exige perseverancia. Esta exigencia es la que permite entender el sentido pleno de la palabra sacrificio, pues esta contiene un aparente significado negativo, que sugiere

1015 Se puede consultar sobre este tema el artículo escrito por Marcel titulado “La musique dans ma vie et mon oeuvre” en *L'esthétique musicale de Gabriel Marcel* (Paris: Aubier, 1980), 89-115.

1016 Este punto será tratado en el siguiente capítulo *La muerte del ser amado: intersubjetividad*.

1017 Cfr. HV, 127-161.

1018 JM, 183.

1019 Cfr. TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*. Tome I, 367.

1020 Cfr. JM, 184.

1021 JM, 183.

una muerte o una renuncia, y otro positivo que implica un bien mayor. Así pues, para cumplir con el compromiso del sacrificio hay necesidad de una entrega que puede ser vista como una renuncia o, incluso, como la muerte, pero, sobre todo, el sentido negativo se encuentra en la tendencia a dejarse arrastrar por la fascinación de la muerte como el no-ser.

Además, la visión de algo que muere o algo a lo que se debe renunciar está presente porque, para Marcel, la vida no es sencilla. De hecho, la condición humana parece estar afectada desde adentro, y por ello se necesita esfuerzo y cambio, una lucha consigo mismo¹⁰²². La afectación consiste en la tendencia a objetivar todo, a replegarse sobre sí mismo y a desconocer la presencia del otro, pero también y sobre todo, reside en la tendencia a traicionarse a sí mismo, fruto de la dificultad para reconocer el misterio ontológico, además de la invitación constante al desespero que produce la condición mortal¹⁰²³.

Estos cambios pueden ser vividos con gran esfuerzo, y por ello se necesita una voluntad férrea para llevarlos a cabo, de suerte que esta lucha consigo mismo explica la visión de este camino como un sacrificio. No obstante, lo querido actúa con tal fuerza que es de allí de donde el hombre alcanza el vigor para perseguir su meta, especialmente si lo que

1022 “...en un sens très profond, nous sommes aussi ce que nous ne sommes pas, il y a comme une contre-réalité de nous-mêmes, qui ne s’incarne pas directement dans nos actes, mais qui peut être sur eux comme une ombre portée”; DH, 88. Pues la vida es esta del dominio de la afirmación y la negación. *Cfr.* MEI, 182. También porque en el hombre parece haber un mundo roto y otro no roto. *Cfr.* DH, 123-124. Todo ello se debe a la ambigüedad de la condición humana, que participa de las cosas, pero, a la misma vez, las trasciende. *Cfr.* PI, 192. Esta contra-realidad y ambigüedad radica en la voluntad de perderse que cada uno posee: “Il y a, peut-on dire, une sorte d’équivoque fondamentale inscrite au cœur même des choses, puisque la mort peut ou bien être regardée comme pur triomphe du mécanisme, du laisser-aller – ou, au contraire, comme expression d’une volonté destructrice. Cette équivoque se retrouve dans le domaine spirituel, mais là il nous est possible de la dissiper. Il est certain que dans ce domaine une volonté de *se perdre* (ou, ce qui en un sens revient au même, de perdre autrui) peut être nettement décelée. Et la question sera de savoir jusqu’à quel point il est permis de considérer l’ordre même de la nature, à la lueur de cette volonté mauvaise découverte au cœur de l’homme”; EAI, 30.

1023 *Cfr.* RI, 186.

mueve es la exigencia ontológica; para Marcel, “es así como podemos triunfar contra los obstáculos que hay en nosotros”¹⁰²⁴.

De hecho, algunos personajes del teatro marceliano han vivido estos cambios como muertes temporales: tal fue el caso de Silvye en *El emisorio*, de Christiane en *El mundo roto* o de Abel en *El iconoclasta*. Los tres tienen en común que vivieron cambios considerables, cambios experimentados como una renovación llena de dificultades y hasta dolor. Por ejemplo, Christiane sufrió hondamente al revolver el pasado que tenía enterrado¹⁰²⁵, pero finalmente se presenta como renacida frente a su esposo¹⁰²⁶. El duro desprendimiento de aquello que impide la comunión consigo mismo y con los demás, es lo que hace que se llamen esas etapas como muertes.

Ahora bien, lo complejo y dramático de estos cambios dota de valor a la opción: cuanto más ha costado mantenerse fiel a la promesa, más significado positivo adquiere¹⁰²⁷. Es, precisamente este valor el que provee de sentido a la vida. La consagración da, pues, un fin por el que vivir. De hecho, consagrarse es dirigir ya la vida hacia un fin. Como en un vaso comunicante, el valor permea también la vida, pues en la medida en que la opción se ha valorizado, la vida lo hace también¹⁰²⁸.

El valor, para Marcel, no puede ser comprendido ni como objetivo ni como subjetivo, sino como intersubjetivo: no es que los objetos tengan un valor en sí mismos, ni tampoco que el hombre dote de valor a algo indistintamente, sino que los valores son dones que se reconocen en el

1024 JM, 183.

1025 Cfr. CPM, 210.

1026 Cfr. CPM, 216.

1027 “Por este motivo, porque el fundamento del sentido es una fidelidad creadora, siento que realizo mi ser cuando con mi obrar respondo fielmente, no a cualquier antojo de mis deseos, sino a aquello que expresa mi ser (PI 111). O, dicho de otra manera, cuando *doy* o cuando *me doy*, pues se recibe –ontológicamente– en el dar (HV 203)”; LÓPEZ, F., *El sentido de la vida...*, 221.

1028 Por eso Marcel reconoce el sacrificio como opuesto al nihilismo: “Tentation de penser que n’avoir rien c’est n’être rien ; et de fait la pente de vie naturelle, c’est de tendre à s’identifier avec ce qu’on a ; par-là la catégorie ontologique tend à s’anéantir. Mais la réalité du sacrifice est là pour nous prouver en quelque sorte en fait la possibilité pour l’être de s’affirmer comme transcendant à l’avoir”; EAI, 104-105.

vivir con, es decir, en la *intersubjetividad*. Según esto, es en la relación de comunión donde se reconocen los valores, ya que son dones¹⁰²⁹. Marcel, de hecho, habla de la *encarnación de los valores* para insistir en su idea de que ellos son dones para la construcción de un *nosotros*¹⁰³⁰. Así, desde el *nosotros* se refuerza la idea del sacrificio, poniendo el acento en que es necesario *darse* para alcanzar la plenitud de la existencia.

De este modo, se dota la palabra vida de un significado tanto ontológico como ético, pues esta queda sujeta al reconocimiento del misterio ontológico y a los valores que llevan al *nosotros*. Cuando se vive y no únicamente se existe, lo cotidiano no está degradado, no es tiempo cerrado que habla de la muerte, sino que es tiempo abierto y consagrado. La vida consagrada se distingue en el pensamiento marceliano por la disponibilidad, la intersubjetividad, la fidelidad, la esperanza y el tiempo abierto, características que no tienen un orden o jerarquía en el pensamiento de este autor. No obstante, es importante exponerlas para comprender mejor el concepto de *sacrificio*, que será el hilo conductor de las siguientes exposiciones. Nuevamente, se advierte que, al igual que sucedió con las características del suicidio espiritual, la siguiente exposición de las particularidades de la consagración o del sacrificio no pretende agotar estos temas, sino mostrar la relación que los mismos tienen con la vida llevada como un sacrificio.

Disponibilidad

La disponibilidad es la primera característica de la vida entendida como un sacrificio, porque es esencialmente *apertura a*¹⁰³¹; no tiene que

1029 “La notion de don est liée à celle valeur. Plus la vie sera conçue comme une modalité indifférente de l’existence qui n’a aucune valeur intrinsèque, moins elle sera saisie comme don. Le plaisir apparaîtra alors comme la seule justification possible de la vie”; PI, 77.

1030 “Noter que la valeur, plus manifestement encore que la présence, est intersubjective”; PI, 157.

1031 Para Julia Urabayan la disponibilidad es inherente al concepto de persona humana: “De todos estos diferentes conceptos que nos permiten acercarnos a la esencia del ser personal, creo que, en el pensamiento de Marcel adquiere una cierta

ver, pues, con vacuidad, es decir con ausencia de algo, sino con *disposición para*¹⁰³². Esto es primordial, porque si no fuera así, sería imposible la consagración, ya que es inverosímil consagrarse a algo o alguien que se mantiene existencialmente lejano y extraño. Es necesario, por tanto, que haya una implicación directa de aquello por lo se sacrifica¹⁰³³; de no ser así, el sacrificio tomaría el rumbo del suicidio.

Un ejemplo de ello se puede ver en Aline y Mireille en *La capilla ardiente*: Mireille creyó que se sacrificaba por su suegra al renunciar al hombre que le atraía y casarse por compromiso, pero terminó arruinando su vida porque la infelicidad la rodeaba; la razón de su fracaso reside en que no pudo ser libre, ya que un verdadero sacrificio solo podrá ser el resultado de la libertad, de lo contrario es un suicidio. Debido a ello, Mireille no pudo *estar disponible* al sacrificio que le pedía Aline: en verdad, ella no se sentía implicada por la realidad de André, más que por la influencia de su exsuegra.

El caso de Mireille sirve para entender que el camino del sacrificio está enmarcado en la comunión y en el amor, que son reflejo de la disponibilidad. Sin ellos, el sacrificio deviene un suicidio; la disponibilidad es pues el ofrecimiento gratuito y amoroso de sí mismo. Esta apertura no solo acoge al otro, permitiendo el desborde del amor, sino que es

primacia el de disponibilidad. La persona humana es esencialmente disponibilidad, es estar dispuesta, abierta, accesible, pero ¿a qué o a quién? La respuesta de Marcel es neta, la persona humana es esencial apertura a los otros. Aquí se desarrollan todos los detallados y preciosos análisis que el filósofo francés dedica a la intersubjetividad, a la relación entre el yo y el tú, al amor...”; “La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal”, en QUIROS, Antonio (coord.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, (Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997), 329.

1032 Cfr. TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*. Tome I, 377.

1033 “La importancia ontológica del sacrificio se encuentra en el rechazo que supone a tratar la vida como una posesión, como algo que tengo, que puedo gastar. Esta suposición era la que estaba presente en el alma indisponible, cerrada y centrada sobre sí misma, y cuyo único objeto en la vida era simplemente prolongar al máximo los años de supervivencia. El sacrificio, en efecto, consiste en el abandono del plano del tener, e implica un proceso por el cual la vida se reorganiza a sí misma, dejando de lado proyectos que implicaban un viaje seguro, en orden a emprender la aventura de reinventarse en pos de algo más valioso”; GRASSI, M., *Fidelidad y disponibilidad: la metafísica del nosotros de Gabriel Marcel*, 103.

impulso para la creatividad: el ser disponible es aquel que provee todos los medios posibles para conseguir su fin. Por eso en la consagración a un trabajo, este es fundamentalmente creativo.

Si se puede estar disponible y ser creativo, quiere decir que hay un interés sobre alguien, una actividad o una cosa en particular. Pero hay que aclarar que este interés no es egocéntrico, o lo que es lo mismo, no está basado en un *yo*, sino en un *nosotros*: el ser disponible reconoce que en el *nosotros* se encuentra la plenitud del *yo*, por eso es capaz de la comunión y, en lugar de encerrarse en sí mismo, esta le hace tomar cada vez más conciencia que *ser es ser-con*.

La razón por la cual el ser disponible es capaz de la comunión se encuentra en su capacidad de admirar el otro. Por eso, Marcel considera que la admiración está ligada a la disponibilidad: “Es totalmente claro que lo propio de la admiración es, primero, sacarnos de nosotros mismos”¹⁰³⁴. Quien admira se fija en el otro y le reconoce como perteneciente a ese orden del ser del cual todos son participantes. Ese reconocimiento, por lo mismo, refleja una visión horizontal de la existencia: ya no es el *yo* que se establece como la cúspide desde donde observa y se relaciona, sino que la dignidad del *yo* se encuentra en la pertenencia al *nosotros*. Solo desde estos presupuestos es posible entregar la vida por alguien.

Intersubjetividad

Hablar de *nosotros* y de *comunión* es hablar de *intersubjetividad*, puesto que “el término intersubjetividad designa generalmente el ‘*con otro* exitoso”¹⁰³⁵. Aunque Marcel expresó que la intersubjetividad es apertura¹⁰³⁶, más que una sola disposición –lo que es la disponibilidad–, esta es la comunicación y el vínculo que se crea entre seres, como rea-

1034 RI, 68.

1035 PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique...*, 314.

1036 “... l’intersubjectivité au sens précis que j’ai donné à ce mot, disons, si vous voulez, le fait d’être ouvert à autrui, de l’accueillir, et de devenir du même coup plus accessible à soi-même”; MEII, 13. También lo repite en PI, 188.

lización concreta de la participación, pues es el modo en el que se viene partícipe del ser del otro: el *yo* se da como ser y recibe al *tú* como ser. “La intersubjetividad, se podría decir, es el hecho de estar juntos en la luz”¹⁰³⁷.

La intersubjetividad se da en las relaciones familiares, amistosas, románticas y religiosas¹⁰³⁸, todas relaciones amorosas; por ello, la intersubjetividad suele ser confundida con el amor. En realidad, no pueden ser separados. Marcel, en algunos casos, los trata como sinónimos¹⁰³⁹. Se puede afirmar pues que los seres que se aman forman una unión intersubjetiva¹⁰⁴⁰, predicada en relación con lo objetivo: debido a ella, es tan importante el *ser con*. Sin embargo, esta expresión necesita de la reflexión segunda para poder comprender todo su significado. No se trata del *con* objetivo, sino, precisamente, del intersubjetivo¹⁰⁴¹. El *con* objetivo connota solamente posición, por ejemplo, la de los viajeros en un tren; pero el *con* intersubjetivo significa intimidad, secreto y amor¹⁰⁴², como en el caso de un amigo, de la pareja y de la familia.

Ser con quiere decir romper con las barreras del *yo* para salir al encuentro del otro. Debido a ello, la intersubjetividad presupone la apertura recíproca¹⁰⁴³. La presupone, más no es una apertura, sino más que eso, es el darse de sí recíproco que lleva la existencia a su realización en la participación del ser; es la experiencia de lo diádico en todo su sentido. Esta fue, como se explicó anteriormente, la visión que hizo que Marcel desarrollara

1037 PI, 189. La luz es una metáfora para hablar del ser: “Le terme lumière présente au reste cet avantage inappréciable de traduire des expériences aussi différentes que celles de l’artiste, du héros ou du saint. Rien ne pourra faire que le mot rayonnement ne soit le seul qui traduise ces expériences, et que ce rayonnement n’émane de l’être lui-même, saisi dans son acte, dans son exemple ou dans son œuvre”; MEII, 120.

1038 Cfr. URABAYEN, J., *El pensamiento...*, 176.

1039 Cfr. MEII, 157. 171.

1040 Cfr. MEII, 156.

1041 Cfr. GM-PB, 87-88.

1042 Cfr. TROISFONTAINES, R., *De l’existence à l’être*. Tome II, 26-27.

1043 Cfr. HCH, 202.

su filosofía concreta; por esto, la intersubjetividad es un tema central dentro de la filosofía marceliana, la base de la ontología¹⁰⁴⁴.

En la relación intersubjetiva, el otro es reconocido como un alguien cercano y que comparte la misma condición. “En resumen, el sujeto es tratado no como un objeto, sino como un foco de magnetización de presencia”¹⁰⁴⁵. El otro se hace presente como alguien que cuenta y tiene importancia, por eso es considerado como un *tú* que se da al *yo* como posibilidad de plenitud. Según Marcel, “se puede decir, en lenguaje hegeliano, que mi relación conmigo mismo llega a ser mediatizada por la presencia del otro, de lo que él es para mí y de lo que yo soy para él”¹⁰⁴⁶.

La relación con el otro deviene pues reveladora del propio ser¹⁰⁴⁷. Desde esta perspectiva, el sacrificio cobra todo su sentido. Como se ha mencionado, el sacrificio sería incomprensible si no residiera sobre la base del *nosotros*. Esto es así, en primer lugar, porque siempre mira a otro y, en segundo lugar, porque está basado en el amor. Incluso cuando se sacrifica la vida en un trabajo creativo, hay un *darse de sí* a través del *hacer* que será reconocido por el otro, reconocimiento que resulta esencial porque, como lo explicó Marcel, desde pequeño, el ser humano busca posicionarse como *yo* ante el otro, por ejemplo, cuando el niño hace énfasis en su *yo* al llevarle flores a su madre¹⁰⁴⁸.

Esto mismo sucede en el caso de los artistas, en tanto su obra se dirige a los otros. Piénsese en el músico que toca o en el arquitecto que diseña: en todos estos casos, siempre está la base del *nosotros* presente en la consagración, algo que se hace aún más evidente en la consagración a un ser, a saber, a los esposos, a los hijos, a los padres y a los más necesitados. Así pues, es el *nosotros*, el *darse*, lo que le da consistencia y significado a la existencia y, de esta forma, el acto del sacrificio se llena de valor.

1044 Cfr. TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*. Tome II, 49.

1045 PI, 121-122.

1046 HV, 63.

1047 Cfr. PI, 188.

1048 Cfr. HV, 15-16.

Como se dijo, el valor del acto confiere valor a la vida entera, lo cual hace que Marcel no solo hable de *sentido de la vida*, sino también de la *persona* como capaz de comprometerse¹⁰⁴⁹. Esto por dos razones: primero, porque quien actúa se identifica con sus actos¹⁰⁵⁰, entonces al dotarse de valor los actos, toda la existencia lo hace también; segundo, porque ser persona consiste precisamente en comprometerse con sus actos, esto es, de ser responsable de lo que se hace y de lo que se dice¹⁰⁵¹. La responsabilidad es hacia uno mismo, pero, fundamentalmente, hacia los demás. He aquí por qué la intersubjetividad es fundamental: “Tiendo a afirmarme como persona en la medida en que, asumiendo mis actos, me comporto como un ser real, participante a una cierta sociedad real”¹⁰⁵².

La capacidad para asumir los actos y ser responsable es condición indispensable para poder llevar a cabo el sacrificio. Según esto, quien se sacrifica está afirmándose como persona, está viviendo el *ser con*. Por esto, “el sacrificio no puede justificarse, ni aun simplemente pensarse, sino desde el punto de vista de una ontología fundada en la intersubjetividad; de otro modo sería un engaño, una mentira”¹⁰⁵³. Marcel dijo esto refiriéndose al sacrificio absoluto, el cual consiste en *dar la vida por*, caso en el que el *nosotros* se cumple enteramente, pero aun en el sacrificio de la vida diaria, la intersubjetividad es indispensable, pues en la lucha que se tiene consigo mismo el otro es revelador del propio ser y por lo tanto, no es un accidente, sino parte del meollo de la existencia. El sacrificio

1049 Cfr. HV, 28.

1050 Cfr. RI, 143-145.

1051 Cfr. HV, 25; RI, 143.

1052 HV, 26. No se puede confundir esa participación en la sociedad con la participación intersubjetiva, pues se encuentran en niveles distintos: el de la sociedad corresponde al nivel de los objetos, que consiste en el simple hacer parte de una colectividad, mientras que el de la participación intersubjetiva corresponde al nivel del ser, que consiste en el hacer parte de una comunidad. Marcel diferencia la colectividad de la comunidad por el tipo de relación: fría y lejana en la primera, y calurosa y cercana en la segunda. Cfr. GM-PB, 88-89. Sobre los niveles de la participación, ver GALLAGHER, K. *La filosofía de Gabriel Marcel*, 53-57; NATAL, A., “La participación en Gabriel Marcel”, en *Estudio agustiniano*, vol. 28, 1993, 315-366.

1053 MEII, 151.

diario que no se dirigiera hacia el otro degeneraría en un egocentrismo que conduciría a la vía del suicidio.

Inquietud

Si lo propio de la angustia es paralizar, la inquietud es la fuente de movimiento que le permite al hombre no dejarse petrificar por la muerte, ni declinar hacia ella en los momentos más difíciles. La inquietud, como se había expuesto en el apartado *Reflexión e inquietud*, se caracteriza porque es un impulso hacia la acción¹⁰⁵⁴, pero, sobre todo, porque “se refiere más directamente a eso que no puede ser separado de mí mismo y, en un sentido fuerte, alienado sin que yo mismo me aniquile”¹⁰⁵⁵. La inquietud es esencial para el sacrificio por dos motivos: porque evita la inacción y porque se dirige hacia el ser¹⁰⁵⁶, siendo que su aparición es el aviso de que se va en contra de él.

La inquietud se presenta como una indisposición que invita a recogerse y a penetrarse en sí mismo para dirigir la vida de nuevo hacia la plenitud ontológica. El inquieto se siente incitado a emprender las acciones necesarias para encontrar el estado que le permita estar en paz consigo mismo, y por ello, la indisposición por la que se presenta la inquietud está marcada por una sensación de ser extranjero a sí mismo¹⁰⁵⁷: quien está inquieto no puede sentirse identificado plenamente con su vida. Hay, por lo tanto, algo que evita que haya esa identificación y, por lo mismo, crea ansiedad¹⁰⁵⁸, haciendo poner la atención en el avenir como prolongación de la discordancia entre ser y existencia. Esto pro-

1054 Cfr. HP, 176.

1055 PI, 21.

1056 “La inquietud metafísica presenta un sentido positivo en el pensamiento de Gabriel Marcel ya que tiene la doble facción de expresar nuestro modo más íntimo de ser y de poner en movimiento nuestra búsqueda de sentido, pero desde una actitud esperanzadora. De manera que hablar de la inquietud en positivo es solo posible contemplando el horizonte de la esperanza”; BLESÁ, B., *Metafísica de la identidad personal*, 96.

1057 Cfr. HP, 88.

1058 Cfr. HP, 91.

voca que se desconfe, inicialmente, de sí mismo, pero después, de los demás, si no se logra encontrar el camino para equilibrarse¹⁰⁵⁹.

Si el equilibrio no se puede encontrar, llega la inacción de la desesperación. Cuando se ha capitulado, no hay ni impulso para la acción, ni mucho menos dirección hacia el ser. La discordancia entre existencia y ser se convierte así en una angustia que lleva a quedarse inmóvil y a aceptar la sentencia de la muerte como el no-ser, lo cual contrasta completamente con el camino del sacrificio que, precisamente, ve en la muerte una oportunidad de dar la vida. Por ello, la inquietud es esencial para cumplir el sacrificio, lo que es propio de aquel que puede evitar el quietismo o la inmovilidad en los momentos en los que parece que la muerte se echa encima, vaciando todo de valor; por eso escribió Marcel: “En suma, parece que la inquietud metafísica pueda interpretarse como cierta negativa a abdicar”¹⁰⁶⁰. El inquieto, basado en la intersubjetividad y en la disponibilidad, busca mantenerse fiel a su ser, indagando, creativamente, la manera de resistir al aburrimiento, al vacío, al tedio, en definitiva, a la fascinación de la muerte.

Ahora bien, hay que prestar atención para no confundir la inquietud con la curiosidad. Según Marcel:

Ser curioso, es partir de un centro inmóvil, extenderse para tomar, para abrazar un objeto, que no sería más que una representación confusa y esquemática. Diría, en este sentido, que toda curiosidad tiene la mirada puesta hacia la periferia. Al contrario, estar inquieto, es no estar en su centro, es buscar su centro, su equilibrio.¹⁰⁶¹

Buscar su centro quiere decir buscar la paz interior en una cierta armonía¹⁰⁶², pues solo se podría tener paz en tanto hay una articulación

1059 Cfr. HP, 88. La inquietud tiene diferentes usos en el pensamiento de Marcel: solo hasta su obra *L'homme problématique* la distinguió de la angustia y de la curiosidad. Cfr. PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique...*, 307.

1060 JM, 283.

1061 PI, 21.

1062 “Nous devons donc concentrer notre attention sur la condition d'un être qui a conscience de ne pas coïncider avec son *ici*, ou qui éprouve son lieu comme contingent - par opposition à un certain centre qui serait son lieu réel, mais qui,

del yo con el otro en la comunión. El curioso tiene la posición del que se siente completo y se relaciona con lo demás como objetos a adherirse, mientras que el inquieto, buscando el reconocimiento de su ser, se abre a los demás en la participación¹⁰⁶³.

Con todo, la inquietud está presente en la comprensión de la vida como sacrificio porque es la señal del llamado del ser a consagrarse a los demás, a pesar de las dificultades que se encuentren. En especial, la inquietud es la inspiración para no dejarse vencer por la propia tendencia a desconocer el misterio ontológico y la importancia del otro para la propia vida¹⁰⁶⁴. También, es la inspiración para no declinar ante los obstáculos que vengan del exterior. Sin la inquietud que mira al ser, el hombre que se sacrifica declinaría en su propósito.

Fidelidad

El sacrificio necesita de la fidelidad porque es necesario guardar el compromiso adquirido a través del tiempo, ya que este amenaza con disolverlo o volatizarlo. Esto es especialmente cierto en el sacrificio habitual o consagración, en el que hay un *darse* a través del tiempo. La necesidad de la fidelidad, Marcel la descubre, justamente, por relación al tiempo –por la tendencia del hombre a quedarse en los momentos o reducirse a meros estados de conciencia instantáneos– y por relación al pensamiento objetivo –por la tendencia a negar el ser en favor del objeto–. En realidad, el uno está íntimamente unido al otro, ya que en la medida en que el tiempo se vive como acumulación de momentos, el reconocimiento del ser se hace más difícil; es lo que se desarrollará a continuación.

Para Marcel, “la fidelidad, aprendida en su esencia metafísica, puede aparecer como el solo medio del cual disponemos para triunfar

dans les conditions de fait auxquelles il est soumis, ne peut être évoqué que comme au-delà, comme foyer de nostalgie”; PI, 31.

1063 Cfr. DH, 31-32.

1064 Cfr. PI, 22.

eficazmente sobre el tiempo¹⁰⁶⁵. Como se vio hablando del tiempo cerrado, hay una tendencia a perderse en un cúmulo de instantes sin aparente cohesión y a degradarse en un tiempo roto que no permite la creatividad y que aísla al hombre de sí mismo. El tiempo parece convertirse así en una amenaza, pero esto es solo apariencia, porque el tiempo en sí es irrelevante¹⁰⁶⁶: “Lo que experimentamos, son las actividades mismas, el acuerdo o desacuerdo de las unas con las otras”¹⁰⁶⁷. Esto quiere decir que no es el tiempo en sí mismo, sino la incapacidad del hombre de experimentar el acuerdo entre sus diferentes actividades, lo que abre la posibilidad a que, con la fidelidad, todos los actos adquieran o no un acuerdo, un valor y un sentido.

Debido a que la persona se identifica en sus actos, aquellos que se encuentran divergentes y disconformes son el reflejo de la divergencia que hay entre su ser y su existencia. Esta es la razón por la que la fidelidad, triunfando sobre el tiempo, se convierte en una aproximación concreta al misterio ontológico. Para Marcel, “el ser es el lugar de la fidelidad”¹⁰⁶⁸, lo cual significa, por un lado, que esta solo puede ser comprendida desde el ámbito de la participación, y, por el otro, que quien es fiel está “en ruta hacia ser plenamente, en oposición a quienes se diseminan en sentimientos inconsistentes o en acciones incoherentes”¹⁰⁶⁹.

Para Marcel, ser fiel es afirmarse como yo por encima de los momentos sucesivos y por encima de los estados de conciencia¹⁰⁷⁰. Ahora bien,

de lo que aquí se trata no es de un yo preconstituido. Yo no doy un yo que ya tengo, sino un yo que adquiero dándolo. Mediante la fidelidad trasciendo mi devenir y alcanzo mi ser. Pero el ser que alcanzo no es un ser que estaba ya ahí: solo está ahí en la medida en que yo lo alcanzo. Es decir, el ser que revela la fidelidad es un ser que la fidelidad *crea*.¹⁰⁷¹

1065 RI, 199.

1066 Cfr. JM 13.116.

1067 PARAIN-VIAL, J., *Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur*, 146.

1068 DH, 92.

1069 DH, 93.

1070 Cfr. EAI, 66-68.

1071 GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 127-128.

Se podría decir que, en este punto, la creatividad y la fidelidad no se dejan disociar, pues al ser creativo se está siendo fiel y al ser fiel se es creativo: por eso Marcel habló de *fidelidad creadora*¹⁰⁷².

La creación del ser¹⁰⁷³, o mejor, el reconocimiento del ser por la creatividad, es un acto que se enmarca en la ontología, a saber, dentro de la respuesta a la llamada ontológica. La fidelidad es la demostración de la consistencia de esta respuesta¹⁰⁷⁴, por eso lo propio de la persona es comprometerse y ser responsable de su compromiso. La respuesta es esencial a la fidelidad, pues ella implica siempre el nivel del *tú* que Marcel expone como *presencia*¹⁰⁷⁵: según esto, se es fiel a sí mismo cuando uno se trata como un *tú*, así como se es fiel a los otros cuando se les trata de la misma forma.

De hecho, la presencia y la fidelidad creativa están íntimamente ligadas, porque de la actividad creativa *aparece* algo. Ese aparecer quiere decir aquí *hacerse presente*, por eso, cuanto más se es fiel, más se está presente a sí mismo y a los demás¹⁰⁷⁶. Por ende, la fidelidad no se puede comprender sin la intersubjetividad, sin la relación de ser a ser. En ese proceso de reconocimiento del otro como *presente* se lo reconoce así mismo también como *presencia*¹⁰⁷⁷. Para Marcel, esto es tan importante

1072 Cfr. PA, 77-78; EVJ, 161.

1073 Hay que evitar cualquier malentendido con la expresión “la creación del ser”, ya que no se trata aquí de una creación *ex nihilo*, sino del reconocimiento del ser. La creación humana es en sí recreación. Cfr. PARAIN-VIAL, J., *Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur*, 153. La creación, en el pensamiento de Gabriel Marcel, se distingue de la producción. Cfr. RI, 16. Por eso crear y producir no se pueden confundir. Cfr. HV, 30. Marcel consideró que Bergson acentuó demasiado la innovación en la creación. Cfr. PA, 76-77. Marcel entiende que la invención está ligada a un proceso con un fin determinado, todo producto de un deseo. La creación, por el contrario, no tiene un fin absolutamente determinado y es la respuesta a algo que se hace presente: una relación, una situación, una persona, pero nunca una idea abstracta. Cfr. PI, 133-134.

1074 Cfr. PI, 152.

1075 Cfr. DH, 94.

1076 “Être présent à soi-même, cela veut dire en même temps que le monde est présent”; GM-PB, 34.

1077 “La fidelidad solo puede ser comprendida desde la disponibilidad, en tanto que nuestro compromiso libre no surge de una decisión tomada en la soledad con nosotros mismos, sino en tanto que nuestro compromiso es una respuesta a un

que llega a afirmar que “yo no soy más que en unión mantenida con el otro; y que, si esta unión se rompiera, yo no sería más”¹⁰⁷⁸.

La fidelidad está dirigida, entonces, hacia sí mismo y hacia los demás. Cuando se habla de fidelidad a sí mismo se supone que existe el camino de la negación de sí o de la traición a sí mismo: el suicidio; la fidelidad, entonces, sería la afirmación de sí. Ahora bien, ser fiel a sí mismo no significa un ensimismamiento, ni mucho menos volverse egocéntrico¹⁰⁷⁹, sino, por el contrario, reconocerse en la participación en el ser, o en otras palabras, reconocerse en la relación con el otro y en la toma activa de la existencia que se vive: el ser fiel es un ser implicado, concentrado y comprometido consigo mismo como ser intersubjetivo.

Por lo anterior, Marcel dice: “No hay fidelidad sino a una persona, no aquí a una idea o a un ideal. Una fidelidad absoluta implica una persona absoluta”¹⁰⁸⁰. Esta persona puede ser otro, pero también se refiere a sí mismo, pues hay fidelidad principalmente en la respuesta a la llamada ontológica, o, dicho de otro modo, cuando el hombre se consagra o se sacrifica a una causa o a un arte como realización personal, está siendo no solo fiel a esa causa o a ese arte, sino a sí mismo. De hecho, para Marcel en la fidelidad a otro se está siendo fiel a sí mismo¹⁰⁸¹. Por esta razón,

determinado llamado. Estar disponible a... es estar abierto a los llamados que nos convocan y que solicitan nuestra participación libre, nuestra libre respuesta, y la libertad consiste, justamente, en esta aceptación y acogimiento del llamado (aun cuando la posibilidad del rechazo se encuentre en el corazón mismo de la libertad)”; GRASSI, M., *Fidelidad y disponibilidad: la metafísica del nosotros de Gabriel Marcel*, 169.

1078 PI, 152. Esta afirmación debe ser entendida desde el horizonte de la *plenitud del ser*: sin el otro sería imposible, en el pensamiento de Marcel, llegar a ser plenamente.

1079 Por eso la fidelidad no puede estar unida al orgullo. *Cfr.* EAI, 55-56. Para Marcel “être fidèle à moi-même, c’est répondre à un certain appel intérieur qui m’enjoint de ne pas m’hypnotiser sur ce que j’ai fait, mais au contraire de m’en dégager, c’est-à-dire de continuer à vivre, par conséquent de me renouveler”; HV, 171.

1080 EAI, 119.

1081 “Ne convient-il pas dès lors de reconnaître que la seule fidélité véritable est fidélité envers soi-même, et que c’est seulement à travers elle que je puis déployer ce qu’on regarde inexactement comme la fidélité envers autrui? En d’autres termes, je mettrais mon point d’honneur à accomplir certains actes qui intéressent à une

de acuerdo con la persona, se encuentran los diferentes tipos de fidelidades: la fidelidad únicamente puede ser absoluta a una persona absoluta, esto es a Dios. La fidelidad a otra persona, al contrario, sería relativa a la fidelidad a sí mismo, de hecho, la fidelidad a sí mismo sería el centro. Por ejemplo, el caso de Mireille en *La capilla ardiente*, permite ilustrar esa relatividad de la fidelidad: ella se casó con André como manera de ser fiel a su ex-suegra y al fallecido Raymond; sin embargo, dicha fidelidad terminó por llevarla a traicionarse a sí misma en un matrimonio infeliz.

La fidelidad debe ser relativa, especialmente, cuando no está o deja de estar basada en la intersubjetividad. De hecho, la fidelidad puede ejercerse con base en el ser, esto es por convicción y lazo intersubjetivo, o con base en el hacer, por la opinión o por reconocimiento¹⁰⁸². Es claro que la opinión, por ejemplo, sobre una obra artística o sobre un libro determinado puede cambiar¹⁰⁸³, pero además, puede ser que se sea fiel únicamente por ser juzgado como irreprochable¹⁰⁸⁴. En ambos casos, la fidelidad no es genuina ni espontánea, por lo que, en lugar de estrechar los lazos intersubjetivos, puede destruirlos.

Marcel considera, por ejemplo, que cuando se ha prometido visitar de nuevo a un amigo enfermo, pero que a la hora de hacerlo no hay una disposición interior como la que había al momento de realizar la promesa, la fidelidad solo puede ser mantenida por un acto de fe sobre sí mismo, que permite, primero, afirmarse como identidad por encima de los diferentes estados de ánimo, y, segundo, crear una jerarquía interior que sería el criterio para actuar¹⁰⁸⁵. Esto es así porque parece que, ante la falta de espontaneidad para cumplir la promesa, se puede terminar por decepcionar al amigo convaleciente y generar un cierto disgusto consigo mismo por obligarse a hacer algo que no se quiere¹⁰⁸⁶.

autre personne, mais en dernière analyses, c'est entre moi et moi-même que le seul lien véritable serait noué"; HV, 170.

1082 Cfr. RI, 202-203.

1083 Cfr. EAI, 51.

1084 Cfr. RI, 202.

1085 Cfr. URABAYEN, J., *El pensamiento...*, 162-163.

1086 Cfr. RI, 203-204.

La fe es la salida a tal encrucijada¹⁰⁸⁷ porque, según él, es la única manera de afirmarse como identidad ante los diferentes momentos y estados sucesivos¹⁰⁸⁸. Y, además, porque tomando la decisión se confiaría en que la disposición cambiaría para que, por ejemplo, la visita al amigo enfermo no fuera ni vivida ni vista como forzada, a saber, como un acto falto de espontaneidad. La creatividad, entonces, sería la manera de buscar mantenerse fiel, intentando disponerse para cumplir la palabra dada.

Marcel, no obstante, entra en un dilema cuando, con base en el mismo ejemplo del amigo enfermo, intenta distinguir la fidelidad de la constancia. Según él, la constancia puede ser vista como la armadura racional de la fidelidad¹⁰⁸⁹, pero, al intentar diferenciarlas, nombra la presencia y la espontaneidad como propia de la fidelidad y no de la constancia¹⁰⁹⁰. Esto es lo que haría que el acto fiel no fuera visto como “obligado” y fuera bien recibido por la persona a quien está dirigido. Empero, cuando el hombre no puede sentir más esa presencia del amigo enfermo, es decir, cuando tiene solamente el conocimiento abstracto de que es alguien digno de compasión, pero no la siente genuinamente porque su disposición interior hacia a él ha cambiado, esa presencia se esfumaría y, por ende, no se sería fiel si se cumple con la promesa dada de visitarle.

Como se ha dicho, Marcel busca resolver este dilema a través de la fe. Sin embargo, la fe, por sí misma, no asegura que se vuelva a sentir la compasión por el amigo enfermo, a saber, que se vuelva a sentir espontáneamente simpatía por su condición y la presencia no sea forzada. En este sentido, Marcel sugiere que la presencia es mantenida cuando todo de sí se compadece del otro, aparece un sentimiento que impulsa a pronunciar la promesa y se está presente en los momentos difíciles del otro¹⁰⁹¹. Esto llevaría a que, si la presencia depende de tal estado, sin

1087 *Cfr.* RI, 219-222.

1088 *Cfr.* RI, 217-219.

1089 *Cfr.* RI, 200.203.

1090 *Cfr.* RI, 200-201.

1091 “Je peux fort bien imaginer un homme qui m’assure de la meilleure foi du monde que ses sentiments ou ses dispositions intérieures à mon égard non pas varié ; dans une certaine mesure je le croirai ; mais si je constate qu’il n’a pas été présent en telle circonstance où son amitié m’aurait été précieuse, j’hésiterai à parler

este, ya no estaría más, así que la fidelidad abdicaría y se pasaría más a una decisión racional, en función a la palabra dada, de cumplir lo prometido. Por lo mismo, dependería de la voluntad, pero no ya de una voluntad basada en los sentimientos que impulsaron la promesa en un primer momento, sino de la voluntad de no traicionarse y de reconocerse como trascendente a sus propios estados emocionales. Solamente así, se podría cumplir con la promesa de visitar el amigo enfermo aun cuando se quisiera hacer otra cosa.

Esto sería pues la constancia, sin la cual la fidelidad no sería comprensible. Por ello, se podría decir que, en el momento en el que surge el dilema entre cumplir una promesa y el sentimiento de no querer hacerlo, una constancia creativa permitiría afirmarse como ser, siendo fiel a la palabra dada. La constancia creativa estaría basada en las jerarquías del *vouloir* por relación al ser¹⁰⁹². Que la constancia sea creativa quiere decir que no se cierra en los sentimientos en contra de la promesa o en la idea de estar obligándose, porque estaría de por medio la comprensión de sí mismo como un ser intersubjetivo. Esa constancia creativa haría que el hombre pudiera volver a abrirse a la situación del otro (en este caso del amigo enfermo), de tal modo que se podría decir que su presencia ha sido de nuevo presentida, en el significado que lo ha expuesto Marcel, y volvería a ser fiel en el sentido pleno de la palabra.

Tiempo abierto

Sacrificar la vida es, por esencia, vivir en un tiempo abierto. Si bien se había advertido de la *irrelevancia del tiempo* cuando se habló del tiempo cerrado, este es importante en tanto es fuente de interpretación de las vivencias humanas¹⁰⁹³. De hecho, para Marcel, corresponde a una am-

de sa fidélité. Bien entendu, par présence, je n'entends pas ici de se manifester extérieurement, mais celui bien moins objectivement définissable de me donner à sentir qu'il *avec moi*"; RI, 201.

1092 Cfr. TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*. Tome I, 366-367.

1093 Esto ha sido comprendido como fenomenología de las experiencias temporales. Cfr. PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique...*, 491. Parain-Vial escribió al respecto: "Elles [les puissances de dispersion] vont être mises en évidence par

bigüedad intrínseca de la vida el tratarla como un conjunto de momentos o como algo que es susceptible ser dado o sacrificado¹⁰⁹⁴. Si lo propio del tiempo cerrado es la fragmentación y la disolución del *yo* en sus momentos sucesivos, lo propio del tiempo abierto es la unidad de sí por relación a los propios estados de conciencia, a las circunstancias y a los otros¹⁰⁹⁵.

En otras palabras, el hombre puede optar por la desintegración de su vida o por la integración de esta¹⁰⁹⁶: Marcel encuentra en el sacrificio una manera privilegiada para realizar esta integración. Para este pensador, integrar la vida quiere decir dirigirla hacia un fin que puede ser, como se había dicho, un trabajo creativo o una persona, como fin que da plenitud. Esto sucede porque los aparentes momentos y partes

l'analyse phénoménologique des différentes manières dont l'homme vit le temps, nous devrions lire (plus longuement mais plus exactement) des différentes visions du temps qui prétendent réfléchir notre expérience alors quelles contribuent à la constituer. Ces visions correspondent à deux attitudes opposées : la première comporte toutes sortes de modalités : celle du désespoir, de la conscience vide, de la conscience désœuvrée et celle du temps gouffre `au fond duquel est ma mort et qui m'aspire' (E.A. 117) ; la seconde est celle de la conscience ouvrante"; PARRAIN-VIAL, J., *Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur*, 151. Hay que tener claro que Marcel rechazó la idea del tiempo como un tiempo ideal o real, pues considera que estas visiones se fundan en una imagen del tiempo que es la del espacio, cuya base se encuentra en el movimiento. El problema con esta interpretación del tiempo es que se hace abstracción de la actualidad, a saber, del momento presente. Cfr. JM, 129.110-111.

1094 Cfr. PI, 36.

1095 "L'opinion commune se représente la vie humaine comme une succession de moments, s'achevant par la mort. Le temps est pensé comme une quantité donnée qui va s'amenuisant constamment, ou comme une puissance qui détruit toutes choses. Le sujet pensant n'est lui-même qu'une chose parmi les choses, il risque donc de s'évanouir à la mort. Les positions philosophiques sont moins simplistes, mais dès le début de sa réflexion, Gabriel Marcel les trouve peu satisfaisantes. [...] La réflexion sur l'expérience va, au contraire, nous montrer qu'il dépend de nous d'accroître ou de diminuer le pouvoir de dissolution du temps. J'emploie ce mot pouvoir qui ne me satisfait du reste pas tout à fait"; RMM, 188-199.

1096 "Nous pouvons donc vivre de deux manières opposées: soit en figeant le temps et en vouant ses instants à la dispersion, sans arriver cependant à échapper à la souffrance résultant de cette dispersion même, soit en communiant avec l'élan créateur pressenti dans l'espérance et dans l'amour. Il est clair que ces deux manières de vivre le temps correspondent à l'opposition bien connue entre *avoir* et *être*"; RMM, 190.

del hombre quedan *reintegrados* en una dirección¹⁰⁹⁷, lo cual se traduce en vivir plenamente el presente. Básicamente, eso es lo que expresa el tiempo abierto, que el presente es lo importante porque solamente por relación a él se puede hablar de tiempo¹⁰⁹⁸: no se puede experimentar ni el pasado, ni el futuro.

Ahora bien, al hablar del presente, del pasado y del futuro, Marcel no solo encuentra que en la consagración se pueda trascender el tiempo cerrado, sino, además, que el “instantaneísmo” se apoya en una aporía interna pues, suponiendo la sucesión del tiempo, este no podría ser sucesión sino para una conciencia que la trascienda de alguna manera¹⁰⁹⁹. Marcel considera que hay algo *profundo* que se mantiene y que concatena todas las imágenes y sucesiones, incluso que encadena el pasado y el futuro, haciendo que este no sea solamente novedad, sino cumplimiento¹¹⁰⁰.

Este autor plantea lo profundo como aquello que parece desembocar en un más allá¹¹⁰¹; según él, es lo que resiste a los diferentes cambios de la vida¹¹⁰². Marcel ve en *lo profundo* una promesa de existencia, o, lo que es lo mismo, una promesa de eternidad, pues es ello lo que trasciende el tiempo¹¹⁰³. Eso profundo se revela en una idea musical¹¹⁰⁴, en una mirada

1097 “Si maintenant je réintègre ma vie comme on réintègre un domicile, je me retrouve engagé *dans* et tendu *vers*. Engagé dans quoi ? Tendu vers quoi ? Il n'est facile de répondre à ces questions que dans la mesure où je poursuis un certain travail créateur pour lequel je me sens à quelque degré indispensable”; PI, 36.

1098 *Cfr.* JM, 129.

1099 *Cfr.* MEI, 205.

1100 *Cfr.* MEI, 208-210.

1101 *Cfr.* PI, 30.

1102 *Cfr.* PI, 33-34.

1103 *Cfr.* MEI, 209-210. “On ne rendrait cependant pas compte de l'indice que j'ai ici en vue en mettant exclusivement l'accent sur le fait qu'une pensée profonde est comme un acompte sur l'avenir; ou plutôt l'avenir qui est ici anticipé n'est en aucun cas évoqué comme pure innovation par rapport aux données actuelles. Il me semble que c'est un avenir qui sa raccorde mystérieusement au plus lointain passé; j'allais dire au plus *profond* passé. C'est qu'en effet, entre passé et profondeur, il existe une affinité certaine. On dirait vraiment, si obscure que soit une pareille notion, que le passé et l'avenir, au sein du profond, se rejoignent dans une zone qui est à ce que j'appelle le présent, ce que l'ici absolu est à l'ici contingent; et cette zone où le *maintenant* et le *alors* tendent à se confondre, comme tout à l'heure le proche et le lointain. C'est à n'en pas douter ce que nous appelons l'éternité”; PI, 32. La vivencia profunda del tiempo es entendida por Marcel como supra-temporal. *Cfr.* MEI, 210.

1104 *Cfr.* MARCEL, G., *L'esthétique musicale de Gabriel Marcel*, 25-26.

profunda¹¹⁰⁵ o en un sentimiento¹¹⁰⁶; con su idea de lo profundo, Marcel quiere expresar el acceso a la participación en el ser, aquel que trasciende el tiempo y da una promesa de vida.

Cuando el presente es vivido profundamente, el día no aparece como encadenamiento de instantes desarticulados y aburridos¹¹⁰⁷, sino como una unidad temporal ligada a la creatividad¹¹⁰⁸. De hecho, es la posibilidad de la creatividad lo que permite hablar de *tiempo abierto*, en tanto se refiere a que el hombre está abierto a las posibilidades de vivir el misterio ontológico. Pero no solo está abierto, sino que actúa en tal dirección, entendida aquí como el cumplimiento de la llamada del ser a *entregar la vida por*, a saber, al sacrificio. Por eso, “la vida creativa no es tal sino en la medida en que está consagrada. Y, de otro aparte, es a partir de esta consagración que el don de mi vida deviene posible”¹¹⁰⁹; para Marcel, no hay vida creativa sin vida consagrada y viceversa.

Que se pueda sacrificar la vida o que se pueda *entregar la vida por*, solo es posible porque el hombre es un ser libre¹¹¹⁰, lo cual también es la base de la posibilidad de vivir en un tiempo cerrado o en un tiempo abierto. Pero la libertad de la que se trata aquí no tiene que ver con el hecho de escoger, pues solamente las filosofías que oponen el ser a la libertad la piensan así¹¹¹¹. Para Marcel, la libertad no solo permite la prueba, sino que la vida misma es una conquista de la libertad¹¹¹². Se podría entender que la manera como es vivido el tiempo es señal de si la prueba está siendo o no pasada. La prueba no es el tiempo, ni tampoco la fidelidad ni la in-

1105 Cfr. PI, 34.

1106 Cfr. PI, 33-35.

1107 Cfr. PI, 99.

1108 Cfr. PI, 146.

1109 PI, 37.

1110 “Au lieu que l'ordre ontologique ne peut pas être reconnu que personnellement par la totalité d'un être engagé dans un drame qui est le sien tout en le débordant infiniment en tous sens –un être auquel a été impartie la puissance singulière de s'affirmer ou de se nier, selon qu'il affirme l'Être et s'œuvre à lui– ou qu'il le nie et du même coup se clôt : car c'est en ce dilemme que réside l'essence même de la liberté”; EAI, 150.

1111 Cfr. PI, 20.

1112 Cfr. RMM, 352.

tersubjetividad: la prueba es la afirmación de sí como cumplimiento de la exigencia ontológica a través del *dar la vida* en la consagración.

Con todo, la libertad es para Marcel un misterio¹¹¹³, por su carácter irreductible y porque no puede objetivarse ni volverse un predicado¹¹¹⁴. Por eso, no es adecuado tratar la libertad como un atributo o parte del yo¹¹¹⁵: eso sería decir que el yo *tiene* libertad. Para Marcel, la libertad tiene una naturaleza más radical, está en consonancia con el ser, por ello se opone a un tratamiento cognoscitivo como tener¹¹¹⁶. De esto se sigue que no sea una simple capacidad de decisión, de negar o afirmar, sino que la verdadera libertad sea la que conduce a ser o, lo que es lo mismo, la que permite responder a la exigencia ontológica¹¹¹⁷.

La unión entre la libertad y el ser da un criterio de elección que salva al hombre de la angustia que es fundada por la necesidad de escoger. Pero por la capacidad del hombre de negar su ser¹¹¹⁸, Marcel entiende que la libertad es una conquista:

La sola vía de acceso a la libertad es la reflexión del sujeto sobre él mismo. Esta reflexión me permite descubrir no propiamente hablando que yo soy libre o que la libertad es un atributo de la que estoy investido, sino más bien que *yo tengo un ser libre*, en resumen, que mi libertad es una conquista.¹¹¹⁹

1113 Cfr. EAI, 157-158.

1114 Cfr. MEII, 115.

1115 Cfr. RI, 78.

1116 La libertad pensada de acuerdo con el tener es llamada por Marcel *autonomía*. La misma se distingue por dos aspectos: en primer lugar, como la negación de la heteronomía, por lo cual viene a ser una reafirmación de lo que se puede hacer con respecto a otro que puede dirigirme; en segundo lugar, la autonomía hace referencia a una especificación del yo en tanto posibilidad de acciones o de gestión de actividades. Cfr. EAI, 217-219.

1117 “Sans doute pourrait-on dire que le propre de l’acte libre contribue à me faire ce que je suis et comme à me sculpter, au lieu que l’acte contingent ou insignifiant, l’acte qui pourrait être accompli par n’importe qui, ne contribue en rien à cette sorte de création de moi-même par moi-même”; MEII, 118.

1118 Cfr. RI, 35.

1119 DH, 120. Hay que apuntar que en esta fórmula queda confusa la idea de “tener un ser”, cuando precisamente Marcel opone el ser al tener. El sentido de la frase, más que hacer una distinción fenomenológica, es recalcar que la libertad hay que conquistarla de acuerdo con el llamado del ser.

Quien es capaz del sacrificio y de la consagración es alguien que ha logrado conquistar su libertad, pues al entender su vida como un *don* se hace libre para la comunión¹¹²⁰. Así, la vida entendida como sacrificio no está ligada a la libertad únicamente porque sea una decisión lúcida y reflexiva, sino porque lleva al hombre a conquistar su libertad. Esto solo es comprensible desde la ontología del misterio ontológico, para lo que es relevante la alteridad.

Solo desde estos presupuestos es comprensible el sacrificio, entendido aquí, no solo como sacrificio diario, sino también como sacrificio absoluto. Para Marcel, el sacrificio solo puede ser comprendido “desde una ontología basada en la intersubjetividad”¹¹²¹, lo cual quiere decir que quien lo mira desde afuera, desde la posición de un tercero, no es capaz de entender completamente la vivencia del que se está sacrificando; puede, por lo mismo, percibir ese sacrificio como un suicidio, es decir, como una anulación de sí, pero nada más lejos de la realidad del que se sacrifica, pues, en lugar de anular su ser, siente que si no se *entrega* estaría mutilando su vida¹¹²². Tal fue el caso de Simón, en *El signo de la cruz*, cuando decidió luchar por los ideales de su hijo asesinado, quedándose en Francia, aun cuando su vida corría un grave peligro.

Lo que motiva al sacrificio absoluto es, precisamente, la vivencia del tiempo abierto, que, de cara a la muerte física, se convierte en esperanza¹¹²³, algo posible porque la vivencia profunda del momento otorga una promesa de eternidad que permite evitar la visión de la muerte

1120 “Chacun de nous est situé de façon à pouvoir reconnaître que son essence est don, et non pas donné, qu’il est lui-même un don, et qu’en dernière analyses il n’est aucunement par soi ; mais d’autre part c’est à partir de ce don fondamental que peut se déployer cette liberté qui ne fais qu’une avec la preuve au cours de laquelle chacun aura à décider de lui-même”; MEII, 174.

1121 MEII, 151. Recuérdese aquí la comunión que había entre la tía Lena y Simón, en *El Signo de la cruz*, que los llevó a afrontar el campo de concentración y la muerte en paz. Ellos entregaron su vida hasta la muerte por su capacidad de amar y de abrirse al otro. *Cfr.* CPM, 547-548.

1122 *Cfr.* PI, 36-38.

1123 *Cfr.* RMM, 188.

como el no-ser¹¹²⁴. Esto es fundamental, porque, como dijo Arnaud Chartrain, en *La sed*: “Por la muerte, nos abrimos a lo que hemos vivido en la tierra”¹¹²⁵. Así pues, la muerte es simplemente la prueba más grande del amor, a la vez que el amor da una nueva visión de ella: quien se sacrifica basado en el amor, en la esperanza y en la fidelidad al ser que se vuelve *don*, encuentra indicios de supervivencia a la muerte o, por lo menos, deja de verla como la anulación del ser o la destrucción de este¹¹²⁶; de esta manera, es posible todo sacrificio.

De hecho, todas las características del camino del sacrificio, o de la consagración, o de la *entrega de sí*, tienen por base el tiempo abierto. No es posible la disponibilidad, ni la intersubjetividad, ni la inquietud, ni la fidelidad si el tiempo es cerrado. Es más, se puede decir que esas experiencias concretas son la vivencia del tiempo abierto: de la disponibilidad, porque quien vive en un tiempo cerrado es incapaz de estar disponible para el otro, mientras que el tiempo abierto, por el contrario, le permite abrir la perspectiva de su *yo* hacia la realidad de los otros. Por esta misma razón, el tiempo abierto está ligado a la intersubjetividad: solo se pueden crear lazos intersubjetivos cuando se es capaz de ver en el tiempo una oportunidad para la realización de la exigencia ontológica. Por su parte, la inquietud depende del tiempo abierto en tanto es, por esencia, la apertura a un camino que se recorre en busca del ser. Si el tiempo fuera cerrado, la inquietud se convertiría en angustia, en congelamiento, en petrificación. Finalmente, la fidelidad es la mejor expresión del tiempo abierto porque quiere decir que el *ser* no se reduce a sus momentos ni a sus estados, sino que trasciende al mismo tiempo, lo

1124 “Il semble que s’amorce le mouvement par lequel je pourrai m’affranchir du pessimisme objectif et de la mort. Je dis s’amorce : il ne se peut, du moins sans une grâce dont la philosophie entrevoit à peine la possibilité, il ne se peut pas, dis-je, que cette libération soit obtenue et qu’elle devienne pour nous un fait accompli. Mais, ce qu’autorise, semble-t-il, en deçà du donné révélé, la réflexion la plus stricte sur notre condition, c’est que, nous rendant toujours plus perméables à la Lumière par laquelle nous sommes au monde, nous soyons admis à espérer de la mort qu’elle nous arrache à nous-mêmes pour mieux nous affermir dans l’être”; RI, 225.

1125 CPM, 445.

1126 Esta idea se desarrollará en el apartado *Inmortalidad*.

que sería un indicio de trascendencia a la muerte¹¹²⁷. La fidelidad en un tiempo cerrado sería un tiempo que solo miraría el momento y que no podría comprometerse con el avenir.

De esta manera, Marcel encuentra que el hombre es un ser temporal, pero que puede trascender la temporalidad a través de las experiencias que hacen de la vida un *don* y un *sacrificio*. El hombre está capacitado para resistir a la fascinación de la muerte como el no-ser a través de las diferentes experiencias que le hacen vivir lo profundo de la existencia, que no es otra cosa sino tener acceso, aunque incompleto, al ser. La vía del sacrificio es, entonces, la vía que conduce hacia el ser, una vía que es apertura por esencia y trascendencia de sí mismo, para poder responder a la exigencia ontológica y ser un verdadero participante en el ser: sacrificarse es, en últimas, hacer efectivo el *co-ser*.

1127 Cfr. RI, 199.

La muerte del ser amado: intersubjetividad

— *The death of the loved one: intersubjectivity*

La muerte del ser amado fue el tema más importante para Marcel en sus disquisiciones sobre la muerte. Esto fue así por diferentes razones: la primera se encuentra indudablemente en su biografía y reside en su especial sensibilidad al fallecimiento de los seres queridos. He aquí por qué fue importante mostrar cómo la muerte estuvo presente en varios momentos de la vida de Gabriel Marcel. De entre ellos, el más significativo: la muerte de su madre Laure¹¹²⁸, suceso que sería fundamental para que Marcel desarrollara su interés por el tema de la muerte y especialmente del ser amado: “No dudo en decir que mi vida sin más –y la vida misma de mi espíritu– se ha desarrollado bajo el signo de la muerte del otro”¹¹²⁹.

La segunda razón se puede encontrar en las consecuencias existenciales que conllevaron las amenazas constantes de muerte durante las dos guerras mundiales. De hecho, esta fue la experiencia que provocó

1128 Cfr. EVJ, 14.

1129 PI, 182.

el interés de Marcel por lo concreto o por lo existencial¹¹³⁰, pues ya no se trataba de la muerte de un solo ser querido, sino de la muerte de todos e, incluso, de la propia muerte. Esa era la angustia que sintió cuando atendía a los familiares de los desaparecidos en la Cruz Roja y, también, cuando presintió, a principios de la década de los treinta, acercarse la Segunda Guerra Mundial. En ese entonces escribió que veía que “la muerte se les echaba a todos encima”¹¹³¹.

La tercera razón tiene que ver con el método filosófico: pensar *mi muerte* era una cuestión de segundo plano para quién dio al *yo experimento* un papel relevante en su método filosófico¹¹³². La razón de esto se encuentra en que Marcel consideró que, sin la experiencia, caía en el racionalismo o en el idealismo. Para él, una muerte que no fuera sentida o experimentada sería una muerte puramente pensada y esto le era muy sospechoso:

Mi muerte: no es aún un hecho, ¿es una idea? Yo debería, si fuera el caso, poderla definir, tomarla como objeto; sin embargo, esto me es imposible. Yo no puedo rebasarla en pensamiento e imaginarla como sucedida más que a condición de ponerme en el lugar de otro que me sobrevivirá y para quien eso que yo llamo *mi muerte* será *su muerte*¹¹³³.

En otras palabras, la muerte para Marcel fue una cuestión ante todo intersubjetiva y diádica¹¹³⁴: solamente en el momento en el que surge el *tú*, según él, este problema se convierte en misterio¹¹³⁵. La mayoría de los estudiosos del pensamiento marceliano coinciden en resaltar la preponderancia que tuvo la cuestión de la muerte del ser amado en su obra¹¹³⁶, máxime cuando Marcel repitió en varias ocasiones su debate

1130 Cfr. MEII, 6-7.

1131 Cfr. EAI, 176-177.

1132 Cfr. RI, 24-25.

1133 RI, 184.

1134 Cfr. JW-GM, 35.

1135 Cfr. RI, 198-199.

1136 ANDERSON, Thomas, “Gabriel Marcel on Personal Immortality”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 80, n° 3, 393-406. GARCÍA, Gaspar, “Muerte e inmortalidad en Gabriel Marcel”, en *Arbor*, vol. 89, n° 348, 1974, 19-42. GRASSI, Martin, “Gabriel Marcel: la metafísica ante la muerte”, en *Aoristo*

en el Congreso Descartes en 1937, en el que dejó en claro la importancia de este tema: “[León Brunschvicg] me reprochó conceder más importancia a mi propia muerte que la que él le atribuía a la suya propia; yo le respondí sin vacilar: ‘lo que cuenta, no es mi muerte, ni la vuestra, es la de quienes amamos’”¹¹³⁷.

La respuesta de Marcel busca recalcar especialmente el enfoque intersubjetivo, existencial y nada egocéntrico que comporta su preocupación por esta cuestión. Esto significa que la pregunta por la muerte del ser amado se plantea teniendo en cuenta que es posible *sentir* dicha muerte, pues ella *afecta* profundamente la propia existencia, por eso es existencial e intersubjetiva. Con estos presupuestos, es posible hablar de este tema sin caer en la abstracción. Para Marcel, es esencial que, al momento de pensar la muerte no se haga de esta una simple idea, pues de ser así, la filosofía concreta no podría abordarla: la muerte del ser amado cumple con este requisito porque es particularmente existencial. Así pues, la pregunta no es por *la muerte* en general sino por *la muerte del otro amado*.

Sin embargo, hay que aclarar que, si bien es indiscutible la preponderancia de la cuestión de la muerte del ser amado, esta no anula la de *mi muerte*¹¹³⁸. A menudo se han pasado por alto las reflexiones de Marcel al

- *International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, 1 (1), 2017, 142-157. HANLEY, Katherine Rose, “Réflexions sur la présence comme signe d’immortalité, d’après la pensée de Gabriel Marcel”, en *Revue Philosophique de Louvain Antes, Revue Néo-Scholastique*, vol. 74, 1976, 211-234. LONERGAN, Martín, “Gabriel Marcel’s Philosophy of Death”, en *Philosophy Today*, vol. 9, n° 1, 1975, 22-28. PADILLA, Maria Teresa, “Para una filosofía de la muerte en Gabriel Marcel” en *Revista de Filosofía*, vol. 19, n° 57, 1986, 377-402. RIGOL, Joan, *Amor més enllà de la mort en l’obra filosòfica de Gabriel Marcel*, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Llull, 2014. RUIZ, Sandra, “Traspassar los límites de la muerte: el amor en Gabriel Marcel y Víctor Frankl” en *Estudios*, 116, vol. XIV, primavera 2016, 175-189. URABAYEN, Julia, “El ser humano ante la muerte: Orfeo a la búsqueda de su amada. Una reflexión acerca del pensamiento de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filosófico*, 2001 (34), 701-744. WALL, Barbara, *Love and Death in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Washington: University Press of America, 1977.

1137 PI, 182; MEII, 152.

1138 Marcel parece entrar en una contradicción en su pensamiento cuando, por insistir en la primacía de la muerte del ser amado, entiende que la muerte propia (*mi muerte*) no es tan trágica: “El problema de mi muerte no puede resolverse

respecto. Hay, de hecho, un artículo dedicado a este tema llamado: “Mi

en sentido estricto, pero sí por lo menos puede ser apartado de la conciencia mediante cierto aturdimiento moral. Puedo ejercitarme en considerar mi propia muerte como punto de descanso deseable después del trabajo agotador de la vida”; EVJ, 94. También, en otra parte escribió: “Il est certain que la mort ne m’affecte profondément que dans la mesure où elle touche l’être aimé que j’aime. Je peux mourir d’ici quelques semaines et ce n’est pas du tout une pensée qui par elle-même, m’affecte terriblement. S’il ne s’agit que de soi, du petit cercle qu’on forme avec soi-même, il me semble, surtout quand on est fatigué, qu’on peut très bien se dire, et même avec un certain soulagement : ‘Bientôt ce sera fini, bientôt je n’aurais plus tous ces tracas, ces petites affaires dont il faut s’occuper, ces petits scrupules qu’il faut tâcher d’apaiser, ces personnes qu’il ne faut pas oublier parce qu’on risque de leur faire la peine, etc.’ Le repos”; EAGM, 180-181. Estos textos han servido para desviar la atención de varios estudiosos del pensamiento de Marcel de la cuestión sobre *mi muerte*. Sin embargo, esta capacidad de aceptación de la muerte no se refleja cuando Marcel escribió: “La pensée de notre mort, c’est-à-dire du seul événement à venir que nous puissions regarder comme certain, peut exercer sur nous une fascination telle qu’elle envahisse en quelque sorte notre champ d’expérience tout entier, éteigne toutes mes joies, paralyse toutes mes incitatives ; il convient, je pense, de marquer avec la plus grand force que cette métaproblématique de la mort et du non-être est possible, que le suicide est possible”; RI, 224. También, en su autobiografía expresó: “Avant-hier, après une journée pesante, et sans que je puisse aucunement parler de prémonition, j’ai eu l’impression que j’allais disparaître dans quelques jours, et le sentiment de panique qui s’est brusquement emparé de moi, m’a montré à quel point je m’illusionne lorsque je me crois prêt, et somme toute détaché”; EVE, 247 ¿Cómo se puede comprender entonces la posición de Marcel frente a la propia muerte? ¿Puede uno prepararse para la muerte como un descanso o por el contrario la muerte siempre petrificará y dará pánico? Primero, hay que insistir en que Marcel quiso, ante todo, por medio de textos como EVJ, 94 o EAGM, 180-181, recalcar que, para él, era mucho más importante la muerte del ser amado. Segundo, hay que tener en cuenta que la afirmación de la muerte como un descanso es dicha en un momento de fatiga o en una perspectiva de la fatiga. Tal visión de la muerte no sería problemática dentro de las reflexiones de Marcel si pudiera ser entendida como un reencuentro con los seres amados. Para ello, la preparación se haría a través de la visión del hombre como un *homo viator* y a través del ejercicio de los recursos espirituales. Sin embargo, Marcel, parece entender por “descanso” un término de la vida de fatiga cuando rechaza la idea de “descanso eterno” porque esta le parece absurda: “L’idée de repos éternel est absurde, car si le mot repos a un sens il signifie l’acte toujours par lequel on se repose `en attendant de`... Un repos éternel n’est absolument plus du repos, c’est quelque chose dont nous ne pouvons d’ailleurs pas parler”; EAGM, 181. De ser así, Marcel había ya advertido que la muerte solo puede ser vista como un término a costa de abstraerse de la propia vida: “Por mi parte, diré que la muerte no se me presenta como un término a menos que la vida pueda considerarse como un cierto recorrido. Pero la vida no se me considera de ese modo, más si yo la considero desde fuera; y en la medida en que así lo hago deja de ser experimentada

muerte y yo”¹¹³⁹, en el que, entre otras cosas, Marcel muestra cómo está presente la cuestión de *mi muerte* en su pensamiento:

El hecho de que esto sea así [imaginar la propia muerte como cumplida en el lugar de otro que me sobreviva] puede conferir a mi muerte, en relación conmigo mismo, una suerte de poder obsesionante y de algún modo petrificador. Y desde este momento ya no habrá nada en mi existencia actual que no pueda ser como desecado por esta presencia de mi muerte. Puede suceder incluso que, presa del vértigo, ceda a la tentación de poner término a esta espera, a esta tregua miserable cuya duración ignoro, puesto que me encuentro en una situación perfectamente comparable a la del condenado a muerte que puede esperar su ejecución en cualquier momento. [...] Y en esta dirección, decía yo, se

por mi auténtica vida”; FTC, 162-163. Por otra parte, entender este descanso como punto final sería una inclinación hacia la muerte, en contra de la persona humana como vocación. Cfr. HV, 28. ¿Marcel entonces se contradice? Más que contradirse, Marcel muestra el *carrefour* de la prueba de la vida, o, en otras palabras, de la *metaproblemática del no-ser-más*: hay ciertamente momentos en los que la muerte parece no tener el poder de anular el ser, pero en otros parece volverse la promesa de su anulación, cuando se ve la muerte como un descanso destructor o cuando se vuelve aterradora y petrificadora. Es fácil, debido a dificultades, sufrimientos y fatigas, quererse dejar llevar por la muerte como punto final a tales experiencias; por eso la muerte como descanso no dista mucho de la muerte como liberación en el suicidio. Esto se puede comprobar en las condiciones que nombra Marcel para “prepararse” a la propia muerte: “aturdimiento moral” EVJ, 94, “vacío alrededor” RI, 199 o “anestesia” EVJ, 88. Evidentemente, estas condiciones están en la línea de la indisponibilidad, de la traición y del alejamiento de los otros, en definitiva, de la vida vivida como un suicidio. Esto se constata en el hecho de que “prepararse” para la propia muerte, quiere decir para Marcel “despegarse” EVE, 247, condición que va en contra de la metafísica del *nosotros* y de la participación. Aquí se puede encontrar, entonces, una limitación en el pensamiento de Marcel, consecuencia de no haber profundizado en la metaproblemática del no-ser-más. Con base en ella, se puede entender que en la vida hay una tensión permanente entre la exigencia ontológica y la muerte, que solo puede ser resuelta de manera frágil a través del ejercicio de la esperanza, el amor y la fidelidad. El mismo Marcel, que intentó vivir según estos recursos espirituales, tuvo momentos en los que fue fascinado por la muerte como un descanso final. Él fue un pensador de lo concreto, a saber, de la experiencia particular, y así quedó reflejado en sus posturas frente a la muerte, por eso no podía más que mostrar las diferentes posiciones que se pueden asumir frente a ella.

1139 Cfr. FTC, 157-173.

constituye para mí una metaproblemática del no ser, ya que degenera o puede degenerar en una sistemática de la desesperación.¹¹⁴⁰

Por esto, la cuestión de *mi muerte* aparece en el pensamiento de Marcel como una *metaproblemática del no-ser-más*, concepto que está en el fondo de su filosofía. De hecho, sin este concepto, sus reflexiones sobre la exigencia ontológica y sobre los acercamientos concretos al misterio ontológico perderían sentido, pues la muerte, como se explicó, tiende a establecerse como opuesta al ser¹¹⁴¹. *Mi muerte*, por lo mismo, está íntimamente unida al efecto petrificante de la muerte que amenaza con destruir todo a su paso y con hacer caer en la desesperación.

Ahora bien, hay que advertir que esta preocupación por *mi muerte* no connota una contradicción con la dificultad expuesta al momento de pensarla sin caer en el idealismo o en el racionalismo. Para entenderlo, primero hay que desglosar el argumento metodológico que le da primacía a la muerte del ser amado fallecido: este consiste, básicamente, en que es necesario conservar la primacía de la existencia, lo que quiere decir, del *yo experimento*, o, en otras palabras, del *sentir inmediato de la experiencia* al momento de pensar la muerte. También consiste en que el enfoque adoptado en tal reflexión debe ser *intersubjetivo*. Nada de ello parece cumplirse cuando se intenta pensar la propia muerte, pues esta aún no ha pasado y solamente está presente como una idea. Empero, cuando se trata de *mi muerte como una amenaza inminente*¹¹⁴² todos es-

1140 FTC, 165-166. La aclaración es propia.

1141 Por ejemplo, el suicidio niega todo el orden del ser: “Le fait que le suicide est possible est, en ce sens, un point d’amorçage essentiel de toute pensée métaphysique authentique. Non pas seulement le suicide : le désespoir *sous toutes ses formes*, la trahison *sous tous ses aspects*, pour autant qu’ils se présentent comme des négations effectives de l’être, que l’âme qui désespère se clôt elle-même à l’assurance mystérieuse et centrale où nous avons cru trouver le principe de toute positivité”; EAI, 148.

1142 “La circonstance extrême par excellence, c’est la proximité immédiate de la mort, et aucun d’entre nous ne peut être sûr que sa mort n’est pas, en effet, imminente. Si, comme on peut l’admettre, le point de vue du philosophe coïncide avec celui de l’homme pleinement éveillé, il est donc permis de penser qu’il devra considérer le monde à la lumière de cette menace, car l’état normal est un état extrême”; RI, 105. Las obras de teatro *La muerte de mañana* y *El horizonte* ilustran la presencia de la muerte propia como inminente y amenazante.

tos requisitos se cumplen, porque la cuestión ya no es preguntar por “qué es la muerte”, sino por “*la relación que une al ser humano con su propia muerte*”¹¹⁴³.

La metaproblemática del no-ser-más se funda por los efectos que tiene la muerte en el presente de quien se pregunta por ella y busca establecer la relación entre quien pregunta y la muerte: he aquí por qué la reflexión parte del *yo experimento*. Todas las reflexiones expuestas sobre la muerte como desesperación, como suicidio o como sacrificio, están desarrolladas desde un enfoque puramente existencial, por eso es el hombre concreto quien está allí implicado. Ninguna de ellas tendría sentido si el hombre del que se hablara fuera un ser abstracto; es más, la metaproblemática del no-ser-más solo puede pensarse desde un hombre encarnado, en situación e intersubjetivo, de este modo las dificultades metodológicas quedan sobrepasadas.

De hecho, desde la perspectiva de la metaproblemática, la intersubjetividad juega un papel primordial en la cuestión sobre *mi muerte* por dos razones: primero, porque la muerte amenaza con hacer abdicar o capitular del ser, es decir, de evitar responder a la exigencia ontológica. La intersubjetividad permite resistir a esa amenaza en la experiencia del amor y de la comunión. Como se explicó, no es posible responder a la llamada del ser o, en otras palabras, *ser plenamente* en soledad, sino que es necesario *el otro* con quien se pueda entrar en comunión, en una palabra: *el tú*. Segundo, porque la intersubjetividad está presente en la posibilidad que tiene el hombre de tratarse como un *él* o como *tú*¹¹⁴⁴, esto es, que pueda hacerse presente a sí mismo o que se abstraiga de tal modo

1143 FTC, 157. La cursiva es añadida.

1144 Se trata de la cuestión de la fidelidad a sí mismo: “Il apparaît donc dans ce cas privilégié [celui de l’artiste] qu’être fidèle à moi-même, c’est répondre à un certain appel intérieur qui m’enjoint de ne pas m’hypnotiser sur ce que j’ai fait, mais en contraire de m’en dégager, c’est-à-dire de continuer à vivre, par conséquent de me renouveler”; HV, 171. Marcel considera que ser fiel a sí mismo no es ser fiel a unos principios porque el hombre deviene autómatas, por eso no es tarea fácil, además que el “espíritu de contradicción” y las distracciones del mundo suelen desviar la atención del misterio de sí mismo, al cual se llega en los momentos de plenitud. *Cfr.* HV, 171-172. Ese misterio lo llama Marcel *estar presente a sí mismo*: “Il convient donc de reconnaître que, contrairement à ce qu’on eût pu penser, ma

que termine desconociéndose¹¹⁴⁵. Esta es la necesidad de la comunión consigo mismo que se busca con la prueba y con la vida entendida como un sacrificio. La muerte, entonces, se puede presentar, desde la reflexión primera, como la incitación a tratarse como un *él*, mientras que desde la reflexión segunda, se la ve como invitación a tratarse como un *tú*.

La intersubjetividad es, efectivamente, el punto que reúne el tema de *mi muerte* con el de la *muerte del ser amado*, pues de la forma en que se interprete el deceso del ser amado se podrá continuar respondiendo a la exigencia ontológica, en otras palabras, se podrá continuar con una vida que busque su plenitud y no decaiga en la desesperación, de lo que se sigue que la muerte del otro se convierte en una gran invitación para capitular y caer en el vacío existencial o en una oportunidad para redefinir la vida a través de las experiencias de la esperanza, el amor y la fidelidad.

El teatro de Marcel está lleno de ejemplos de esta metaproblemática, por ejemplo:

- Abel y Jacques, en *El iconoclasta*, buscan cómo seguir sus vidas después de la muerte de su gran amor Viviane. Mientras que Abel logra abrirse a la realidad de su amigo y salir del suicidio existencial en el que estaba viviendo, Jacques se encierra más y más en su tristeza, cayendo en la desesperación.
- Edith, en *Lo insondable*, trata de confirmar la experiencia de comunión con Maurice, su cuñado fallecido, por medio de la conversación con el padre Séveilhac. Edith representa la interpretación de la muerte desde la reflexión segunda, mientras que el sacerdote, a pesar de ser religioso, es la voz de la reflexión primera.
- Aline, en *La capilla ardiente*, es la mejor personificación de la incapacidad para *seguir siendo plenamente* o para *ser plenamente* después del fallecimiento de su hijo Raymond. La obra

présence à moi-même n'est pas une donnée qui aille de soi ; elle est au contraire sujette à éclipse, il faut toujours la reconquérir"; HV, 173.

1145 Esta relación consigo mismo pasa por el otro: "Se podría decir, en lenguaje hegeliano, que mi relación conmigo mismo llega a ser mediatizada por la presencia del otro, de lo que él es para mí y de lo que yo soy para él"; RI, 63.

presenta, además, por medio de Octave, su esposo, un modo de interpretar creativamente la muerte de un ser amado.

- Christiane, en *El mundo roto*, se había hecho indisponible a la comunión por su juvenil fracaso amoroso. Pero, una vez que el monje Jacques Decroy muere y ella se entera de su amor por ella, se abre a la presencia del otro y puede disponerse para vivir en comunión con su esposo.
- Raymond Chavière, en *El fanal*, muestra la instrumentalización que se puede hacer de la muerte al ver en la desaparición de su madre la oportunidad para continuar su relación amorosa con Sabine Verdon.
- Werner, en *El dardo*, dispuso su vida a la memoria de su amigo Rudolf: por él dejó a su patria, por él viajó a París, por él terminó su matrimonio con Gisela y, finalmente, por él decide regresar a Alemania en un acto interpretado como un suicidio.
- Stella y Arnaud, en *La sed*, muestran dos caminos diferentes de asimilar la muerte de su madre en extrañas circunstancias. Mientras que, para Stella, este suceso era fuente de angustia, indisponibilidad y desesperación, para Arnaud, era una oportunidad de apertura a las experiencias de la vida.
- La tía Lena y Simón, en *El signo de la cruz*, son la mejor demostración de la comunión que hace posible el sacrificio absoluto.
- Finalmente, Sylvie, en *El emisario*, muestra la complejidad que surge al momento de querer interpretar la muerte de su padre, Clément, después de que él no pudiera resistir a los embates de la guerra.

Como es notorio, las historias de todos estos personajes están marcadas por la muerte del ser amado. Sea este una madre, un cónyuge, un hijo o un amigo, el impacto de su ausencia intensifica la metaproblemática del no-ser-más pues, tras el desafortunado suceso, el que le sobrevive o cae en el suicidio existencial o es capaz de consagrarse. La vía del

suicidio ha sido suficientemente explicada por medio de la indisponibilidad, el alejamiento, la angustia, la traición, la desesperación y el tiempo cerrado; pero la vía del sacrificio y la consagración necesita más explicación y profundización, especialmente cuando se refiere a la muerte del ser amado, porque entre más fuerte haya sido el lazo intersubjetivo con el fallecido, más fácil será caer en la desesperación.

Ahora bien, un cuestionamiento se podría plantear: ¿por qué hablar de sacrificio una vez que se ha vivido el fallecimiento de un ser querido? Simplemente porque la muerte del ser amado es una prueba colosal de los recursos espirituales del hombre para vivir plenamente. Por ella, el hombre queda solo frente a la cruda realidad de la ausencia. Por ejemplo, si una madre había consagrado su vida a su único hijo y él es asesinado –tal pudo haber sido el caso de Aline en *La capilla ardiente*–, su vida queda especialmente expuesta a la desesperación. Entonces, es allí donde tiene lugar una magna prueba ontológica en su vida, y será necesario por ello vivir más que nunca la trascendencia. Así pues, Marcel profundizó en diferentes experiencias que dieran indicios o garantías de un más allá, para no dejar al hombre desprovisto frente a la fascinación que ejerce la muerte como el no-ser en la experiencia de la ausencia – esta es la lucha de Marcel contra la muerte, a la mejor forma de la disputa de Perseo contra la Medusa–. Específicamente, se dedicó a ahondar en *la presencia, la fidelidad, el amor, la esperanza y la inmortalidad*, temas que se detallan a continuación; no obstante, debido a que la fidelidad ha sido ya expuesta, solo se harán referencias a ella.

Presencia

El tema de la presencia es de suma importancia en el asunto que nos concierne por una simple razón: con la muerte, la ausencia parece imponerse a la presencia del ser amado. Si esto es así, para Marcel, “los humanos deben considerarse como ligados entre sí por relaciones de simple

sucesión, apareciendo para desaparecer en una serie interminable”¹¹⁴⁶. Esto significaría aceptar de lleno el nihilismo y otorgarle a la muerte un poder destructivo total sobre el ser amado; en otras palabras, significaría la desaparición de la presencia.

No obstante, ¿qué es la presencia? Esta no es una pregunta fácil de responder. El mismo Marcel reconoció que la presencia parece escapar a la explicación. Se podría decir que, antes que todo, es una vivencia genuina que difícilmente se deja poner en palabras sin desnaturalizarse¹¹⁴⁷. Por ello hay que prestar atención al tipo de reflexión que se aplica para analizarla. Por la reflexión primera, la presencia puede parecer como un tipo de objeto interpuesto a otro que sería el cuerpo. Por eso cabría formular preguntas como: ¿Cuál es la naturaleza de la presencia? ¿De qué está compuesta? ¿Cuál es su relación con el cuerpo? ¿Se destruye con la muerte? ¿Es subjetiva o es objetiva? ¿Cómo se puede verificar? ¿Depende de una relación objetiva?¹¹⁴⁸

Todas las anteriores interrogaciones asumen la presencia como una sustancia determinada, al mejor modo del alma sustancial de Descartes, que estaría en relación con el cuerpo. De seguir este camino, se podría interpretar que la encarnación en Marcel es una expresión moderna del cuerpo como prisión del alma en el pensamiento de Platón. Sin embargo, hay que decir que, para Marcel, la presencia no puede ser tratada como un objeto, simplemente, porque no pertenece al orden de los objetos. Si así fuera, ella se podría definir como el hecho de *estar-ahí-al-frente*, lo que la haría coincidir con la existencia: un objeto se hace presente cuando entra en el radar de mis sentidos. No obstante, la presencia de la que se trata aquí no versa sobre estos presupuestos¹¹⁴⁹, pues si fuese definida de esa manera, la ausencia de la muerte sería categórica, ya que el ser amado deja de *estar-ahí-al-frente*, y por ende, todas las presentes reflexiones carecerían de sentido. Por el contrario, esta presencia trasciende el *estar-ahí-al-frente*, algo que Marcel explicó haciendo alu-

1146 MEII, 152.

1147 Cfr. MEI, 223-224.

1148 Cfr. PI, 189-190.

1149 “Presencia significa más y algo distinto del hecho de estar ahí”; EVJ, 148.

sión, primero, al hecho de que estando en frente de alguien esa persona se mantiene lejana: hay comunicación, pero no comunión¹¹⁵⁰. Segundo, haciendo mención de lo presente que puede estar alguien, aunque físicamente no esté al frente, como por ejemplo la experiencia de Edith con su cuñado fallecido¹¹⁵¹.

Hay que evaluar, ante todo, los presupuestos con los cuales se analiza esta cuestión. Se hace necesaria así la reflexión segunda, la cual permite entender que la presencia no puede ser encuadrada dentro de la dicotomía sujeto-objeto, ya que es esencialmente intersubjetiva¹¹⁵². Esto se puede entender de dos maneras: se concibe por *presencia* la del otro, y en este caso solo se puede sentir cuando hay un ser que se me hace presente¹¹⁵³, o se entiende como la relación que me une consigo mismo, cuya

1150 “Nous pouvons par exemple avoir le sentiment très fort que quelqu’un qui est là dans la pièce, tout près de nous, quelqu’un que nous voyons et entendons et que nous pouvons toucher, n’est cependant pas présent. Il est infiniment plus loin de nous que tel être aimé qui est à de milliers de lieux ou qui même n’appartient plus à notre monde. Qu’est-ce donc que cette présence qui fait ici défaut ? Il ne serait pas exact de dire que nous ne pouvons pas communiquer avec cet individu qui est là tout près de nous, car il n’est ni sourd, ni aveugle, ni imbécile. Entre nous une certaine communication est assurée, mais rien que matérielle, et tout à fait comparable à celle qui peut s’établir entre deux postes distincts, l’un l’émetteur, l’autre le récepteur. Cependant l’essentiel fait défaut. On pourrait dire que c’est une communication sans communion”; PI, 187; MEI, 221. Marcel dijo que este tipo de comunicación es propia de la existencia mecánica que destruye la individualidad: “En tant que c’est cette communication purement mécanique qui s’établit entre les pensées individuelles, celles-ci se nient, se détruisent comme individualités, elles retombent dans l’ordre de l’existence pure, de ce qui par définition est indifférent para rapport à toute valeur”; JM, 62.

1151 “Mais, par un phénomène inverse, il peut arriver au contraire que l’autre quand je le sens présent me renouvelle en quelque façon intérieurement; cette présence est alors révélatrice, c’est-à-dire qu’elle me fait être plus pleinement que je ne serais sans elle”; MEI, 221. Para Marcel, esta es una de las experiencias más importantes y propiamente existenciales: “Cette expérience que j’ai fait cent fois, est une des plus mystérieuses qui soient, et elle me paraît être de celles auxquelles les philosophes n’ont jamais prêté attention. On pourrait dire qu’elle est au meilleur sens existentiel. Car ce n’est pas tellement ce que dit l’autre, le contenu de ses paroles qui exerce sur moi cette action stimulante : c’est *lui-même les disant*, lui-même en tant qu’il soutient ses propres paroles pour tout ce qu’il est”; PI, 188.

1152 Cfr. PI, 187.121-122.155.

1153 Cfr. MEI, 220-221; DH, 94-95.

comuni3n pasa necesariamente por la relaci3n con el otro¹¹⁵⁴, ya que en el pensamiento de Marcel, la propia presencia pasa por la experiencia con el *otro*¹¹⁵⁵. En ambos casos, la presencia se trata de un *existir plenamente*. Aqu3 plenamente denota, ante todo, con todo *su ser*: quien se hace presente est3 ah3 con todo su ser. Por eso cuando el otro se me da como ser, se me hace presente, y cuando yo logro responder a la exigencia ontol3gica, me hago presente a m3 mismo¹¹⁵⁶. Sin embargo, esto es poco decir, pues la presencia parece reducirse a un simple estado. Incluso se podr3a decir que, esos momentos de presencias son entendidos como alegr3a o regocijo. Evidentemente, para Marcel donde hay ser hay alegr3a¹¹⁵⁷, pero no se queda en un instante pasajero que podr3a dar cabida a la interpretaci3n de la vida como una acumulaci3n de estos momentos, sino que los mismos se enmarcan en un 3mbito que no tiene nada que ver con el “instantane3smo” y que, por el contrario, mira a la eternidad, el del tiempo abierto donde el presente es vivido como intensidad: hacerse presente es vivir el presente intensamente¹¹⁵⁸.

La intensidad del presente solo es entendible cuando se trasciende lo sucesivo para pensar en algo que queda, lo que permite la experiencia de plenitud en cada momento de comuni3n y del 3mbito de la participaci3n, que es el propio de la reflexi3n segunda. De hecho, se puede

1154 Cfr. MEI, 221; PI, 188.

1155 “Podr3amos sacar la conclusi3n que este *yo aqu3 presente* encierra en s3 una relaci3n con respecto a otro, pero a otro que es como si fuera el eco y el amplificador de la propia complacencia en m3 mismo”; EVJ, 147.

1156 Cfr. HV, 63. “La pr3sence 3 soi-m3me n'est pas un invariant. On s'en forme une notion intellectuelle et, par-l3, on en m3conna3t l'essence. Je ne suis pas du tout invariablement pr3sent 3 moi-m3me, je suis au contraire le plus souvent ali3n3, ou d3centr3. Et quand, du fond de cette ali3nation, je cherche 3 saisir ce qu'est la pr3sence 3 moi-m3me, j'en viens 3 ne plus l'imaginer, 3 ne plus y croire. Mais, pour autant que je cesse de ‘r3aliser’ ce que ne peut 3tre ma propre pr3sence 3 moi-m3me, 3 fortiori je me mets hors d'3tat de croire 3 la pr3sence d'autrui 3 moi-m3me. En r3alit3, tout s'3claire 3 partir du moment o3 l'on a compris que pr3sence 3 soi-m3me se confond avec cr3ativit3. Encore faut-il marquer tout de suite que cr3ativit3 ne signifie pas productivit3, cr3er n'est pas produire”; PI, 114.

1157 Cfr. JM, 202-203.

1158 Sobre esto se habl3 en el apartado *Tiempo abierto*.

decir que la noción de presencia fue lo que más ayudó a Marcel distinguir el ser del objeto:

Diremos que el pensamiento confiere a los objetos, con respecto a sí, una especie de *insularidad* [...]. Por el contrario, lo que deliberadamente se dejará de lado, será el modo según el cual el objeto está *presente* a quien lo considera o, lo que es lo mismo, el misterioso poder de afirmación de sí gracias al cual se levanta ante un espectáculo; la cuestión será, más profundamente aún, la de saber cómo puede ser que ese objeto no sea un espectáculo racionalmente articulado, sino que posea además el poder de afectar de mil maneras al ser mismo de quien lo contempla y experimenta.¹¹⁵⁹

La presencia sentida del objeto le hizo a Marcel pensar en la diferencia entre lo diádico y lo triádico¹¹⁶⁰. Lo triádico no puede tener en cuenta la presencia porque supone un alejamiento sustancial, no siendo importante el sentir que está al origen de la seguridad existencial¹¹⁶¹. Es esta seguridad la que permite trascender el concepto de objeto y fijarse en el vínculo que une al hombre con todo lo existente como presencias. Como resultado, la presencia abrió la perspectiva de Marcel a la ontología existencial.

La presencia es ontológica porque es la expresión total del ser en un momento presente. Cuando se dice que alguien *se hace presente*, expresa que está ahí con todo lo que es; pero más que eso, significa que está ahí con su intimidad, que es lo profundo de sí. Por eso el término *presencia* es utilizado especialmente para explicar las relaciones intersubjetivas, aquellas en las que la persona se da a sí misma: decir que la presencia se basa en la intersubjetividad significa, pues, que es en este tipo de relaciones donde mejor se le experimenta.

Precisamente, por la dependencia de la presencia respecto de la relación intersubjetiva, dar razón de ella desde el punto de vista de un tercero resulta dificultoso. La filosofía puede correr el riesgo de tratar desde

1159 JM, 309-310.

1160 Lo triádico se corresponde con la reflexión primera, mientras lo diádico con la reflexión segunda. Cfr. VALDERREY, C., *El amor en Gabriel Marcel*, 38-49.

1161 Cfr. JM, 313-314.

un punto de vista demasiado abstracto algo que es sustancialmente concreto y diádico¹¹⁶²: también, por ello, para Marcel, es en la música, en el arte y en la poesía donde mejor se expresa¹¹⁶³. En pocas palabras, lo que está en juego es poder captar el valor de la presencia¹¹⁶⁴, ya que, desde un punto de vista abstracto, esto no podría aparecer sino como nimiedades; la mejor manera para captar su valor es entonces a través de la *simpatía de experiencias*¹¹⁶⁵. Si esto se logra, se podrá captar mejor la tensión que se presenta entre presencia y ausencia, tensión que puede ser comprendida como la existente entre valor y vacío¹¹⁶⁶: la presencia, evi-

1162 Esto quiere decir que los conceptos se abstraen de tal modo que pierden su vínculo con la experiencia. Cfr. PADILLA, J., “El método en Gabriel Marcel”, 239-240. Cuando esto sucede, para Marcel, estas experiencias se vuelven pura ficción: “Le propre de l'existant est d'être engagé ou inséré, c'est-à-dire d'être en situation, ou en communication. Dès lors faire abstraction lorsqu'on prétend le poser, non seulement de telle situation particulière, mais de toute situation quelle qu'elle soit, c'est lui substituer, sinon une pure fiction, tout au moins une idée”; PI, 114. Sin embargo, ¿cómo puede la reflexión filosófica tratar sobre una relación diádica sin volverla pura ficción? Esta cuestión surge de la diferencia entre lo diádico y lo triádico y la comprensión de lo triádico como lo no dialógico. Cfr. JM, 316. Esto es bastante problemático, porque la filosofía suele tratar al *otro* como un *tercero*, cuestión distinta del teatro, que es enteramente *dialógico*. Aquí se podría encontrar, de hecho, otra justificación de la unión entre el teatro y la filosofía en la obra marceliana. Pero, cuando se trata de pensar filosóficamente se deja de dirigirse al otro como *tú*. ¿Se puede decir que pasa ese *tú* de la experiencia a ser necesariamente un *él* en la reflexión filosófica? La respuesta sería sí, si se objetiva el *tú*, a saber, si se desconoce la relación *yo-tú* y la condición misma de ser un *tú*. La respuesta sería no, si se intenta profundizar y reconocer la relación *yo-tú* y la condición misma del *tú*. Como se ve, la cuestión no es reducir la inteligibilidad de lo diádico a lo dialógico, es decir, al diálogo *yo-tú*, como puede resultar de la reflexión de Carmen Valderrey. Cfr. *El amor en Gabriel Marcel*, 60-64. Por el contrario, la inteligibilidad de lo diádico se puede reflejar en un discurso en tercera persona en la medida en que esta abstracción no esté basada en la relación sujeto-objeto y utilice la reflexión segunda.

1163 Cfr. MEI, 220-221; PI, 67.

1164 En el pensamiento de Marcel, debido a que el valor está unido al ser y la presencia es la manifestación plena del ser, la presencia y el valor están íntimamente asociados: “Il faudrait reconnaître clairement le passage de l'existence à la présence : et je me demande si ce n'est pas par la présence qu'on peut passer de l'existence à la valeur. Ce qui a de la valeur, n'est pas ce qui accroît en nous le sentiment de la présence (qu'on dise qu'il s'agit de la nôtre ou de celle de l'univers – cela n'importe pas)”; JM, 306.

1165 Sobre ello se habló en el apartado *Búqueda de la verdad*.

1166 Cfr. JM, 202-203.

dentamente, representa lo que está lleno de ser, mientras que la ausencia es todo lo contrario.

En la reflexión primera, solo se encontrarán razones para hacer triunfar la ausencia por encima de la presencia, por ejemplo, diciendo que la esta última aparece unida a la acción: quien está presente es quien actúa, algo imposible en el caso del difunto, que por lo mismo deviene una imagen guardada en la memoria¹¹⁶⁷. No obstante, por la reflexión segunda, Marcel intentará “centrarse en la relación entre el tú y yo mismo; este será el solo modo de protegerse contra la tentación de objetivar y de preguntar en qué se ha convertido ‘esta cosa’”¹¹⁶⁸. Esta relación le hace saber que la presencia, más que depender de la reflexión, depende de la invocación: “En tanto la presencia está más allá de la aprehensión, también en cierta manera está fuera de las posibilidades de la comprensión. La presencia solo puede invocarse o evocarse, y la esencia de la invocación es mágica”¹¹⁶⁹; la magia no apunta al objeto, sino solo a su forma presencial, es decir, procura hacerlo presente¹¹⁷⁰.

Para Marcel, la invocación solo puede quedar, en este sentido, como una opción libre; de hecho, reconoce que esta experiencia es tan profunda, que no todas las personas podrían tener acceso a ella¹¹⁷¹. Por

1167 “Rôle que peut jouer ici la mort ; en donnant du recul à l'autre, elle l'écarte de moi, elle le place à la distance où je peux enfin le voir, où il peut se révéler à moi. Mais la difficulté, c'est que pour nous ce qui est présent, c'est ce qui agit. Or, ici, la mort ne fait-il pas pour moi l'autre une image, que sans doute je peux contempler, mais qui, si elle n'est plus qu'une image, ne peut plus rien pour moi ? On retombe par-là dans les difficultés examinées il y a quelques semaines”; PI, 140.

1168 PI, 62.

1169 MEI, 224. Para Marcel, un *tú* se convierte en un recurso invocable: “On ne peut pas avoir confiance qu'en un ‘toi’, qu'en réalité susceptible de faire fonction de ‘toi’, d'être invoqué, de devenir un recours”; RI, 177. Esto está ligado al crear: “L'ensemble de réflexions que je viens de présenter doit préparer le lecteur, me semble-t-il, à comprendre que *croire*, au sens fort – non pas croire que, c'est-à-dire présumer que –, c'est toujours croire en un *toi*, c'est-à-dire en une réalité personnelle ou supra-personnelle susceptible d'être invoquée et comme placée au-delà de tout jugement portant sur une donnée objective quelconque”; RI, 220.

1170 Explica que la magia de la invocación se puede entender mejor por medio de la magia que se invoca cuando se recita un poema. *Cfr.* MEI, 224.

1171 “Ne reconnaitre-vous pas qu'il y a des domaines où l'on parle de choses absolument et profondément vécues qui, pour l'autre, ne font littéralement aucun

eso, más que convencer, busca simplemente mostrar su experiencia explicada en la reflexión segunda¹¹⁷². En definitiva, desde esta reflexión, la invocación a una presencia no se lleva a cabo a través de las palabras, sino por medio del ser disponible, fiel, esperanzado y amante, recursos espirituales para mantener la presencia aún en la ausencia.

Amor

Al hablar de la presencia se ha resaltado especialmente una idea: el sentir que ella conlleva es lo que permitió que la experiencia del otro dejara de versar sobre la noción de objeto y pasara a entenderse como presencia o como ser. Esto es tan así que, si Marcel no se hubiera fijado en el sentir, no le habría sido posible desarrollar su filosofía existencial.

sens ? Je pense en ce moment à l'un de mes oncles, qui était prodigieusement fermé à la musique ; si je lui avais parlé de ce que j'éprouve quand j'entends la cavatine de *Treizième Quatuor*, son incompréhension aurait été pire que ce que peut être la vôtre par rapport à ce que j'ai dit sur le sentiment de présence. Nous sommes ici dans un ordre où le type d'universalité courant dans l'expérience scientifique n'est applicable en aucune manière. Notre monde humain est fait de telle sorte qu'il y a place pour cette no-communication que je trouve d'ailleurs très douloureuse, mais je serais tout à fait malhonnête si je ne le constatais pas, si je ne le proclamais pas"; EAGM, 175.

1172 "On m'a demandé si une expérience de cet ordre présentait à mes yeux un caractère universel. Je ne puis répondre. Je ne peux que proférer et proposer ce qui livre ma réflexion s'exerçant sur mon expérience. Peut-être convient-il d'ajouter que je trouve en moi-même le sceptique ou le profane que je ne puis espérer convaincre entièrement, mais seulement ébranler"; PI, 153. Marcel dio testimonio explícitamente de la presencia del ser amado en su vida: "Ce qui a pu jouer — mais là, il m'est très difficile d'en parler parce que c'est vraiment trop intime — c'est jusqu'à un certain point un sentiment de présence. C'est quelque chose d'assez indéfinissable dont je ne voudrais pas d'ailleurs exagérer l'intensité. Mais enfin, c'est un sentiment que j'ai très souvent éprouvé, quelque chose qui se présentait comme une irruption, qui venait à moi dans des moments où, justement, j'étais angoissé. J'éprouvais pendant quelques instants le sentiment d'un contact humain, le sentiment que tout changerait, et puis c'était comme si quelque chose ou quelqu'un s'éloignait, comme si je retombais dans l'état antérieur. Mais, je m'étais senti comme modifié pendant quelques instants par cette irruption. Et puis, il y a eu naturellement l'expérience métapsychique sur laquelle il faudra que j'insiste beaucoup: elle a été extrêmement importante"; EAGM, 164.

Lo existencial, de hecho, expresa que la existencia es dada como un inmediato en el sentir, anticipando los conceptos abstractos. Pues bien, ese sentir, en el caso concreto del ser amado, se especifica en el amor.

Como anteriormente se había mencionado, el amor está íntimamente ligado a la intersubjetividad, unión tal que, en muchos casos, ambos términos suelen ser tomados por este autor como sinónimos. Pero, más que enfatizar en el tipo de relación intersubjetiva, aquí el amor interesa de cara a la muerte del ser amado, como un reconocimiento del ser. ¿Cómo se puede explicar esto? Para Marcel, en el amor se da un conocimiento que no es del tipo particular de la reflexión primera, sino esencialmente ontológico, por lo cual suele hablar de reconocimiento¹¹⁷³. Sin embargo, Marcel, en su exposición, fluctúa de un concepto al otro. Lo importante es tener en cuenta que aquí no se trata de un conocimiento del tipo de la reflexión primera, sino de la reflexión segunda, en el que lo conocido o lo reconocido es aprendido en su totalidad a través del sentir inmediato del amor¹¹⁷⁴. Para comprender esto hay que tener en

1173 Es ontológico porque este no es un conocimiento particular, sino de la totalidad. Cfr. JM, 155. Marcel considera que en el conocer, lo conocido se presenta como un dato que puede ser constatado. Esto no se cumple cuando se habla del ser, por eso prefiere hablar de reconocer: “Si maintenant nous nous attachons à l'être entendu comme inépuisable concret, nous devons observer d'abord qu'il ne peut pas à proprement parler faire fonction de donné, qu'il ne peut pas être constaté, mais seulement reconnu”; RI. 96. Reflexionando sobre el acto mismo de reconocer, Marcel escribió: “Le terme reconnaissance peut même être employé dans notre langue pour désigner l'opération effectuée en avant des lignes par des hommes envoyés en éclaireurs. Ici, reconnaître c'est avant tout chercher à se reconnaître, comme je m'efforce de le faire lorsque j'arrive par exemple dans une ville inconnue. Je commence par y être perdu; cela signifie par exemple, voulant explorer cette ville, je me retrouve au bout de quelques minutes à mon point de départ ou encore que je confonde des rues distinctes parce qu'elles se ressemblent. Je commencerai à me reconnaître au moment où j'aurai su quelle voie suivre pour rendre mes affaires [...] Il apparaît clairement dans cet exemple que l'ensemble des opérations par lesquelles je me reconnais demeure relatif à une certaine conduite à tenir, conduite essentiellement motrice”; MEI, 155-156. En las relaciones diádicas en lugar de conocer se habla de reconocer, porque esta acción denota la cercanía entre el que conoce y lo conocido. Cfr. VALDERREY, C., *El amor en Gabriel Marcel*, 44-45.

1174 Por el amor se establece una relación diádica, que es la expresión plena de la participación: “Dans la mesure où une réalité est traitée comme un tout, elle est transcendante au cours d'une pensée qui procède par questions et réponses ;

cuenta dos cosas: primero, que el amor siempre se refiere a *otro*, lo cual es importante porque no se puede encerrar el amor en la persona que lo experimenta, sino que se dirige fundamentalmente al *tú*, y segundo, que el *sentir* del amor surge en la inmediatez del encuentro con el otro, lo que hace que sea una experiencia básicamente diádica.

Considerando lo anterior, se podría decir que el amor reconoce al otro como ser porque “para el amor, y solo para el amor, la individualidad no se dispersa, no se desmenuza en quién sabe qué polvo de elementos abstractos”¹¹⁷⁵. Al no haber disgregación, se percibe el ser como totalidad o como individualidad¹¹⁷⁶, concepto que mencionaba Marcel en los escritos filosóficos de la primera etapa de su pensamiento como forma de expresar el ser libre y pleno¹¹⁷⁷. Por este término busca resistir a la dispersión en elementos abstractos, o lo que es lo mismo, busca, desde el amor, mantener la *unidad del ser*: el amor rescata entonces la *unidad*, se fija en lo *uno* del otro¹¹⁷⁸. Cuando se ama, la otra persona no

il ne peut s'établir entre la conscience et elle qu'un rapport dyadique [...]. Le rapport dyadique, c'est ce que dans mes recherches antérieures, j'ai appelé participation”; JM, 155. Esto es especialmente evidente con el ser amado: “En réalité l'être que j'aime n'a pas moi de qualités ; je le saisis comme totalité, c'est pour quoi il est refractaire à la prédication”; JM, 157.

1175 JM, 63.

1176 “A vrai dire, c'est le mot grec *suneidhsis* qui me semble le plus adéquat. Comme le montre l'étymologie, il s'agit d'une *vision qui rassemble* et qui, justement parce qu'elle rassemble, anticipe sur un développement antérieur. Mais il m'apparaît en même temps que cette *suneidésis* doit donner lieu ultérieurement à un travail de pensée qui consiste d'abord à en mettre le sens ou la valeur en question”; DH, 105-106.

1177 “L'acte constitutif de l'individualité implique la position d'une multiplicité d'individualités qu'elle crée – c'est-à-dire enveloppe l'affirmation d'un ordre de l'amour, ordre non posé comme monde d'idées transcendant au monde sensible, mais comme impliqué dans cette expérience particulière que l'individualité réelle (c'est-à-dire libre) se doit à elle-même de penser comme constitutive de soi-même”; FP, 78. También como manera de solucionar el problema entre el *yo pienso* y el *yo empírico*: “C'est seulement à partir du moment où l'individualité a véritablement un dedans qu'elle peut se penser comme réellement distincte d'une autre (et que l'amour est rendu possible); or, ce dedans, il faut qu'elle se le constitue elle-même, ou plutôt (l'individualité n'étant pas véritablement une forme) l'individualité est l'acte même par lequel le contenu empirique s'intériorise”; JM, 62.

1178 “En somme l'amour seul pourrait *identifier* par la reconnaissance d'une continuité spirituelle : nous serions dans un ordre où on ne pourrait dire que 'c'est toi' et non point 'c'est lui'”; JM, 162.

aparece como un conjunto de conocimientos particulares, sino como un *todo*¹¹⁷⁹. Y solo en esa medida, el hombre se siente afectado por el otro, y aparece el *sentir* que cambia el orden gnoseológico.

Hay que evitar considerar que el amor por el sentir¹¹⁸⁰ se separa del conocimiento¹¹⁸¹. Marcel, en este sentido, advierte: “El amor ya no es nada en el momento en que a sabiendas se disocia del conocimiento; desde el momento en el que se disocia de él, ya no es (para sí mismo) sino un conocimiento ilusorio y voluntariamente idealizado”¹¹⁸². Esto es así porque todo querer presupone una organización intelectual previa¹¹⁸³, pero, sobre todo, porque el amor se fija en el otro como unidad. Marcel llegó a pensar que el amor era un conocimiento perfecto, en tanto en este ya no se disocia el ser del parecer, como sí pasa en la reflexión primera¹¹⁸⁴.

1179 Se podría objetar a Marcel que el hombre no tiene necesidad del amor para captar la *unidad*, pues esto se puede lograr por el solo pensamiento. Muestra de ello es el estudio que Aristóteles dedica a la unidad desde un punto de vista abstracto: ARISTÓTELES, *Metafísica* · libro décimo · I · 1052a-1059a. Ver también, VELASQUEZ, Héctor, *El uno y lo mucho en la metafísica de Aristóteles*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001. Desde el pensamiento de Marcel se podría notar que esta *unidad* que se logra con el pensamiento se mueve únicamente en un ámbito de abstracción tal que pierde de vista *lo concreto del ser uno*. En efecto, cuando se habla de la *unidad* se está refiriendo al *ser*, pero para Marcel, este ser no puede ser únicamente *el objeto de conocimiento*, sino el proyecto o desafío de la existencia en la *exigencia ontológica*. Marcel intenta, pues, recalcar y exaltar esta *unidad* no desde el punto de vista del tercero que estudia abstractamente el *ser como unidad*, sino desde la posición *que es la mía propia*, desde donde se puede comprender por qué el amor es esencialmente un reconocimiento de la *unidad*: solo partiendo desde mi experiencia de amor puedo saber que el ser amado es mirado como una *unidad*, a saber, como un *ser*. Lo importante aquí es entender que esta no es la única manera para reconocer la *unidad*.

1180 Cfr. LÓPEZ, Fernando, “Una ontología desde el amor”, en *Facies Domini*, vol.2, n°2, 2010, 372.

1181 Cfr. JM, 184-185. Para profundizar ver VALDERREY, C., *El amor en Gabriel Marcel*, 146-147.

1182 JM, 63.

1183 “Il est certain que pour vouloir il faut d’abord avoir conçu : la volition pré-suppose tout un ensemble de jugements”; JM, 184.

1184 “Mon affirmation, du moment où elle est amour, se nie elle-même, en faveur de ce qui est affirmé, de ce qui est proclamé dans sa valeur substantielle.

Con todo, el amor posibilita un reconocimiento directo del ser; no obstante, no se puede pensar que el amor es algún tipo de conocimiento de la esencia, porque “amar no es conocer adecuadamente; el amor puede impartir un conocimiento privilegiado, pero él la precede como precede igualmente la evaluación”¹¹⁸⁵. Por esto el amor no es discursivo, sino que es directo¹¹⁸⁶, pues no tiene que pasar por un ejercicio de razonamiento para poder adecuar su conocimiento a lo conocido. Por el contrario, por la inmediatez del sentir en el amor, el ser se ofrece plenamente como *tú*¹¹⁸⁷.

L'amour est justement et précisément cela ; il n'est pas séparable de cette négation même ; en d'autres termes, il est le refus actif de se traiter lui-même comme sujetif ; c'est en cela qu'il n'est pas séparable de la foi, qu'il est foi"; MEII, 63.

1185 JM, 216-217.

1186 El reconocimiento directo del ser no puede ser comprendido como una intuición porque Marcel considera a la intuición dependiente del ver. Cfr. HCH, 69. Esto quiere indicar que la intuición está concebida bajo la relación sujeto-objeto: “l'intuition ne pourrait être que la forme d'une connaissance subjective, reflétant une réalité objectivée s'opposant à l'intelligence et à la raison procèdent par une dialectique positive ou négative”; TSUKADA, S., *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, 67. Por esto, considera que la intuición no podía encontrar en ella misma su garantía. Cfr. DH, 54-56. Marcel habla entonces de ‘seguridad existencial’ (*assurance existentielle*) o ‘intuición ciega’ (*intuition aveuglée*), ambos términos pueden ser tomados como sinónimos: “G. Marcel emploie le terme d'assurance pour désigner l'expérience de cette présence, l'expérience d'exister ; l'assurance dit-il, ‘fait corps avec la réalité sur laquelle elle porte’ (JM, 314). Il tend à employer ‘intuition aveuglée’ quand il veut suggérer que la présence, même obturée, reste éclairante et que ce reste de lumière nous incite à pratiquer la réflexion seconde pour écarter les ‘scories’ qui la recouvrent”; PLOURDE, S., *Vocabulaire Philosophique...*, 325. En el caso del amor, el *ser del tú* se reconoce como *seguridad existencial*, que anticipa el pensamiento discursivo. Cfr. MEII, 83. De hecho, esta seguridad “c'est beaucoup plutôt une concentration et comme une réflexion intérieure”; HCH, 69. Cuando se ama se alcanza no solamente la seguridad del *ser*, sino del *somos*, de manera que el reconocimiento del ser se inscribe desde el ámbito de la participación, en el que *amar* no es un *sentir pasivo*, sino un *sentir activo*, en el que se recibe al otro.

1187 René Poirier criticó a Marcel diciéndole que él no distingue entre ser pensado y ser: “Cela se rattache à un problème très général que vous avez évoqué plus d'une fois: celui du cas où le problème de l'être et celui de connaître se confondent, où il n'y a plus d'opposition entre être et être pensé, parce qu'être en soi équivaut à être présent, être donné en nous. Et, un logicien ferait ici un rapprochement avec ses vérités d'ordre éthique et de conscience, où la force et l'universalité d'une certitude sont le seul critère de sa vérité, où la conscience morale s'auto-justifie”; EAGM, 155.

Lo anterior se puede comprender mejor cuando se tiene en cuenta que en el momento en el que se ama a alguien, no se ama a algo de ese alguien, sino simplemente se ama a *alguien*: “El amor surge como invocación, como llamada de un *yo* a otro *yo*. [...] Yo no lo amo porque él sea algo, sino porque él es”¹¹⁸⁸. Por ejemplo, cuando se ama alguien, no importa lo que esa persona tenga o haga, esa persona deja de ser un médico, una abogada, es ella en su intimidad y en su singularidad a quien se ama, el amor reconoce al ser de entre las funciones. De nuevo, se trata de hacerse presente con su intimidad, con lo que se es genuinamente.

Así pues, el otro se hace presente develando el ámbito de la participación: sin amor, no se podría hablar de este ámbito¹¹⁸⁹ y, en consecuencia, el hombre se movería puramente entre objetos. Por el amor, el ser se hace presente como un *tú*. El amor permite, en suma, saber que *yo soy* esencialmente *intersubjetivo*, a saber, que en tanto develo el ser del *tú*, mi ser se configura cada vez más con un *yo*. Por eso escribió Marcel: “Para mí, el ser solo es verdaderamente inmanente al pensamiento amante”¹¹⁹⁰.

Desde el ámbito de la participación, entonces, no cabe la pregunta por si el conocimiento que se adquiere con el amor es de un orden objetivo o subjetivo¹¹⁹¹. Este es, como la presencia, puramente intersubjetivo, pues se basa en la experiencia del *nosotros* que se consigue una vez que

1188 JM, 217.

1189 Cfr. VALDERREY, C., *El amor en Gabriel Marcel*, 111.

1190 JM, 161.

1191 “Il est curieux de constater ici qu’une philosophie objectiviste pure au nom de laquelle on prétend dénoncer le mirage de l’espérance rejoint jusqu’à s’identifier avec lui le subjectivisme radical d’un Proust pour lequel l’amour est une mé-connaissance et se réduit à des effets de perspective. Il y a tout lieu de croire que c’est par une même démarche qu’il est possible de s’affranchir de ces deux philosophies qui ne s’opposent qu’en apparence, c’est-à-dire quant à la formule qu’on en donne, mais qui s’accordent dans leurs visées négatives. [...] La conception subjectiviste de l’amour, avec la justification qu’elle confère au désespoir (puisque l’artiste pur est seul à posséder la clef du salut), apparaît d’autant plus inattaquable que l’être devient d’avantage prisonnier d’une hantise dont l’autre est moins l’objet que le prétexte, puisqu’il échappe aux prises non seulement de l’intuition, mais de tout connaissance digne de ce nom”; HV, 75. Esto solo se puede comprenderse desde la dialéctica ser-muerte, en el que el problema esencial es el conflicto que hay entre el amor y la muerte. Cfr. PI, 182. Si el amor es definido desde la reflexión primera, el hombre se ve precipitado a la desesperación, mientras que, definido

el vínculo intersubjetivo se ha dado. Por esta razón, el amor no es *egocéntrico*, sino que es *heterocéntrico*¹¹⁹². Para Marcel, con el amor, la vida se descentra¹¹⁹³, lo que significa que deja de fijarse en el *yo* para pensar en *nosotros*, o mejor aún, empieza a vivir propiamente como un *yo intersubjetivo*.

Ese *yo intersubjetivo* se opone al *yo abstracto* y al *yo egocéntrico*, por lo tanto, se deja de observar todo desde un enfoque vertical y distante. Al contrario, dice Marcel: “Solo a partir de otro o de los otros podemos comprendernos, y aun podría agregarse, anticipando lo que más tarde reconoceremos, que únicamente en esta perspectiva 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”¹¹⁹⁴. Si esto no es así, el amor por sí mismo degenera en un narcisismo, pues se obviaría la condición abierta del ser humano¹¹⁹⁵.

El rechazo de Marcel al narcisismo es lo que permite diferenciar el amor del deseo: “Desear es, en efecto, tener sin tener”¹¹⁹⁶. En el deseo el *yo* sigue siendo el centro, pues el *tú* deviene un objeto¹¹⁹⁷, lo que sucede cuando el amor se convierte en una imposición, sea para sí mismo o para el otro: cuando el amor es impuesto a sí mismo, se vuelve una obsesión; cuando es impuesto al otro, el *tú* deviene una posesión. Marcel aclaró en ese sentido que el amor no puede ni ser obsesivo¹¹⁹⁸, ni tampoco posesivo¹¹⁹⁹. De no ser así, no hay un verdadero reconocimiento del ser porque la libertad se ve afectada: la propia, cuando se crea una dependencia malsana del otro en la obsesión, y también la del *tú*, cuando se le trata como una posesión. Por todo ello, la obsesión y la posesión

desde la reflexión segunda, lleva al hombre a cumplir con su exigencia ontológica en la comunión.

1192 Cfr. MEII, 11-12.

1193 Cfr. JM 217.

1194 MEII, 11-12.

1195 Cfr. MEII, 157.

1196 EAI, 190.

1197 Cfr. JM, 218.

1198 Cfr. HV, 75

1199 Cfr. PI, 183.

tienden a esconder el ser del otro, de esto se sigue que sea imposible crear un *nosotros*.

Lo contrario sucede cuando el amor es *oblativo*, pues la libertad es salvaguardada: tanto la libertad de sí mismo, como la libertad del otro. Este es el amor que piensa en el *nosotros* y que, en el caso de no ser correspondido, piensa en el *tú* como *ser libre*. El hombre así trasciende la relación sujeto-objeto para reconocerse y reconocer al otro como participante en el ser: esto es descentrarse. Sin embargo, para Marcel, el amor busca que el heterocentrismo sea recíproco:

El amor humano –y esta palabra debe ser tomada en una acepción bastante amplia para que abarque también a la amistad, a la *philia*– conlleva una reciprocidad bastante profunda para que el heterocentrismo sea doble, para que cada uno se convierta en centro para el otro. Así se crea una unidad que no es menos misteriosa que aquella de la que hablé a propósito de la encarnación¹²⁰⁰.

Marcel le otorga a la unidad del *nosotros* un estatus de *seguridad existencial* que es difícilmente expresable de manera conceptual, pero que es comprensible existencialmente, ya que es del mismo tipo que la encarnación, es decir, que la afirmación *yo soy mi cuerpo*¹²⁰¹. Por eso se puede decir que la unidad del *nosotros* es “una afirmación-centro, una afirmación-eje que no puede ser aclarada más que parcialmente según las

1200 PI, 186. Marcel no explica en detalle qué pasa con el amor cuando este no logra el lazo intersubjetivo, es decir, cuando no es correspondido. Esta distinción es importante, porque permitiría entender si el reconocimiento del ser del otro depende de la comunión que se forma o solamente del propio sentir. En rigor, resulta que, si este solo se ubica en el sentir, entonces el amor corre el riesgo de quedarse encerrado en una experiencia intimista. En cambio, si se da en la comunión, se crearía una heterocentricidad que lo evitaría. En el teatro de Marcel se encuentra un ejemplo de ello en la historia de Valentine en *El horizonte*.

1201 Cfr. TSUKADA, S., *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, 75-81. La relación entre el *yo* y todo lo que existe coincide con la relación del *yo* con *su* cuerpo en la idea del *cuerpo-sujeto*, lo que significa que el hombre establece relaciones con lo existente en una forma análoga a su relación con *su* cuerpo. Según Marcel, “esto quiere decir que mi cuerpo *está en simpatía con las cosas*”; JM, 265. Por lo tanto, esta simpatía abre una esfera de comprensión del vínculo del existente concreto con todo lo demás, una relación que será entendida como *participación* a causa de la adherencia que se descubre con todo lo que existe.

perspectivas que puedo adoptar sucesivamente, pero sin que ninguna de ellas pueda ser admitida en definitiva”¹²⁰². Esta seguridad consiste básicamente en que *ser es co-ser*: yo soy un *ser intersubjetivo* que solo alcanza la plenitud en el ámbito de *la participación*.

Esta seguridad existencial no puede ser comprendida como una certeza, ya que de esta se habla únicamente en el ámbito de los objetos y, por ende, de la reflexión primera¹²⁰³. La certeza aparece como resultado del pensamiento conceptual-judicativo, mientras que la seguridad existencial está basada en la inmediatez de la experiencia¹²⁰⁴, inmediatez que antecede al juicio, por eso es una seguridad-centro de la reflexión. Ahora bien, es esta una inmediatez que tiende a perderse en la medida en que la reflexión se ejerce, por eso la reflexión segunda busca rescatar esa experiencia genuina de las explicaciones racionalistas de la experiencia y del hombre. En consecuencia, se podría decir que los misterios propiamente dichos son aquellos que versan sobre estas seguridades existenciales.

1202 PI, 185.

1203 Cfr. PST, 59-60. Marcel considera que la seguridad existencial no es una pretensión, ya que no es egocéntrica. Cfr. MEII, 83-84. Tampoco es un prejuicio, ya que se saldría del orden existencial para entrar en el orden de la certeza. Cfr. EAGM, 41. Por lo mismo, no puede ser comparada con los postulados kantianos. Cfr. PST, 65.

1204 Ella es del orden del sentir. Cfr. JM, 314. En este punto no es necesaria la justificación ni mucho menos la verificación: “No hay dualismo entre el amor y su principio de justificación. El amor está dotado de potencialidades cognoscitivas en la precisa medida que es amor. No es que el amor sea ciego y no conozca nada; es sencillamente que la reflexión solo descubre el valor cognoscitivo en cuanto se niega completamente a sí misma como reflexión, es decir, en cuanto deja de presentar el amor como una apariencia cuya correspondencia con la realidad necesita ser demostrada”; GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, 146. La base de esta seguridad existencial no es otra sino la fe de quien se compromete. Cfr. PI, 136; JM, 183. Por eso la fe y el amor son inseparables: “Par-là se trouve posé à côté de la foi l’amour. J’ai dit d’ailleurs que l’amour est la condition de la foi, en un sens, cela est vrai. Mais cela n’est qu’un aspect. Je crois qu’en réalité l’amour et la foi ne peuvent et ne doivent pas être dissociés. Lorsque la foi cesse d’être amour, elle se fige en une croyance objective à une puissance plus ou moins physiquement conçue ; et d’autre part, l’amour n’est pas la foi (et qui ne pose pas la transcendance du Dieu aimé) n’est qu’une sorte de jeu abstrait. De même qu’à la foi correspond la réalité divine (qui ne peut être pensée autrement qu’en fonction d’elle), de même à l’amour correspond la perfection divine”; JM, 58.

Esperanza

La experiencia de la presencia y del amor le sirvió a Marcel para desarrollar una fenomenología de la esperanza, casi ineludible en su pensamiento, en primer lugar, porque Marcel fue un hombre que intentó resistir a la desesperación en un contexto de guerra y, en segundo lugar, porque las experiencias de presencia y amor fueron las mejores razones para ahondar en la esperanza.

Por el empeño de resistir a los desastres del conflicto bélico se comprende que la esperanza aparece justamente en la prueba¹²⁰⁵. Marcel explicaba que en la conferencia que fue invitado a dar en Lyon en 1942, donde escogió hablar de la esperanza, tenía sobre todo en mente a los prisioneros de la guerra¹²⁰⁶. ¿Cómo no declinar ante la desesperación en unas circunstancias tan agrestes como aquellas? La respuesta solo puede ser: manteniendo la esperanza. Él había empezado a ahondar en este tópico en marzo de 1931, como renglón seguido a sus reflexiones sobre el pesimismo y la indisponibilidad¹²⁰⁷.

Marcel encuentra que la esperanza no está ligada a las circunstancias¹²⁰⁸, sino que aparece unida a lo que hace al hombre ser verdaderamente: la libertad¹²⁰⁹. Dado que el hombre es libre, es capaz de guardar la esperanza. Ahora bien, por esa misma libertad, parece que el hombre puede desesperar: efectivamente, esto es así por el *carrefour* que conlleva la prueba¹²¹⁰. Pero la libertad, entendida como la acción ontológica

1205 Cfr. HV, 38.

1206 Cfr. PI, 182-183.

1207 Cfr. EAI, 90-100.

1208 Por ello Marcel considera que la esperanza es una experiencia en formación, no ya constituida, como se podría entender desde cierto empirismo: “On perd de vue ce qu’il y a de spécifique dans l’espérance lorsqu’on prétend la juger – et la condamner– du point de vue d’une *expérience constituée* dont elle méconnaît avec une insolente ingénuité les enseignements pourtant décisifs. La vérité est bien plutôt que l’espérance est engagée dans la trame d’une expérience en formation ou, en un autre langage, d’une aventure en cours”; HV, 66.

1209 Cfr. HV, 80. Simonne Plourde realiza una exposición detallada de la relación de la libertad con la esperanza. Ver *Gabriel Marcel...*, 130-136.

1210 Cfr. JM, 229.

liberadora¹²¹¹, le permitió a Marcel encontrar un camino para continuar esperanzado aún en los momentos más difíciles.

Precisamente, analizando la situación de los prisioneros, Marcel nota que la libertad no puede ser comprendida como *hacer lo que quiero*, pues en esas circunstancias, tal posibilidad le es arrebatada al prisionero¹²¹². ¿Sigue siendo entonces el prisionero un hombre libre? Para Marcel sí, porque la libertad es la que está unida al ser¹²¹³, y solo porque tiene esta característica, el hombre cautivo puede seguir teniendo esperanza; de no ser así, ser prisionero sería igual a estar desesperanzado.

La libertad unida al ser permite hacer una diferencia entre el *esperar que* y el *esperar*¹²¹⁴. No se trata aquí de esperar algo en concreto, por ejemplo, volviendo al caso del prisionero, *esperar que* sea liberado. Esto es así porque *esperar que* está atado a la determinación de *desear alguna cosa*¹²¹⁵. Por el contrario, el simple *esperar* no tiene otra determinación que el *ser*. En esta línea, Simonne Plourde, explicó que la esperanza mira al ser como la salvación:

Alcanzamos aquí un punto neurálgico para comprender el pensamiento de Gabriel Marcel [...]. Para este metafísico, la *salvación*, es el *ser mismo*. Es el ser; es, más precisamente, una participación cada vez más efectiva, un crecimiento, un progreso en el ser; en resumen, una

1211 Cfr. MEII, 18.

1212 “Cependant des témoignages irrécusables nous permettent d’affirmer que certains êtres, en captivité, c’est-à-dire dans les conditions qui impliquent une réduction au minimum de ce que nous sommes habitués à considérer comme l’indépendance, ont cependant fait de leur liberté une expérience infiniment plus profonde que celle qu’ils avaient pu faire dans ce que chacun de nous appelle la vie normale. De telles observations inciteraient à présupposer qu’il y a une liberté qui ne porte pas sur le *faire*. Au demeurant, les mots : *faire ce que je veux* comportent une redoutable ambiguïté. Vouloir, en effet, ce n’est pas désirer. La question qui doit nous occuper ici ne peut aucunement consister à demander si je fais ou non ce que je désire”; MEII, 111. Mas adelante Marcel dice: “Ce qui me paraît ressortir très nettement des analyses qui précèdent, c’est que ma liberté n’est pas et ne peut pas être quelque chose dont je décide, et dont je décide sans appel. Il n’est au pouvoir de personne de récuser le décret par lequel j’affirme ma liberté, et cette affirmation est liée en dernière instance, à la conscience que j’ai de moi-même”; MEII, 114.

1213 “En dernière analyses, dire : je suis libre, c’est dire : je suis moi”; MEII, 15.

1214 Cfr. HV, 41.

1215 Cfr. MEII, 163.

constante progresión hacia un ser-más. La salvación se convierte así en el desafío de la existencia porque la integridad del ser humano es un desafío y es constantemente amenazada. La salvación se realiza como desarraigo al desespero (o al no-ser), como emancipación del egoísmo donde el *yo* se aprisiona, como liberación del mal y de la muerte que pueden conducir al desespero; en una palabra, como emergencia progresiva de la exterioridad del *tener* por un acceso creciente a la interioridad del *ser*. La *salvación* se realiza en una participación creciente en el amor y en la verdad¹²¹⁶.

Como se puede notar, la esperanza es la respuesta a la desesperación, la cual es el atentado al ser que surge, especialmente, con la muerte del ser amado. Sin embargo, puede haber esperanza porque hay una exigencia ontológica que cumplir y porque el ser no decepciona¹²¹⁷. También, porque se sabe que el ser trasciende los momentos, muchos de los cuales se presentan como oprimentes y cargados de una gran capacidad para llevar a la negación de sí. Marcel encuentra que, en el momento de la prueba, el ser del hombre se revela mejor porque es allí donde está en mayor juego eso que es.

Salvarse, en otras palabras, es mantenerse en vida¹²¹⁸: quien está vivo y no solo existe, es aquel que tiene esperanza, que no ha declinado ante la vida, ya que declinar sería caer en la muerte existencial¹²¹⁹. Esto puede parecer aún muy abstracto, pero Marcel piensa que la esperanza es un acercamiento concreto al misterio ontológico porque le permite al hombre trascender y mantenerse como tal ante las adversidades y ante lo trágico¹²²⁰, posibilidad que se instaura en lo más profundo del ser humano. Por eso, la prueba no se plantea a partir de las circunstancias externas,

1216 PLOURDE, S., *Gabriel Marcel...*, 146.

1217 *Cfr.* JM, 177.

1218 “Vivre, pour l’homme, c’est accepter la vie, dire oui à la vie ; ou bien au contraire se vouer lui-même à l’état de guerre intérieure lorsqu’en apparence il agit comme s’il acceptait quelque chose qu’au fond de lui-même il refuse ou croit refuser”; EAI, 118.

1219 *Cfr.* RI, 77.

1220 *Cfr.* PA, 68-69.

sino a partir de sí mismo, es decir, de la posibilidad que tiene el hombre de negarse o de afirmarse con respecto a dichas circunstancias.

La esperanza depende, entonces, de lo trágico y, en últimas, de la muerte¹²²¹. Lo trágico significa todo aquello que atenta contra la integridad del ser. Para Marcel, se trata de la cautividad¹²²², la reducción del hombre a sus funciones¹²²³, la soledad¹²²⁴, la técnica¹²²⁵, la sustracción de la vida a instantes¹²²⁶ y, evidentemente, la muerte¹²²⁷. La esperanza, por todo ello, se basa en un conocimiento de lo trágico, pero sin declinar ante ello:

La esperanza trata aquí sobre alguna cosa que según el orden natural no depende de nosotros (ella está absolutamente fuera de la zona del estoicismo). En la base de la esperanza está la conciencia de una situación que nos invita a desesperar (la enfermedad, la pérdida, etc.). Esperar, es hacer crédito a la realidad, afirmar que hay en ella con qué triunfar al peligro¹²²⁸.

Dar crédito es ser fiel, por eso la esperanza está íntimamente ligada a la fidelidad: se espera porque se sabe que, manteniéndose en fidelidad al ser, se podrá triunfar. Ahora bien, volviendo al caso de los prisioneros, ¿cómo se puede entender esto concretamente en tales casos? Ante todo, como una posibilidad de afirmarse como libertad para enfrentar las diferentes circunstancias, sean estas las que sean, y, después, como una invitación a dar crédito a la realidad, percibida como llena de posibilidades para salir de tal situación.

Así pues, la esperanza es una trascendencia interior ante una situación en la que la muerte está presente¹²²⁹; por eso, cuando el prisionero ve su muerte acercarse o la de sus seres amados, hay que pasar a la es-

1221 *Cfr.* MEII, 161.

1222 *Cfr.* HV, 39.

1223 *Cfr.* PA, 49.

1224 *Cfr.* HV, 74.

1225 *Cfr.* PA, 72.

1226 *Cfr.* EAI, 42.

1227 *Cfr.* EAI, 115.148.

1228 EAI, 92.

1229 *Cfr.* MEII, 163.

peranza absoluta. Pero de ella se hablará más adelante. Por el momento es adecuado desglosar algunas de las aclaraciones que Marcel hizo con respecto a la esperanza, para que se le pudiera comprender en el sentido que él la pensaba:

- La esperanza no es un deseo, pues el deseo apunta a algo en concreto y parte desde un *yo* egocéntrico¹²³⁰. Por el contrario, la esperanza no espera algo preciso, sino que busca la salvación como afirmación del ser en tanto ella se ejecuta¹²³¹. Además, no está basada en la centralidad del *yo* sino en la economía espiritual que se alcanza en la metafísica del *no-sotros*¹²³².
- La esperanza no es una imaginación, pues es trascendente a las imágenes¹²³³. Cuando se tiene esperanza, no se hace una imagen del futuro, sino que se mantiene la disposición y la apertura para que todo mejore y para que se pueda seguir avanzando en la respuesta a la exigencia ontológica.
- La esperanza no es un contrato al futuro, porque no se abroga el derecho a afirmar uno determinado. Ella es más que todo una disposición, así no da lugar a la decepción¹²³⁴.
- La esperanza no es autosugestión, porque ella no consiste en la crispación sobre una idea concreta. “La esperanza presenta, al contrario, las características de una distensión”¹²³⁵. Esto quiere decir que la esperanza se distingue por no ser un encerramiento en una idea.

1230 “Le désir est par définition égocentrique et tend vers la possession. L'autre n'est alors considéré que par rapport à moi, aux jouissances qu'il est susceptible si je suis concupiscent, ou simplement par rapport aux services qu'il pourra me rendre”; PI, 183.

1231 Para Marcel la esperanza no puede ser reducida a formas groseras como, por ejemplo, esperar ganar la lotería. Esto no sería más que el deseo. *Cfr.* EAI, 116-117. O también, la ambición. *Cfr.* HV, 9.

1232 *Cfr.* HV, 57.

1233 *Cfr.* HV, 58-59.

1234 *Cfr.* HV, 70.

1235 MEII, 162.

- La esperanza es distinta del optimismo, porque este se basa en una experiencia pasada, en una lógica racional o en argumentos metafísicos¹²³⁶. Aunque está muy ligado a la esperanza, para Marcel, el optimista se ubica siempre en un punto de vista abstracto por fuera de su situación, algo que la esperanza no hace, pues tiene como base la participación¹²³⁷.

Lo que propicia todos estos malentendidos es la naturaleza de misterio que encierra la esperanza. Vista ella desde la reflexión primera, es decir, de un tercero que se abstrae de tal situación, puede fácilmente ser equiparable a un simple deseo que tiene una idea precisa de lo deseado¹²³⁸, cuyo origen solamente podría estar en el mismo sujeto que desea; por esto se podría ver como una autosugestión, un optimismo o un contrato al futuro. Pero la reflexión segunda permite retirar los presupuestos desde los cuales la esperanza es vista de tal manera para centrarse en la situación concreta y descubrir así su enraizamiento ontológico como una disponibilidad siempre creativa, siempre confiada en que todo no está entregado al absurdo¹²³⁹.

A pesar de ello, la esperanza expuesta de esta manera parecer ser una simple actitud, pues se ha resaltado sobre todo el hecho de que es apertura y disposición al futuro. Marcel advierte que así no se la puede concebir, porque esto la haría ver como un simple estado psicológico¹²⁴⁰; de ser así, se podría objetar que la esperanza no pasa de ser una disposición psicológica ante la prueba. Marcel sale al frente a esta objeción especificando que, por un lado, la esperanza descubre una condición que depende de sí, pero que a la vez no depende de sí, pues es de la misma naturaleza del amor, y por lo mismo, la llama como un don¹²⁴¹.

1236 Cfr. PLOURDE, S., *Gabriel Marcel...*, 145.

1237 Cfr. HV, 44; DH, 185.

1238 Cfr. EAI, 116-117.

1239 Cfr. HV, 86.

1240 Cfr. MEII, 174.

1241 Cfr. HV, 79-80. La idea de *don* es muy importante en el pensamiento de Marcel porque de este dependen sus ideas de prueba y su ontología. En la medida en la que el *ser* se comprende como una *llamada*, se le entiende como un *don* al cual hay que responder: así la vida es entendida como *don*. Incluso, Marcel llega a afirmar que la esencia de lo humano es el don: "Chacun de nous est situé de façon à

Por otro lado, Marcel acentúa la base que tiene la esperanza en el *nosotros*¹²⁴². Pero, ¿qué tiene que ver el *tú* en la prueba personal? ¿Cuál es su incidencia para que la esperanza pueda basarse en un *nosotros* y no en un *yo* que la defina como una disposición psicológica? La única explicación se encuentra en la seguridad existencial que se logra con el amor, en el cual el hombre se encuentra confiado en la economía espiritual de la cual se siente partícipe y que le hace comprobar que las circunstancias negativas no pueden absolutizarse en su experiencia, experiencia que le hace saber que el ser es ante todo trascendencia. Por eso Marcel se preguntó si la esperanza no es la misma trascendencia¹²⁴³: esperar en nosotros es saber que se cuenta siempre con el *tú* y que el *yo* no basta.

Una esperanza que no mirara al *tú* sería arrogante y se basaría en las propias fuerzas, las cuales, en una situación límite, pueden ser restringidas a tal punto que la única opción que queda es la desesperación. En este punto, es necesario distinguir la esperanza de la prueba diaria de la vida y la esperanza absoluta que surge en un contexto límite, como puede ser el caso del prisionero de guerra. Cuando se trata de la esperanza en situaciones que no son límites, aquella se relaciona con el carácter itinerante del hombre. Marcel describió al hombre como un *homo viator*¹²⁴⁴, lo que significa que “ser, es ser en ruta”¹²⁴⁵, pero, ¿ruta hacia dónde?: hacia el cumplimiento de la exigencia ontológica. Para Paul Ri-

pouvoir reconnaître que son essence est don, et non pas donné, qu’il est lui-même don, et qu’en dernière analyse il n’est aucunement par soi; mais d’autre part c’est à partir de ce don fondamental que peut se déployer cette liberté qui ne fait qu’un avec l’épreuve au cours de laquelle chacun aura à décider de lui-même”; MEII, 174.

1242 “Mais, ainsi que je l’ai indiqué, espérer ce ne peut être qu’espérer pour nous, –pour nous tous. C’est un acte qui embrasse en quelque sorte en soi la communauté que je forme avec tous ceux qui ont participé à mon aventure”; MEII, 172.

1243 Cfr. MEII, 163.

1244 “Peut-être un ordre terrestre stable ne peut-il être instauré que si l’homme garde une conscience aiguë de ce qu’on pourrait appeler sa condition itinérante ; c’est-à-dire s’il se rappelle perpétuellement qu’il est tenu de se frayer un chemin précaire, à travers les blocs erratiques d’un univers effondré et qui semble de toutes parts s’échapper à lui-même, vers un monde plus fortement constitué dans l’être, et dont il ne lui est donné de percevoir ici-bas que les changeants et incertains reflets”; HV, 202.

1245 HV, 10.

cœur, la esperanza es la que hace que la itinerancia del hombre no sea una errancia¹²⁴⁶.

La esperanza absoluta aparece cuando el *homo viator* tropieza con la muerte, sea con la inminencia de la suya propia¹²⁴⁷ o con la del ser amado. Así, la muerte se convierte en la prueba por excelencia de los recursos espirituales del hombre, por eso es el trampolín a la esperanza absoluta¹²⁴⁸. La muerte exige ya no solo mirar la exigencia ontológica, sino la participación en el ser, donde lo universal se conjuga con la comunión entre seres¹²⁴⁹: es el momento en el que se “espera en *Ti* por *nosotros*”. En otras palabras, es el momento de la invocación al *Tú absoluto*¹²⁵⁰. De esta manera, el hombre encuentra que su ser está llamado a la plenitud del Ser absoluto que sostendrá el *nosotros*. Esas son primicias de plenitud que llenan de esperanza. Debido a ello, inversamente, Marcel descubre que la muerte, como ausencia absoluta, llena de desesperanza. Este es el desafío de la vida: se puede decir que la esperanza es al ser lo que la desesperación es a la muerte. Por eso, habiendo buscado Marcel resistir a la fascinación de la muerte como la ausencia absoluta, no es extraño que sea reconocido como el filósofo de la esperanza¹²⁵¹.

La esperanza alcanza en este punto su dependencia más evidente de la fidelidad y del amor: se espera porque se es fiel a la presencia que

1246 Cfr. EPM, 128-129.

1247 Cfr. RI, 184-185.

1248 “Il me semble que les conditions de possibilité de l’espérance coïncident rigoureusement avec celles du désespoir. La mort comme tremplin d’une espérance absolue. Un monde où la mort ferait défaut serait un monde où l’espérance n’existerait qu’à l’état larvé”; EAI, 115.

1249 Cfr. RI, 14.

1250 “Cet appel suppose une humilité radicale du sujet ; humilité polarisée par la transcendance même de celui qu’elle invoque. Nous sommes ici comme à la jonction de l’engagement le plus strict et de l’attente la plus éperdue. Il ne saurait s’agir de compter sur soi, sur ses propres forces, pour faire face à cet engagement démesuré ; mais dans l’acte par lequel je le contracte, j’ouvre en même temps un crédit infini à Celui envers qui je le prends, et l’Espérance n’est pas autre chose”; RI, 217-218.

1251 Se han publicado obras que recalcan este aspecto de Marcel, como la de Pierre Colin “Gabriel Marcel philosophe de l’espérance” y la de Simonne Plourde “Gabriel Marcel, Philosophe et témoin de l’espérance”.

ha sido invocada con el amor¹²⁵². Es, de hecho, la vivencia del tiempo abierto en su sentido más propio. Por esta razón, el tiempo de la prueba, en lugar de ser angustioso o cerrado, es vivido como apertura y disponibilidad: la persona se siente “comprometida en una experiencia de comunión para cumplir el acto trascendente a la oposición de la voluntad y del conocimiento por el cual ella afirma la perennidad viviente, de la cual esa experiencia ofrece a la vez la prenda y las primicias”¹²⁵³. Solo en la comunión y por la comunión, la esperanza se puede mantener frente a la muerte.

Inmortalidad

El tema de la inmortalidad fue una de las preocupaciones más constantes de Gabriel Marcel¹²⁵⁴: sobre ella preguntó a su tía en el parque Monceau cuando apenas era un niño¹²⁵⁵. Así, cumpliendo la promesa hecha aquel día de averiguar si los seres humanos sobreviven a la muerte, dirigió su vida de tal manera que pudiera, al menos, acercarse a este misterio que se muestra avasallante, no solo porque la persona misma está implicada en la pregunta, sino porque la muerte marca un antes y un después irreductible.

El tema de la inmortalidad es considerablemente complicado, Marcel lo sabía. El mismo ha sido tratado arduamente por la teología, pero Marcel no fue un teólogo¹²⁵⁶: por ello, su interés por este tema no na-

1252 “L’espérance consiste à affirmer qu’il y a dans l’être au-delà de tout ce qui est donné, de tout ce qui peut fournir la matière d’un inventaire ou servir de base à une supputation quelconque, un principe mystérieux qui est de connivence avec moi, qui ne peut pas ne pas vouloir aussi ce que je veux, du moins ce que je veux mériter effectivement d’être voulu par tout moi-même”; PA, 68-69.

1253 HV, 86.

1254 “Pour moi, l’exigence d’immortalité est fondamentale et elle a été première”; EAGM, 164.

1255 Cfr. EAGM, 24.

1256 “Quisiera dejar bien sentado al principio desde qué punto de vista voy a tratar este tema. Naturalmente, no hablaré de la muerte y de la inmortalidad en calidad de teólogo, aparte de que no es seguro que el concepto de inmortalidad como

ció de la necesidad de explicación de un plan de salvación divino. Estando en las primeras décadas de su vida, Marcel solo tenía un motivo que lo alentaba a tratar de escrutar en este espinoso tema: la muerte del ser amado, especialmente, la de su mamá Laure Marcel; sus reflexiones fueron un tributo especial a ella. Pero, ¿cómo se puede hablar de inmortalidad en filosofía? Marcel supo que todo lo que pudiera decir al respecto no podían sino ser humildes aproximaciones¹²⁵⁷. Por eso no se encuentran afirmaciones categóricas sobre este tema, aunque así se lo llegaron a sugerir¹²⁵⁸. En la primera etapa de su pensamiento, Marcel llegó a anteponer categóricamente la libertad y el amor a la muerte¹²⁵⁹, pero estas afirmaciones se volvieron cada vez más discretas y prudentes al darse cuenta después del fideísmo que las sostenía¹²⁶⁰.

tal forme parte de la teología, así como, en cambio, forma parte indiscutible de ella el concepto de resurrección. Por lo tanto, voy a hablar en calidad de filósofo, e incluso quiero añadir: en calidad de filósofo de la reflexión”; EV), 77.

1257 “Je ne crois pas que nous soyons ‘instruits de’; il faudrait, je crois, des mots plus humbles, infiniment plus modestes. Un des moins mauvais serait peut-être le mot ‘avertir’. Nous sommes ou nous pouvons être, dans une certaine mesure, ‘avertis de’ ou plutôt ‘informés’. Je dirai pourtant tout de suite — et cela rejoint ce que vous indiquez à la fin — que pour moi, il n’est pas question de recueillir les informations [...]. Il ne peut pas y avoir de guide bleu de l’au-delà, il n’est pas question de traiter l’au-delà comme un pays sur lequel nous pourrions être renseignés par certains explorateurs. Cela ne m’empêche pas de considérer que certains des messages auxquels vous avez fait allusion peuvent nous informer, mais ce qui m’inquiète, c’est toute tentative pour constituer, à partir d’eux, une espèce de synthèse. Je crois qu’alors on tomberait dans une illusion assez dangereuse”; EAGM, 163.

1258 René Poirier hizo a Marcel una serie de preguntas que le sugerían aclarar varios puntos de sus reflexiones sobre la inmortalidad, con el propósito de darle más consistencia a su pensamiento. *Cfr.* EAGM, 153.

1259 Estas ideas fueron presentadas en el apartado *De paso por el idealismo*.

1260 Julia Urabayen escribió: “Estas afirmaciones [sobre la inmortalidad que está envuelta en el acto mismo de la libertad] que pertenecen a una de sus primeras obras recibieron posteriores matizaciones que apaciguaron la carga fideísta de su pensamiento. Ya incluso en la continuación de la nota citada Marcel señala que esta era su postura en sus primeros escritos, pero que consideraba necesario revisar esas afirmaciones que le parecían ambiguas. Véase G. Marcel, *JM*, 132-133. En este cambio fue muy importante su alejamiento del idealismo y su acercamiento al realismo, especialmente la modificación de nociones en su pensamiento como la fe, el amor, la existencia y el misterio”; “El ser humano ante la muerte: Orfeo a la búsqueda de su amada. Una reflexión acerca del pensamiento de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filosófico*, n° 34, 2001, 723.

La inmortalidad no puede ser descrita ni afirmada categóricamente; sin embargo, Marcel descubrió que, en ciertas experiencias ontológicas, el hombre puede encontrar un acercamiento a este tema. La dificultad para tratarla le hizo distinguir entre inmortalidad y supervivencia: la primera da por hecho la eternidad, mientras que la segunda solo se refiere a la experiencia de la presencia¹²⁶¹. La inmortalidad le pareció que lo acercaba más a la teología, mientras que la supervivencia le pareció estar más acorde con las posibilidades de la filosofía¹²⁶². No obstante, ambos términos fueron usados para expresar la trascendencia a la muerte, por eso se tomarán aquí como sinónimos. Así pues, se llega a la reflexión sobre la inmortalidad con toda una armadura conceptual que permite mantenerse en la reflexión filosófica haciendo aproximaciones a lo que han devenido los muertos amados.

Antes de profundizar en el pensamiento de Marcel sobre la inmortalidad, hay que advertir que estas reflexiones no le quitan seriedad a la muerte; Marcel lo reconoció así porque la prueba que ella ocasiona es colosal: solo así, el sacrificio absoluto adquiere todo su sentido¹²⁶³. De

1261 *Cfr.* PI, 192-193.

1262 *Cfr.* PI, 191. J. Parain-Vial explicó esta diferencia de la siguiente manera: "G. Marcel a d'abord utilisé le vocabulaire traditionnel et parlé de l'immortalité de l'âme. Voir par exemple, PI, 121. Bien plus, il écrit : '...l'idée d'immortalité dépassant infiniment celle de survie, il est impossible de ne pas déboucher ici dans la théologie proprement dite' (PI, 192-193). Ensuite, il a préféré parler de survie et d'éternité pour ne pas susciter l'idée que l'être humain est une chose dont la nature serait d'être immortelle. Il est donc clair que, dans PI, 192-193, il entend par immortalité ce que par la suite il préféra désigner par le mot 'éternité'. La possibilité que des hommes n'accèdent pas à la survie et à l'éternité (EAGM, 180). À la suite de cette affirmation, G. Marcel ajoute : 'La survie implique-t-elle l'immortalité ? Là, j'empîète un peu, probablement, sur ce que dira demain Jeanne Parain-Vial, mais je pense que le mot 'toujours' demanderait à être aussi réfléchi et, d'une certaine manière, affiné. 'Toujours' ne doit pas être entendu dans ce sens chronologique. Je me rappelle encore Louis Massignon me disant à peu près, vers la fin de sa vie : 'Au fond je me demande si l'Éternité, ne sera pas un instant d'éblouissement où tout sera brusquement contenu, compris...' J'ai trouvé que cela n'avait rien d'absurde, mais à condition de bien se rendre compte que cet instant ne sera pas éprouvé comme instant, parce qu'alors ce serait contradictoire"; PLOURDE, S., *Vocabulaire philosophique...*, 501.

1263 "Ce qui rend la position si aiguë, c'est le fait que le sérieux absolu de la mort, je l'ai dit, apparaît comme garantie suprême de réalité pour la Cause à laquelle le

hecho, Marcel considera que la abolición del más allá no dota de valor la vida: “Es una loca ilusión creer que la vida terrestre se aumenta cuando se rechaza todo prolongamiento a ultratumba. El hombre y la vida, en lugar de encontrar así una expansión, se encogen miserablemente”¹²⁶⁴. La posibilidad de la inmortalidad, por el contrario, libra al hombre de la desesperación, que es la experiencia que más encoge miserablemente.

Se pueden distinguir dos maneras de llegar al tema de la inmortalidad en el pensamiento de este autor francés: el primero tiene que ver con sus reflexiones sobre el cuerpo, desde un enfoque puramente ontológico, y el segundo tiene que ver con la experiencia de la muerte del ser amado desde un enfoque puramente intersubjetivo y existencial. Ambos modos no se excluyen ni están aislados, es más, como se ha insistido, Marcel desarrolla una ontología del nosotros en el que los dos se conjugan.

Empezando por el enfoque ontológico, en las reflexiones de Marcel sobre el cuerpo se descubre una apertura al tema del más allá. Como se había explicado, este pensador rechazó el materialismo rotundamente al considerar que el hombre no podía reducirse a su cuerpo¹²⁶⁵; por ello su fórmula “yo soy mi cuerpo” no puede nunca ser pensada desde esa perspectiva. Por el contrario, Marcel se esforzó por mostrar que hay algo en el hombre que no se agota en su cuerpo, pero que, al mismo tiempo, no puede ni diferenciarse ni identificarse con él. En diferentes momentos de su reflexión sobre el cuerpo, Marcel habló del *yo*¹²⁶⁶, de la *conciencia*¹²⁶⁷ o del *cuerpo-sujeto*¹²⁶⁸, para nombrar la parte no corpórea del ser humano.

moi s’immole. Pour que ce sérieux absolu soit sauvegardé, il faut à tout-le moins que je reconnaisse ignorer absolument ce qui en moi est susceptible de survivre à cette épreuve radicale, il paraît même possible que ce que je préfère en moi, ce à quoi vont mes complaisances, soit destiné à sombrer sans retour”; PI, 40.

1264 PI, 53. Marcel cree que ese encogimiento se da porque la vida se convierte en algo gastable y manipulable por medio de las técnicas en envejecimiento. *Cfr.* DH, 180; HV, 11-12.

1265 *Cfr.* JM, 252; PI, 68-69.

1266 *Cfr.* JM, 175.180.242.253-254.266.278; EAI, 11-13.37.108-110.

1267 *Cfr.* HV, 195; EAI, 66-67.113-114.150.158.172-173; JM, 20.26.146-137.155.189-192; MEII, 114.

1268 *Cfr.* DH, 68-69; MEI, 116-117; RMM, 386-387; EAGM, 169-171.

¿Cuáles son las diferencias entre estos conceptos? ¿Cuál es su relación con el concepto alma? Marcel no se preocupó por establecer diferencias claras entre estos términos. Lo que tienen en común todos ellos es que no se pueden ni distinguir ni identificar con el cuerpo. Este pensador utilizó *yo* para realizar sus análisis existenciales, el cual aparece como *unidad y presencia de sí* frente a un *tú*¹²⁶⁹, pero también sirve para entender que en la fórmula “yo soy mi cuerpo” hay, por lo menos, una diferencia del cuerpo, puesto que este *yo* trasciende el cuerpo y se confunde con lo inagotable del ser humano. El cuerpo-sujeto, por su parte, quiere expresar la relación que *me une a mi cuerpo*: es el *cuerpo sentido*, por oposición al *cuerpo objeto que no se siente*¹²⁷⁰. Así pues, si el *yo* es usado para hacer la diferencia del cuerpo, el cuerpo-sujeto lo utiliza para expresar sobre todo el posesivo “mi” de la fórmula “yo soy mi cuerpo”. Finalmente, el término conciencia le sirve a Marcel para concretizar su idea de un *yo* que no se confunde ni se distingue con el cuerpo: en efecto, *yo* es un término que usa en diferentes sentidos, pero en el significado de su irreductibilidad al cuerpo, la conciencia le sirve para acentuar la distinción.

Ahora bien, ni la conciencia, ni el *yo*, ni el *cuerpo-sujeto* pueden ser tomados al estilo cartesiano, como una sustancia que está unida a la sustancia corporal. En el pensamiento marceliano, esto sería negar el criterio por el cual se distinguieron del cuerpo, a saber, su oposición al objeto. En efecto, lo que Marcel quiere expresar con estos términos es la existencia de un centro en el ser humano que no pertenece al orden de los objetos y, por lo tanto, de lo objetivo. Precisamente, tratar este tema desde la relación sujeto-objeto, sería elevar la propia conciencia a un estado indeterminado para poder distinguirla completamente del cuerpo como si tuviera una subsistencia propia. Pero Marcel se da cuenta de que esto solo puede ser el fruto de una abstracción ingenua¹²⁷¹; por el contrario, la distinción que se realiza está basada en el ámbito existencial que

1269 Cfr. HV, 15-16.

1270 Cfr. MEI, 117.

1271 “Je ne puis pas tout à fait me traiter comme un terme distinct de mon corps, qui serait avec lui dans un rapport déterminable”; EAI, 12.

muestra que la vida se desarrolla en relación con el orden de los objetos, pero a la vez trascendiéndolos.

En definitiva, para Marcel está fuera de cuestión considerar que la muerte sea la destrucción completa de la persona¹²⁷², pues no se le puede reducir a un objeto. Pero entonces, ¿necesariamente se sigue del reconocimiento de algo no corpóreo en el hombre la afirmación de la supervivencia o de la inmortalidad? Desde un punto de vista de la reflexión primera no se podría emitir tal aseveración, porque no hay datos objetivos, ni hay una experiencia de la inmortalidad, algo de por sí imposible si se le piensa como hecho. Para Marcel, entonces, asegurar categóricamente desde la reflexión primera que el cuerpo-sujeto, la conciencia o el *yo* no sobreviven a la muerte es fruto de una abstracción que niega el método de la filosofía concreta. Además, afirmar que la muerte los destruye, aparte de parecerle una visión superficial, negaría la inconveniencia de tratar, desde la reflexión primera, temas que no deben ser abordados así. ¿Qué hacer entonces? Marcel encuentra que, primero,

1272 Paul Ricoeur considera que la filosofía de Marcel es profundamente aporética por su noción de encarnación y de cuerpo-sujeto que trasciende a la muerte: “N’y a-t-il pas, en effet, dans votre philosophie, une aporie insurmontable et, je dirais, bien fondée? J’y vois, en effet, justement les raisons de balancer entre mort définitive et espérance. Le corps propre n’est pas, à mon sens, un corps transfiguré, mais vraiment un corps expressif, celui avec lequel nous communiquons. Ainsi, la philosophie de l’incarnation a justement pour fonction de rendre plus difficile ce problème de la survie, qui n’est facile que dans les dualismes, parce qu’ils distinguent nettement l’âme du corps. Dès que nous prenons au sérieux l’incarnation, il me paraît que nous penchons vers une philosophie de la mort, de la finitude radicale. Mais votre philosophie, par un autre côté, implique une sorte de hiérarchisation intérieure de l’expérience, un *sursum*. Dire ‘Je t’aime, c’est dire ‘Tu ne mourras pas’. Votre philosophie sur ce point est fondamentalement aporétique, car ce qui plaide en elle pour la mort définitive est authentique dans la mesure où le désir d’immortalité est encore un désir infantile, celui de ne pas aller jusqu’au bout du tragique et de ne pas assumer la mort. S’il y a une Parole qui me garde pour plus que la vie, je ne peux la transformer en un argument philosophique, mais je la placerais sous le signe de la gratitude”; EAGM, 172. Marcel termina aceptando que en su pensamiento hay una dualidad: “Pour moi, il y a là quelque chose de tout à fait essentiel, une protestation fondamentale, ce qui est différent d’une interprétation portant sur ce que peuvent être les implications du corps-sujet. Il y a bien là, en effet, une certaine dualité, et que je ne pourrai peut-être jamais tout à fait exorciser”; EAGM, 174.

hay que aceptar que desde la reflexión primera solo se puede dar cuenta de lo verificable empíricamente, es decir, del cuerpo, de lo que se seguiría que sobre la conciencia habría que guardar silencio¹²⁷³ y, segundo, que hay que centrarse en las experiencias que han llevado a que la reflexión segunda rescate y reconozca el *yo* y el cuerpo-sujeto, para tratar de entrever qué pueden decir estas experiencias sobre la supervivencia o la inmortalidad: es el momento de la reflexión segunda.

Desde esta última, el pensamiento de Marcel sobre la inmortalidad se condensa en la frase de Antoine en *La muerte de mañana*: “Amar a un ser, es decirle: ‘Tú no morirás’”¹²⁷⁴. De hecho, esta consigna es únicamente comprensible desde las experiencias del amor, de la esperanza y de la fidelidad: las aproximaciones concretas al misterio ontológico. Por ello, esta frase se ha convertido en una de las más conocidas del pensamiento de Marcel; no obstante, se ha corrido el riesgo de interpretarla fuera del contexto en el que fue pronunciada y, principalmente, fuera de la gnoseología y la ontología que la sustenta, pudiéndosela calificar

1273 Según Marcel, “podría decirse muy simplemente en esta perspectiva que, si la muerte es un silencio, no podemos señalar su término, pues no sabemos lo que ese silencio oculta, lo que protege, lo que quizá prepara. El sofisma –la tradición– consiste en interpretar ese silencio como no existencia, como caída en el no ser”; HV, 96. Por eso prefiere hablar de existencia detenida: “Si obscures et incertaines que soient toutes ces indications, si douteuses même que soient les possibilités qu’elles visent à contraindre l’esprit à rompre avec toute représentation objective (mieux vaudrait dire objetivante) de la vie et de la mort. L’existence du défunt cesse d’être regardée comme celle d’une chose qui se défait, ou d’une machine qui se disloque. En faisant intervenir par exemple la notion d’existence arrêtée, je me prépare peut-être à concevoir plus concrètement et plus métaphysiquement celle d’existence en suspens, sans que je ne sois encore d’ailleurs aucunement en mesure de me prononcer sur ce que ce suspens annonce ou prépare peut-être. Il devient cependant possible pour moi d’imaginer sur ce plan comment je pourrais peut-être, à la faveur d’un certain recueillement ou d’une attention fervente qui est peut-être déjà l’amorce d’une prière, *conspirer* avec cette existence en attente”; PI, 67.

1274 “Amar a un ser –dice uno de mis personajes– es decir: tú no morirás. Para mí esta no es simplemente una respuesta de teatro, sino una afirmación que no nos es dado trascender. Consentir a la muerte de un ser es, en cierto modo, abandonarlo a la muerte. Y desearía poder mostrar que todavía aquí es el espíritu de verdad el que nos prohíbe esa capitulación, esa traición”; HV, 194.

de sentimentalista o subjetivista. Como sentimentalista¹²⁷⁵, porque sería una extrapolación de un sentimiento al nivel cognoscitivo: quien se atreve a pronunciar estas palabras solo estaría basado en la intensidad de un sentimiento. Y como subjetivista, porque sería una afirmación que solo se justifica en una idea por ser idea, a saber, la idea de la inmortalidad del ser amado es tomada como real por el solo hecho de ser una idea.

Estas objeciones precedentes tienen un punto en común: parten de la noción de que un conocimiento no puede ser admitido ni desde el sentimiento ni desde el hecho de que este sea una mera idea. Aquí hay que poner de nuevo atención, porque la justificación del conocimiento, que está en la base de estas críticas, se ubica en la reflexión primera; por ello es necesario reivindicar, con la reflexión segunda, el ámbito desde el que ha sido emitida esta consigna.

Primero, hay que tener en cuenta que la frase “Amar a un ser, es decir: ‘Tú no morirás’” puede ser interpretada como un juicio sobre el amor o sobre la inmortalidad. Teniendo en cuenta el contexto en el que Antoine le dirigió estas palabras a Jeanne, se sabe que sus intenciones fueron básicamente criticar el amor que sentía su cuñada por Noël, su hermano. Por esta razón es necesario precisar que el objetivo de esta frase es fundamentalmente calificar el amor. Con anterioridad a esta obra, el amor había sido descrito por Marcel en *Fragments Philosophiques* de la siguiente manera: “El amor quiere su objeto como trascendente a la muerte, no como esencia eterna, sino como siguiendo después de la muerte”. Una característica fundamental del amor es, por lo tanto, que “envuelve la afirmación de la supervivencia”¹²⁷⁶.

En el mismo libro, Marcel infiere que debido a que el amor quiere a su objeto como resistente a la muerte, el ser que es capaz de amar

1275 Se adopta aquí la noción de sentimentalismo como “una forma de inadecuación o desproporción de la emoción a su objeto”, la cual puede surgir porque el objeto de la emoción “no merece el juicio que está implícito en la emoción”, pero también, debido “al interés que tenemos en sentir una emoción” y a “la gratificación que el sentimental recibe de su emoción”; PEREZ, Francisca, “El sentimentalismo como falta de sinceridad” en *Enrahonar*, 38/39, 2007, 18-19.

1276 FP, 84.

también sobreviviría a ella¹²⁷⁷. Si bien hace la salvedad de que el amor no crea la supervivencia, sí considera, desde ese entonces, que el amor sustenta su conocimiento en un ámbito distinto al de la verificación empírica¹²⁷⁸. La frase de Antoine, interpretada desde las reflexiones de Marcel en *Fragments Philosophiques*, puede sugerir que la afirmación de la supervivencia o de la inmortalidad es categórica a partir de la libertad y el amor: por el hecho de ser libre, el hombre no puede pensarse como mortal sin traicionarse como libertad, y por el hecho de amar también es inmortal, ya que el amor envuelve la afirmación de la supervivencia¹²⁷⁹. Por ello, dicha frase fue tomada como una afirmación categórica de la inmortalidad, y en este punto surge, entonces, todo el debate sobre la justificación de tal conocimiento.

No obstante, con el desarrollo de su filosofía concreta Marcel matiza esas aseveraciones, y atribuye un significado más discreto a las palabras de Antoine¹²⁸⁰. En efecto, la afirmación que emite el ser amante sobre el amado es sobre todo existencial, a saber, proviene de la experiencia del amor y de la presencia del ser amado¹²⁸¹, y como tal, depende de ella para llegar a ser una afirmación ontológica, que más que una afirmación de ese tipo es una seguridad existencial. Según esto, que un ser amante le diga a su amado: “Tú no morirás”, debe comprenderse como la prueba de un verdadero amor y como el reconocimiento del ser del otro, que no se reduce a un objeto material, eliminado con la muerte.

1277 “Nous devons nous affirmer nous-mêmes comme survivants pour autant que nous sommes objet d’amour”; FP, 84.

1278 Cfr. FP, 85.

1279 Cfr. FP, 82-84.

1280 El problema de las consideraciones sobre la inmortalidad y la supervivencia en *Fragments Philosophiques* reside en plantear afirmaciones que son propias de la reflexión segunda como conocimiento categórico de la reflexión primera. Por eso se hace necesario leer las reflexiones de Marcel en esta obra de juventud desde la perspectiva de la dificultad metodológica con la que intentaba dar cuenta de experiencias que trascienden la relación sujeto-objeto.

1281 “En el amor, el ser se hace presencia en cuanto toda presencia es apertura y disponibilidad que se ofrece para ser acogida libremente”; CABALLERO, F., *La experiencia del misterio*, 369.

Así pues, la frase de Antoine hay que entenderla, antes que todo, como una seguridad existencial a la que se llega después de vivir plenamente el amor, la esperanza y la fidelidad, no como una afirmación de un juicio-judicativo¹²⁸². La supervivencia no puede ser afirmada más que por aquel que llega a vivir de esa manera, pero nunca por el solo hecho de reconocerse como amante o como ser libre: la justificación de tal afirmación cambiaría, pues, de depender de una lógica a hacerlo de una experiencia trascendente. Así, la frase de Antoine queda enmarcada dentro de la filosofía concreta.

Desde ese marco se rompe con la base sujeto-objeto, desde el cual se han formulado las objeciones de sentimentalismo e idealismo, para pasar a explicarlas desde la relación yo-tú. A partir de estos presupuestos se puede dar una respuesta a tales objeciones: lo primero que resulta necesario dejar en claro es que, más que un conocimiento, la frase de Antoine es un reconocimiento¹²⁸³. Teniendo en cuenta esto, hay que decir que tal afirmación no es un sentimentalismo porque el amor versa sobre el ser del otro, y no hay, por tanto, una disociación del objeto del sentimiento y el mismo sentimiento¹²⁸⁴, como tampoco hay un

1282 Esto es así porque el juicio-judicativo se basa en una relación triádica que desconoce el darse del otro como don: “Je suis en communication avec la chose même, et non pas avec un signe de la chose, mais par la même la chose cesse d’être la chose au sens théorique, elle cesse d’être signifiée. C’est en ce sens que l’art comme l’amour, est révélation ; il implique un don. Or dans le pour *lui* il ne saurait être question de don ; et par-là s’éclaire la nature de l’acte par lequel nous affirmons l’indépendance de l’objet [...]. Elle se révèle à nous ; elle tient compte de nous : nous sommes pour elle”; JM, 144-145.

1283 Ver los apartados *Reflexión segunda* y *Amor*.

1284 Marcel escribió sobre el sentimiento: “Je me réfèrais ici assez volontiers aux admirables analyses que William Hocking a présentées à ce sujet dans son grand livre : *The meaning of God in human experience*. Dans le chapitre intitulé : ‘Le destin du sentiment’ il exprime ainsi : ‘*All positive feeling, I shall now say, reaches its terminus in knowledge. All feelings mean to instate some experience which is essentially cognitive: it is idea-apart-from-its-object- tending to become idea-presence-of-its-object-which is ‘cognizance’ or experiential knowledge.*’ Le sentiment n’est après tout que l’ensemble de phrases relativement inarticulées par laquelle passe l’idée pour prendre conscience de soi, pour être en mesure de se formuler en tant qu’idée”; MEII, 42-43.

encerramiento en el mismo sentimiento¹²⁸⁵; por el contrario, el sentimiento del amor es la apertura a la presencia del ser amado¹²⁸⁶. En la filosofía concreta, el amor es la mejor manera de identificar la presencia del *tú* y por ello, el sentir es tan importante¹²⁸⁷.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la presencia no está sujeta al *estar-ahí-al-frente*, y por ello, según Marcel, en la ausencia física se puede estar presente y en la presencia física se puede estar ausente¹²⁸⁸. Se trasciende así el orden de los objetos y el amor permite acceder a una seguridad existencial de la presencia del otro que se basa en el sentir, interpretada fundamentalmente como comunión y nunca como un simple recuerdo¹²⁸⁹. Para Marcel, con la muerte esta experiencia no se acaba

1285 “El amor, en cuanto es amor, tiene una dignidad incomparable mediante la cual se eleva muy por encima de los distintivos del mero sentimiento”; EVJ, 91.

1286 Sobre la noción de sentimiento en el pensamiento de Gabriel Marcel, José Manuel Beato escribió: “O sentimento não será entendido como mera afecção ou emoção e, para além de qualquer reducionismo psicologista, poderá assim revelar o alcance de uma intencionalidade ontológico-existencial. Na elaboração desta problemática sublinha-se a particularidade de um método que transita do fenomenológico ao ‘híper-fenomenológico’. Um sentimento de alcance ontológico revelará a convergência das faculdades e a superação das cisões entre as esferas do cognitivo, do volitivo e do afectivo. O sentimento – além da oposição do pático e do prático – tornar-se-á ainda “virtude”. O amor e a esperança configuram protótipos desta modalidade de sentimento. A partir do amor e da esperança – de inserção existencial e intencionalidade ontológica – abre-se todo um campo de reflexão que projecta o “cuidado” do viver encarnado no tempo da expectativa”; “O alcance ontológico-existencial do sentimento em Gabriel Marcel: Entre fenomenologia e híper-fenomenologia”, en *Intencionalidade e cuidado. Herança e repercussão da fenomenologia*, 2017, 104-105.

1287 Ver el apartado *La primacía de la existencia encarnada*.

1288 Ver el apartado *Presencia*.

1289 Un simple recuerdo quiere decir que el ser amado se reduce a una imagen guardada en la memoria como un archivo. Marcel se opuso a ello porque consideraba que esta idea deja de lado la presencia que se descubre en el amor: “En fin de compte, rien ne peut s’expliquer ici du seul point de vue de l’image ; si même c’est l’image, matérielle ou intérieure, que je soigne, que j’entretiens, c’est *par amour pour l’être lui-même* – ce qui revient à dire que *celui-ci n’est pas traité comme image*. Autrement, nous nous enfoncerions dans l’absurde. Notre fidélité ne peut se fonder que sur adhésion ou une application maintenue à une existence qui ne peut en aucune façon être reléguée dans le monde des images. Tout ce que l’on peut dire, c’est qu’une image, si rudimentaire soit-elle, m’est nécessaire pour que je puisse prendre conscience de cette adhésion ou de cette application ; c’est la modalité

para aquellos que son permeables a lo invisible¹²⁹⁰. Efectivamente, es necesario poder vivir el amor *oblativo* que alcanza la seguridad existencial del *nosotros*; si el amor no es experimentado de tal forma, no habría dificultad en entregar al ser amado a la muerte.

Cuando Marcel habla de entregar al ser amado a la muerte, quiere decir dejar de tratarlo como un *ser* o como un *tú*¹²⁹¹: se le reduce, entonces, al orden de los objetos y se le vuelve una cosa destructible. Esto no es un sentimentalismo, porque es precisamente el *reconocimiento de la presencia del otro*. Ahora bien, hay que saber que la presencia de la que se habla aquí es esencialmente liberadora. Si la presencia del otro es opacadora, quiere decir que el amor es posesivo, por lo tanto, sí se podría

suivant laquelle elle se signifie elle-même pour moi. Disons provisoirement que le souvenir se détaille en images, se débite sous forme d'images, sans être lui-même image"; PI, 151. La presencia reside sobre un indefectible, no sobre una imagen: "Il y a tout à perdre à s'imaginer que cet indéfectible est lui-même image ou souvenir ; il est une présence maintenue. L'être que j'aime est toujours là. Il est là comme moi-même et au même titre : je ne suis qu'en liaison maintenue avec lui ; et si cette liaison se rompait, je ne serais plus. [...] L'indéfectible n'est donc aucunement la permanence d'une essence ou du moins ce n'est pas selon le mode d'une telle permanence qu'il peut nous être donné ; car l'essence quelle qu'elle soit se révèle infailliblement à une pensée qui progresse suivant une certaine loi objectivement formulable. Ici il n'y a rien de tel ; il ne peut rien y avoir de tel là où c'est un rapport d'être à être qui est en question. Et c'est pour cela qu'il ne peut y avoir de technique de l'amour ou de la charité"; PI, 152. Sobre la memoria del ser amado, Simonne Plourde escribió: "Le souvenir peut bien se détailler, se morceler en images, mais il n'est pas lui-même une image; la photographie d'un être cher n'a pas de valeur en soi et si on la conserve, c'est *par l'amour pour l'être lui-même* (PI, 151) ; elle qu'un élément médiateur, qu'un point d'appui pour le souvenir"; *Gabriel Marcel...*, 158. Julia Urabayen realizó una comparación entre el pensamiento de Marcel y el de Sartre sobre la muerte, en donde resalta principalmente el punto de vista opuesto de los dos filósofos a propósito del recuerdo del ser amado: mientras que para Sartre, la supervivencia del otro solo depende del otro en tanto que el otro puede hacer memoria, para Marcel, la supervivencia de los muertos se muestra a través de la presencia que se da a quien ama. *Cfr. El ser humano ante la muerte...*, 729-731.

1290 *Cfr.* MEII, 188. "El amor puede considerarse como el eterno presente. Es la presencia de la eternidad de la que puede participar el hombre en su existencia temporal"; CABALLERO, F., *La experiencia del misterio*, 366.

1291 " 'Être tu', l'expression indique bien que pour Marcel, l'indestructibilité de l'être aimé n'est pas revendiquée d'un quelconque point de vue nouménal, compatible avec la solitude ; elle est l'immortalité d'un lien, d'une communion, non celle d'un objet"; RMM, 330.

hablar de un sentimentalismo, en tanto el otro no es visto sino a través del sentimiento que produce. Aún más, en el caso de la presencia del ser amado fallecido, el sentimentalismo aparece cuando dicha presencia también se convierte en una posesión. Aquí el teatro de Marcel es bastante iluminador: se puede hablar de sentimentalismo en casos como los de Jacques en *El iconoclasta*, Werner en *El dardo* y Aline en *La capilla ardiente*. Todos ellos se volvieron dependientes del difunto, convirtiéndolo en una idea fija sin la cual su vida se derrumbaría. Una afirmación de la supervivencia del ser amado desde estas experiencias solo muestra una obcecación en el sentimiento y en la necesidad ineludible de la presencia del difunto.

Lo contrario sucede cuando se trata de una presencia liberadora: en este caso, la comunión prima. En lugar de alejar y marginar, la presencia une y posibilita la comunión, acto de unión en el que puede el hombre trascender su *yo* para reconocer y reconocerse en el *nosotros*. En otras palabras, la presencia del ser amado vuelve permeable el hombre al misterio ontológico de la comunión y de la participación en el ser; no se da, por lo tanto, ni una obcecación en el sentimiento, ni tampoco una desfiguración de la presencia del amado, sino una apertura a lo trascendente en el *otro*¹²⁹².

En el fondo, lo que se acaba de exponer es el conflicto que surge entre el amor y la muerte en el pensamiento de Marcel, cuando el amor se ve enfrentado a la ausencia física definitiva del ser amado¹²⁹³. A esto fue a lo que se refirió cuando escribió:

En otros términos, el problema, el único problema esencial, es el que suscita el conflicto entre el amor y la muerte. Si hay una certeza inquebrantable, es que un mundo abandonado por el amor no puede más que ir a parar a la muerte, pero también es allí donde el amor persiste,

1292 “En somme l’amour pourrait *identifier* par la reconnaissance d’une continuité spirituelle : nous serions dans un ordre où on ne pourrait dire que ‘c’est toi’ et non point ‘c’est lui’. Nous avons réfléchi sur ce fait que le mort présent dans l’évocation ne répond pas ; j’ai fait remarquer que tout c’est qu’il est vrai de dire, c’est qu’il ne renseigne pas, mais rien me permet d’affirmer qu’il n’enrichit pas par sa présence réelle”; JM, 162.

1293 Cfr. PLOURDE, S., *Gabriel Marcel...*, 154-155.

allí donde triunfa sobre todo lo que tiende a degradarlo; la muerte, en definitiva, no puede no ser derrotada¹²⁹⁴.

La experiencia de la presencia a la que lleva el amor se levanta como la seguridad existencial de una comunión que continua aún después de la muerte. Por eso la mejor expresión de la manera como el amor trasciende la muerte se encuentra en las palabras de Antoine Sorgue en *El emisario*:

Hay algo que descubrí después de la muerte de mis padres, es que lo que llamamos sobrevivir es en realidad vivir-bajo, y aquellos a quienes nosotros no hemos cesado de amar con lo mejor de nosotros mismos forman como una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y casi rozada, bajo la cual avanzamos siempre más encorvados, más desarraigados hacia el instante donde todo será absorbido en el amor¹²⁹⁵.

De hecho, Marcel termina su libro más sistemático *Le mystère de l'être* acudiendo a estas palabras de Antoine, poniendo énfasis en la comunión que se mantiene entre vivos y muertos¹²⁹⁶.

No obstante, una objeción podría levantarse: esa supuesta comunión es el fruto de un deseo que se apega al recuerdo del ser amado fallecido y es, por lo tanto, el objeto del deseo el que se intenta interpretar como presencia del difunto. El pensamiento de Marcel privilegiaría así el deseo, justificando la supervivencia del ser amado en ella misma. No obstante, hay que aclarar que Marcel siempre se preocupó por dejar en claro que la base del “tú no morirás” nunca puede ser un deseo, sino una esperanza que no se abroga el derecho a afirmar categóricamente¹²⁹⁷, pues se apoya en la seguridad del amor: “Cualesquiera que sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden

1294 PI, 182. También aparece en RI, 198-199.

1295 VUR, 109-110.

1296 *Cfr.* MEII, 186-188.

1297 *Cfr.* MEII, 156.

del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor¹²⁹⁸.

No obstante, ¿no hay una contradicción al negar una afirmación categórica y después reivindicar la seguridad existencial del amor? La respuesta es no porque la seguridad existencial es una afirmación dicha en segunda en persona, a saber, es del amante al amado, por eso es fundamentalmente diádica: depende y se basa en la experiencia inmediata del amor. Es también universal, en tanto es una experiencia humana, aunque las personas no lleguen necesariamente a vivirla. Por el contrario, la afirmación categórica se apoya en una lógica que busca la universalidad, por eso es una afirmación triádica. Como se explicó, estos fueron los tipos de afirmaciones que Marcel planteó en *Fragments Philosophiques* al querer reflexionar sobre el misterio de la supervivencia.

La seguridad de la esperanza no se puede entender sino como un acercamiento concreto al misterio de la supervivencia, dado que el ser amado fallecido no se puede objetivar: de hacerlo, se le identificaría con el cadáver. Y, como dijo Marcel, “el cadáver es por esencia lo que no soy¹²⁹⁹”. La tendencia a querer objetivar al ser amado fallecido hizo que Marcel recurriera al mito de Orfeo y Euridice para explicar la dificultad de mantener la esperanza y la presencia del ser amado: es un caminar entre sombras con la única luz de la comunión, que no se deja objetivar. Orfeo intentó verificar que la presencia de su amada lo seguía, pero en ese acto, la perdió¹³⁰⁰.

1298 MEIL, 155. Ver los apartados *Amor y Esperanza*.

1299 EAI, 108.

1300 “Le mythe d’Orphée et d’Eurydice, est en ce sens au cœur même de mon existence”; PI, 132. “Mais il faudrait revenir à la question de Jeanne Parain-Vial, qui est aussi celle de René Poirier Qu’est-ce cette présence? De quoi est-elle faite ? Dans ma réponse, vous reconnaîtrez le caractère duel, et d’une certaine manière contradictoire, de ma pensée. Si, en effet, je me réfère à des expériences si intimes que j’ai un peu le sentiment de violer un interdit, il ne peut pas être question pour moi de les traiter avec une espèce de curiosité, de me demander pour ainsi dire de quoi elles sont faites. Et là, peut-être, on retrouverait ce thème d’Orphée et Eurydice, si important que j’ai accepté qu’on mette en épigraphe de *Présence et immortalité* l’image d’un bas-relief qui les représente. C’est dire que j’ai simplement à accueillir avec une espèce de gratitude sacrale ce qui m’est donné par instants, qui d’ailleurs ne me sera peut-être plus donné, ce qui est comme une sanction du fait que

Por este riesgo de objetivar la presencia del ser amado, la esperanza, como se explicó, más que un juicio categórico, es una apertura y una confianza en la comunión. De ahí que la base de la esperanza y del “tú no morirás” sea siempre una experiencia de fidelidad creadora a la seguridad existencial que da el amor. Esta seguridad es especialmente frágil, precaria y por lo mismo amenazada¹³⁰¹: no se puede entonces ver en estas reflexiones una prueba de la inmortalidad. Si no fuera así, cabría unirse a la crítica que René Poirier, hablando de la inmortalidad, le formuló a Marcel: “El problema del ser y el del conocer se confunden [en el pensamiento marceliano], donde no hay más oposición entre el ser y el ser pensado, porque el ser en sí equivale al ser presente, ser dado a nosotros”¹³⁰². Esta sería la formulación de la objeción a Marcel como subjetivista, a saber, que la inmortalidad se afirma a partir de una idea de la presencia del otro, que no distingue entre la idea y el ser.

Aunque Marcel no contestó explícitamente a la objeción presentada, se podría explicar que la experiencia de la presencia del ser amado fallecido, más que versar sobre una idea, lo hace sobre el sentir inmediato. No es la idea de la presencia del otro, sino la sensación de su presencia la que llevó a Marcel a plantear que la comunión con el amado se puede mantener aun después de la muerte¹³⁰³. Incluso más, Marcel insiste en que sus reflexiones sobre la supervivencia se quedaban únicamente en la experiencia existencial, sin poder ir más allá, porque esto sería caer en el idealismo o pasar a la teología. En lo primero se caería porque de la presencia del ser amado no se puede decir nada más, sino que puede

j'en ai parlé et que je n'avais peut-être pas le droit d'en parler. Cette présence-là, je ne peux pas la traiter comme une nature, comme quelque chose qui soit structuré d'une certaine manière, car ces mots nous ramènent exactement à l'ordre problématique que j'ai entendu dépasser”; EAGM, 174.

1301 Cfr. EAGM, 164.

1302 EAGM, 155.

1303 “Après la mort de l'être aimé, celui qui a vécu avec lui une expérience de communion, qui a connu l'épanouissement de son être dans cette relation avec un *toi*, celui-là apporte l'assurance que la mort n'est pas un terme”; PLOURDE, S., *Gabriel Marcel...*, 155-156.

ser presentada en ciertas experiencias de comunión privilegiadas¹³⁰⁴, lo cual significa que no se puede afirmar nada sobre esa presencia más que es presencia, porque escapa a la descripción¹³⁰⁵. Y se pasa a la teología cuando se hace depender la supervivencia de una voluntad divina.

En última instancia, Marcel considera que solo la fe en el Tú absoluto sostiene la esperanza en la supervivencia de los seres amados: “Yo espero en Ti por nosotros. Espero en Ti que eres la paz viviente, por nosotros que estamos aún en lucha con nosotros mismos y con los demás, a fin de que nos sea dado un día entrar en Ti y participar en Tu plenitud”¹³⁰⁶. Por ello el *homo viator* encontrará su plenitud en la comunión perfecta donde la muerte ya no existirá como una amenaza, donde no

1304 Marcel rechaza la supervivencia que plantea el idealismo: “El yo que reflexiona acerca de su propia muerte es y también puede ser un ser meramente abstracto como el yo trascendente, *moi*. Como consecuencia de esto, no puede tomarse en serio el intento idealista de salvar la inmortalidad mediante la afirmación de que el sujeto pensante por su misma naturaleza no puede morir. Porque, en realidad, semejante sujeto probablemente ni siquiera puede vivir”; EVJ, 79-80. El sujeto del idealismo solo tiene algún valor, existe para la epistemología y la teoría del conocimiento, pero no en la filosofía concreta.

1305 René Poirier formuló varias preguntas a Marcel sin tener en cuenta esta dificultad metodológica: “Qui est le sujet de l’immortalité? Mais, avant d’en arriver aux formules marceliennes chargées de mystère et de paradoxe apparent, comme ‘Je suis mon corps, il meurt et je survit’, et à la distinction du corps-sujet et du corps-objet, sur le mode de l’être et celui de l’avoir, peut-être faut-il évoquer un instant le dilemme traditionnel: ou bien le corps nous entraîne tout entier dans sa mort, ou bien quelque chose lui survit, une âme, un moi, un être spirituel, dont il faut définir alors le mode d’existence personnelle et le mode d’incarnation. Qu’est donc ce composé psychosomatique? Que désigne ce ‘je, sujet de vie et de survie?’”; EAGM, 157. Él mismo se da cuenta que Marcel no se atreve a decir nada más de la seguridad existencial en la supervivencia del ser amado: “J’en ai l’impression en vous lisant: l’autre est là, je le sens en moi, je le touche spirituellement, sous une forme divisée et ce sont les morts aussi bien que les vivants, ou sous une forme totale, quand il est le Tu absolu, celui qu’on appelle aussi Dieu. Mais il ne faut rien chercher au-delà de cette assurance d’une pure existence, même par analogie, car si ‘celui qui parle de Dieu, ce n’est pas de Dieu qu’il parle’, peut-être celui qui parle des morts qu’il aime, ce n’est pas non plus de ses aimés qu’il parle. Je sais bien que vous posez le primat de la certitude directe comme l’équivalent d’un *cogito*, qui est à la fois un alpha et un oméga”; EAGM, 161.

1306 TM, 100.

habrá más desesperación. Esta comunión, que es la vivencia plena de la participación, Marcel la representó en la siguiente metáfora:

Retomando una de esas comparaciones musicales por las cuales, ustedes saben, tengo una gran predilección, diría que en el momento en el que nos volvemos permeables a las infiltraciones de lo invisible, nosotros que al principio no éramos más que solistas inexperimentados y por tanto pretenciosos, tendemos a convertirnos poco a poco en miembros fraternales y maravillados de una orquesta en la que estos que llamamos indecentemente los muertos están sin duda mucho más cerca de Este de quien no hay que decir que conduce la sinfonía, sino que *es* la misma sinfonía en su unidad profunda e inteligible, una unidad a la cual podemos esperar acceder a través de las pruebas individuales cuyo conjunto, imprevisible para cada uno de nosotros, es inseparable de la propia vocación¹³⁰⁷.

Indudablemente la prueba más grande que se tiene para poder llegar a tal comunión es resistir a la desesperación que puede traer la muerte, especialmente cuando se establece como una condenación al no-ser¹³⁰⁸.

1307 MEII, 188. Marcel aclara a renglón seguido que estas afirmaciones están más acá del dogma y de la revelación, por lo que no son teología, sino simples aproximaciones a ella. En *Présence et immortalité* escribió al respecto: “Il est impossible de ne pas déboucher ici dans la théologie proprement dite, c'est-à-dire de ne pas remonter à la source même de tout lumière, c'est-à-dire à Dieu et à son amour pour les créatures. On s'engage par là bien au-delà d'une philosophie de la présence proprement dite, et il devient impossible de ne pas faire appel au dogme éclairé par les révélations des Saints. Mais c'est de façon délibérée que je me suis maintenu ici en-deçà d'une enceinte que le philosophe en tant que tel ne peut que difficilement franchir. Je ne doute pas à vrai dire que certains ne protestent contre une tentative comme celle-ci et ne contestent la valeur et le bien-fondé d'une pensée que s'efforce par-delà l'objectivité de présenter certaines approches concrètes de la Révélation. Déclarons d'ailleurs catégoriquement que l'image du point, si elle se présent inévitablement à l'esprit, doit être refusée, puisqu'il ne peut être question pour la pensée philosophique proprement dite d'empiéter en rien sur le domaine de la Révélation. Je persiste cependant à penser qu'il est important de montrer comment la réflexion, là où elle se déploie selon toutes ses dimensions et devient récupératrice, se porte d'un mouvement irrésistible au-devant d'une affirmation qui la dépasse, mais en fin de compte l'éclaire sur elle-même et sur sa propre nature”; PI, 192-193. Pierre Colin dedicó un estudio a las aproximaciones de Marcel a la teología cristiana. Ver “Existentialisme chrétien” en EC, 11-116.

1308 *Cfr.* TM, 103.

De no ser así, el ser humano puede simplemente entregarse a la muerte como su salvación en el suicidio o como una desaparición en una visión pesimista de la vida. Por esa razón, se podría decir que, dado los recursos espirituales y la experiencia con el *tú*, el hombre no es un ser para la muerte¹³⁰⁹, sino un ser para la comunión. El pensamiento de Marcel no es sino un esfuerzo por alcanzar la comunión¹³¹⁰.

1309 Marcel criticó a Heidegger porque considera que la muerte no puede ser una finalidad, porque “la muerte no cambia absolutamente nada, no modifica de ninguna manera la incompletud interior [del hombre]”; PST, 180. Esto es así porque la muerte, vista como el punto final, solo extermina al hombre. Marcel considera que esto es hacer una lectura abstracta y pesimista de la vida. Abstracta, porque se le entendería como un recorrido, “pero la vida no se me considera de ese modo, más que si yo la considero desde fuera; y en la medida en que lo hago así deja de ser experimentada por mi auténtica vida”; PST, 180-181. Y pesimista, porque sería centrarse en la muerte o muertes existenciales que el hombre puede experimentar en vida, para deducir de allí que su destino es la muerte y la desaparición absoluta. Para Marcel, “esta experiencia no tiene por qué ser rechazada, pero menos aún puede ser tratada como un absoluto y, en suma, erigida en verdad”; PST, 181. La razón por la cual Heidegger construye una filosofía del hombre para la muerte es porque olvidó el otro y la experiencia de comunión. Por ello Marcel considera que aquel quedó preso en un solipsismo. *Cfr.* PST, 190. Cuando la muerte del otro es tenida en cuenta con todas sus repercusiones existenciales, entonces la perspectiva de *mi muerte* cambia.

1310 “Quelques années plus tard, causant avec Michel Alexandre, le meilleur disciple d’Alain (je ne peux pas dire exactement la date, je crois bien que c’était déjà après mon agrégation, en tout cas à un moment où j’avais déjà une certaine connaissance philosophique), je lui disais: `Pour moi, ce qui est tout de même fondamental, c’est qu’on puisse retrouver les êtres””; EAGM, 164.

Conclusiones

— *Conclusions*

El estudio pormenorizado de la obra dramática y filosófica de Gabriel Marcel permite corroborar que la muerte fue una cuestión primordial en su pensamiento. La sola recurrencia de este tópico durante buena parte de su obra escrita muestra su importancia: la muerte fue un tema transversal, que estuvo presente desde sus primeras hasta sus últimas obras. Esta preocupación aparece en múltiples formas y sentidos: ya sea porque Marcel trataba la muerte como tal o porque hacía parte fundamental de la reflexión sobre otros temas. Ahora bien, esta peculiaridad, en lugar de mostrar el tema como secundario, fue una evidencia de que el mismo se encontraba en las primeras y más profundas preocupaciones de este pensador.

El carácter transversal y nuclear de la muerte se manifiesta también en el hecho de que no es un tema exclusivo ni del teatro ni de los escritos filosóficos, sino que en ambas expresiones intelectuales tiene un lugar privilegiado, lo cual se explica por el origen biográfico de esta preocupación. La presencia del tópico permite comprobar, por un lado, la unión especial de las dos dimensiones de la obra de Marcel y, por el otro lado, su independendencia, debido a que la muerte no es tratada siempre con la misma profundidad en el teatro y en la filosofía; por ejemplo, la

muerte existencial por causa del otro es especialmente trabajada en la obra dramática.

Precisamente, donde primero se ha podido detectar el carácter cardinal de la muerte en el pensamiento marceliano fue en sus piezas teatrales, muchas de las cuales dependen directamente del fallecimiento de un ser querido. Así, por ejemplo, *El iconoclasta* se organiza en torno a la muerte de Viviane; *Lo insondable*, de Maurice; *La capilla ardiente*, de Raymond; *El mundo roto*, de Jacques Decroy; *El fanal*, de la Sra. Parmentier; *El dardo*, de Rudolf; *La sed*, de la madre de Arnaud y Stella; *El signo de la cruz*, al asesinato de David, Simón y la tía Lena, y, finalmente, *El emisario* gira en torno a la muerte de Clément; todas estas piezas tienen en común que el ser amado ha muerto, dejando una huella imborrable.

Por otro lado, en algunas historias el eje es la muerte inminente de algún personaje. Tal es el caso de *La muerte de mañana*, con el posible asesinato de Noël, de *Un hombre de Dios*, con el inminente fallecimiento de Michel Sandier, y de *El horizonte*, con el posible accidente fatal de Germain. En estas piezas, la perspectiva de la muerte cambia: no se trata de la del ser amado, sino de la propia muerte que, volviéndose inminente, desencadena una serie de acciones tanto en quien ve próxima su desaparición como en sus cercanos. Finalmente, está la obra *El camino de Creta*, cuyo personaje principal, Ariane Leprieur, es renuente a las etiquetas y, por lo tanto, no se deja encuadrar en ninguna de estas dos perspectivas; se puede simplemente decir que la muerte se hace presente en su historia a través del deseo profundo de morir en paz, después de dejar de sentirse responsable de su esposo.

En todas estas obras, los familiares y cercanos intentan, por diferentes medios, comprender y afrontar la muerte, dado que este suceso no deja indiferente cuando se trata del ser amado o cuando se trata de la inminencia de la propia muerte, sino que exige, por tanto, una respuesta. Marcel, a través de sus piezas, presenta y escruta diferentes reacciones a este hecho, que tienen que ver especialmente con la manera cómo el difunto sigue presente en quienes le sobrevivieron. Cuando se trata de la muerte del ser amado, la presencia del difunto puede ser obturadora o

liberadora. Lo primero se da cuando la persona se obceca en el dolor y en la idea de la ausencia; así, la vida depende del pasado o de la idea del fallecido. Por el contrario, lo segundo ocurre cuando se continúa experimentando la comunión con el muerto sin necesidad de su presencia física. Desde esta perspectiva, quien sobrevive está disponible a continuar con su vida y a entrar en comunión con otras personas.

Cuando se trata de la inminencia de la propia muerte, las obras de teatro detallan diferentes actitudes: puede ser que se busque mantenerse presente en la vida de los seres queridos por diferentes medios materiales; puede ser que la muerte se convierta en un impulso para reivindicarse ante los otros buscando morir en paz; finalmente, puede ser que la cercanía o la amenaza de la propia muerte conduzca a reconocerse como un muerto en vida, como lo hizo Clément en *El emisario*.

Justamente, la muerte existencial es otro sentido primordial que se encuentra en las obras de teatro de Marcel. Como se pudo mostrar, el uso de la palabra *muerte* no se reduce al hecho biológico, sino que también puede designar un estado en el que no hay más identificación con la propia vida. Esa fue la experiencia de Noël, en *La muerte de mañana*, después de sentir que su esposa y su hermano lo daban por muerto sin estarlo. También fue la experiencia de Christiane, en *El mundo roto*, debido a su incapacidad de entrar en comunión con los demás. Del mismo modo, Aline y Mireille, en *La capilla ardiente*, por su imposibilidad de sobreponerse a la muerte de Raymond. Finalmente, este fue también el caso de Jacques en *El iconoclasta*, con su dependencia de la presencia de Viviane.

La muerte existencial, la muerte del ser amado y la muerte como una amenaza inminente son profundizadas en la obra filosófica de Marcel. De hecho, estos tres sentidos se conjugan en el sentido descrito como referente de interpretación que coincide con la *metaproblemática del no-ser-más*, en tanto conceptos que exigen una interpretación de la muerte y, por la orientación filosófica marceliana, buscan combatir la comprensión de la muerte como el no-ser, lucha simbolizada por el mito de Perseo y la Medusa. Es más, la metaproblemática del no-ser-más es la idea fundamental que devela la coherencia que hay entre todos los sentidos

de la muerte y, por lo mismo, su desarrollo es el aporte principal de este trabajo. Así pues, cuando el ser amado muere o cuando la propia muerte se vuelve inminente, el hombre se ve enfrentado a una prueba en la que debe decidir entre dos opciones: dejarse fascinar por la muerte como el no-ser, a saber, como la desaparición absoluta, lo que podría llevar a la muerte existencial, o, por el contrario, ahondar en el misterio ontológico a través de la fidelidad, la esperanza y el amor, como aproximaciones concretas a la inmortalidad.

Esta metaproblemática tiene origen en la prueba que Marcel vivió siendo un niño, cuando sufrió la muerte de su madre. Desde ese entonces, él se vio enfrentado a la disyuntiva de desesperar o conservar la esperanza ante la ausencia del ser amado fallecido; para ello, decidió no eludir la cuestión, sino intentar buscar la manera de estudiarla. La reflexión se convirtió, así, en su herramienta para saber si la muerte del ser amado era definitiva o si era posible esperar. Sin embargo, por allí empezó la senda tortuosa de Marcel, pues los presupuestos gnoseológicos con los que contaba lo llevaban a entender la muerte como definitiva. Sin el consuelo de una fe religiosa, Marcel tenía que buscar la forma en la que la reflexión le pudiera dar la posibilidad de mantener la esperanza. Fue así como, motivado también por otros temas, desarrolló el método de su filosofía concreta: la reflexión primera que estudia los problemas y la reflexión segunda que se ocupa de los misterios.

La muerte no puede ser pensada como un problema porque se le objetivaría y se le convertiría en una sola idea, lo que es propio de la reflexión primera. Por eso, él se ocupó de hacer ver que la comprensión de la muerte como el no-ser solo proviene de este tipo de reflexión. Desde el principio sujeto-objeto, no se podría decir más, sino que, con la muerte, el ser amado desaparecería absolutamente, a saber, que dejaría de ser definitivamente; sin embargo, esto sería aplicar un principio a un ámbito que no le es propio y desconocer toda una serie de experiencias ontológicas. Por eso, este principio es reemplazado en la reflexión segunda por la relación sujeto-sujeto, o lo que es lo mismo, por la relación yo-tú. Desde estos presupuestos no se objetivan los misterios,

especialmente aquellos en que consisten las relaciones interpersonales. De este modo, el *problema* de la muerte se convierte en el *misterio* de la muerte en el pensamiento de este autor francés.

Teniendo en cuenta lo anterior, hay que señalar que la reflexión acerca de la muerte en Marcel no se centró en hacer una descripción del tema en sí, equivalente a crear una ontología, empresa que, en la filosofía de este autor, es imposible, ya que la ontología es opuesta a la muerte. Esta contrariedad se explica desde dos sentidos: desde la reflexión primera, porque se le entiende como el no-ser, pero también desde la reflexión segunda, porque se le ve como una amenaza. En todo caso, la muerte es aquello contra lo que hay que luchar, y lo que impulsa esa lucha es la exigencia ontológica que se traiciona cuando capitula frente a la muerte, y el amor, que igualmente se traicionaría si dejara de envolver la afirmación de la inmortalidad.

Lo anterior permite entender que la reflexión de Marcel sobre la muerte gira en torno a la relación que se establece con esta cuando se muestra como inminente o cuando fallece el ser amado: lo que está en juego es la posición de quien se ve enfrentado ante tal acontecimiento. Este es el enfoque hermenéutico de la muerte, donde lo que importa es la interpretación y la significación que ella tenga para la vida. Así pues, la vida puede convertirse en un sacrificio o en un suicidio: por el suicidio, se entiende que la muerte vacía de significado todas las relaciones humanas, pues, al darle la última palabra a la reflexión primera, se objetiva al ser amado. Si esto sucede, prima la indisponibilidad y el alejamiento, y la vida se puede volver angustiada porque se vive en un tiempo cerrado donde se experimenta cada vez más la imposibilidad de la comunión, lo quiere decir que el tiempo parece volverse cada vez más lento a causa del sufrimiento. Así, la muerte puede terminar por fascinar hasta el punto de que se produzca la traición absoluta: el suicidio físico. La muerte se presenta, de esta forma, como la Medusa que petrifica.

Marcel se dedicó a luchar contra la Medusa y encontró que esto es posible a través del sacrificio y de la consagración: vivir consagrado es vivir abierto al otro, esto es, *hacerse disponible*. El otro es el *tú* con quien

se puede entrar en comunión, por eso prima la cercanía y el hombre se vuelve un participante en las situaciones; no se abstrae de ellas, sino que vive como un hombre abierto e intersubjetivo. Esto implica, desde el pensamiento de Marcel, ser fiel a sí mismo, o lo que es lo mismo, responder a la exigencia ontológica. Así pues, no se puede entender el *yo* sin el otro, todo lo cual lleva a tener la experiencia de un tiempo abierto en el que el presente es vivido en profundidad, pero no como un instante pasajero, sino como una unidad que recoge el pasado y promete un futuro.

Solamente desde estos presupuestos es posible el sacrificio absoluto, a saber, morir por alguien. En lugar de ejercer su fascinación para terminar petrificando, la muerte es vista como una muestra suprema de amor, transformación que obedece a dos motivos: primero, porque se ha descubierto que esta interpretación suele basarse en la reflexión primera que desconoce el ámbito de la participación; segundo, porque la reflexión segunda permite profundizar en ciertas experiencias ontológicas que se convierten en aproximaciones concretas al misterio de la inmortalidad, experiencias que, en el pensamiento marceliano, vienen dadas por la fidelidad, el amor y la esperanza. La capacidad de ser fiel, de amar y de conservar la esperanza, revela una seguridad existencial que permite negarle la última palabra a la muerte. Esto es así porque hay una libertad que, cumpliendo con la exigencia ontológica, no se traiciona ni traiciona al ser amado fallecido: así pues, el amante no entrega al amado a la muerte.

La seguridad existencial de la que habla Marcel aquí es del orden de la experiencia de la *presencia*. La muerte no acaba con la presencia del ser amado porque esta no depende ya del estar-ahí-al-frente; por ello, aún en la ausencia se puede sentir la presencia de aquel con quien se ha establecido una verdadera relación intersubjetiva. Incluso después de fallecido, el ser amado sigue estando presente para quien está abierto a las experiencias ontológicas del amor, de la esperanza y la fidelidad. Al mismo tiempo, esta seguridad existencial informa que, en virtud de la exigencia ontológica y de la reflexión segunda, la muerte puede ser

vencida: “Perseo, entonces, decapita a la Medusa”; esto no es una afirmación de que la muerte no sea el final, sino de que no es vivida como tal.

De esta manera, el desarrollo de este trabajo permite concluir que la muerte fue esencial para la formación del pensamiento de Marcel porque fue una genuina preocupación que lo llevó a explorar diferentes medios para abordarla y pensarla. La preocupación por la muerte, o en su defecto, por el porvenir de los muertos, fue una motivación constante a la hora de realizar sus primeras investigaciones, pero también a la hora de ir dándole forma a su filosofía concreta. La experiencia de Marcel, que ya era una vivencia del amor y de la fidelidad a sus seres queridos muertos, le dio el impulso para exponer estas experiencias en su obra desde un enfoque que le permitiera mantener la esperanza.

Además, el presente estudio permite concluir que la muerte no solo fue una motivación o un impulso para reflexionar, sino que jugó un papel primordial en la concatenación del pensamiento marceliano, por eso en toda su obra se puede encontrar la lucha contra la muerte, la cual se patentiza en sus estudios sobre la inmortalidad, la posibilidad de una comunicación con los muertos, la encarnación, la objetivación, la intersubjetividad, la participación, la desesperación y el misterio ontológico, entre otros. Todos esos temas buscan, explícita o implícitamente, trascender la muerte o, por lo menos, dejar la puerta abierta para la esperanza. La preocupación por la muerte es, en este sentido, la búsqueda de trascendencia, algo que se comprueba, principalmente, por la dialéctica ser-muerte que se encuentra en el corazón de muchas de las reflexiones de este autor y que resulta especialmente evidente tras el desarrollo del método de la filosofía concreta.

Las posibles razones que caben para explicar por qué esta dialéctica no aparece explícitamente desarrollada en la obra de Marcel, pueden ser: primero, la tensión inacabada entre el concepto y la vivencia que se encuentra en la reflexión segunda, y, segundo, las consecuencias de su rechazo al sistema cerrado. La tensión inacabada permite decir que, por el miedo a objetivar, Marcel no se ocupó suficientemente de definir conceptos: esto le parecía delimitar lo inagotable, y fue lo que sucedió

en el caso de la muerte y el ser. No obstante, cabe preguntar si el carácter inagotable de los misterios verdaderamente impide una conceptualización desde la diada yo-tú, o si fue más bien una limitación del pensamiento de este autor. Se podría, por ejemplo, entender que la claridad en los conceptos o sus posibles definiciones no son definitivas, sino que pueden cambiar y desarrollarse, lo cual podría ser otra manera de entender la inagotabilidad de los misterios.

La segunda razón, que está íntimamente ligada a la primera, podría ser que el rechazo de Marcel al sistema parece haberle restado precisión y rigurosidad a su pensamiento, de allí se sigue la utilización ambigua de ciertos términos claves para entender sus reflexiones. También ello le impidió desarrollar ideas potentes en su filosofía, como la reflexión segunda o la metaproblemática del no-ser-más. Ocuparse de estudiar de manera detallada un tema no significa necesariamente crear un sistema cerrado, pues las conclusiones pueden ser parciales y sujetas a revisión y profundización según la experiencia lo vaya indicando. Por momentos, Marcel parece haber reflexionado de esta manera, pero en muchos otros no. Esto hace especialmente complicado el acceso a su filosofía para los no iniciados. A mi entender, esta tensión entre concepto y vivencia podría haberse mitigado si hubiera estudiado detalladamente la abstracción, buscando determinar la que corresponde a la reflexión primera y la que corresponde a la reflexión segunda.

Por todo lo explicado, hay una falta de precisión en los términos existencia, vida y ser. En ciertas partes, Marcel parece tratarlos como sinónimos, mientras que en otras parece diferenciarlos. Lo mismo pasa con los conceptos alma, conciencia y cuerpo-sujeto, los cuales tienen en común que no se distinguen ni se identifican con el cuerpo, pero faltó profundizar la relación que hay entre ellos, tema que podría ser parte de una próxima investigación. También el término *yo* puede verse de modo equívoco, puesto que lo utiliza de diferentes formas: a veces como conciencia global de que *soy*, en la que se engloba al cuerpo, pero otras veces como manera de no reducirse al cuerpo.

En el caso concreto de la muerte, las reflexiones de Marcel parecen ir al otro extremo de autores como Heidegger y Sartre –la comparación de Marcel con estos autores podría ser una continuación de este trabajo–, a quienes criticó por preocuparse demasiado por su muerte y olvidar la del ser amado. En efecto, la insistencia de Marcel sobre este tema, en ciertas partes de su obra, sugiere no haberle dejado ver la preocupación que también tenía por su propia muerte y la metaproblemática que esto fundaba. Por eso, no es extraño que la metaproblemática del no-ser-más, que consiste en la dialéctica ser-muerte, no haya sido suficientemente estudiada en su pensamiento.

Con todo, hay que destacar la originalidad de muchos de los planteamientos de Marcel, fruto de haber sido un filósofo libre que no desdén sus experiencias, sino que intentó ahondar en ellas. Fácilmente se podrían menospreciar, desde ciertas filosofías, experiencias privadas e intensas como el amor o el dolor por la ausencia de un ser amado; sin embargo, Marcel convirtió esto en una oportunidad para poner la reflexión filosófica al servicio de la vida. Ahí reside otra característica asertiva, a mi juicio, de Marcel, el que él no se quedó en la angustia, en la desesperación o en el dolor, sino que intentó rescatar y resaltar las experiencias humanas que llenan ontológicamente la vida: sus reflexiones sobre la muerte son una muestra de ello.

Finalmente, es digno de subrayar la valorización que Marcel hace del otro para la propia vida. El otro, el tú, no es una amenaza ni un accidente, sino una parte fundamental de la propia existencia: el *yo* no se puede comprender sin el *tú*. Para Marcel, el hombre está dirigido existencialmente hacia la comunión, donde se puede ser plenamente. Esto quiere decir que, retomando su metáfora musical, no somos músicos aislados ni disonantes, la desarmonía no es la base de nuestra existencia, sino que estamos conducidos a formar parte de una orquesta armoniosa, en la que cada uno, en su propio lugar, estará perfectamente en consonancia con los demás, comunión que envuelve la promesa de vencer la muerte.

Referencias

Obras filosóficas

- “An Autobiographical Essay”, en schilpp, Paul, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, La Salle, Illinois: Open Court, 1984, pp. 1-68.
- “À propos de la quatrième édition de «L'initiation philosophique » d'Amédée Ponceau”, en *Les Études Philosophiques*, 1965, 59-68.
- “Ce peu profond ruisseau...”, en *Morts et Vita*, Paris: Plon, 1951.
- Coleridge et Schelling*, Paris: Aubier-Montaigne, 1971.
- Du refus à l'invocation*, Paris: Gallimard, 1940.
- Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel*, Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- En chemin vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971.
- Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1999.
- Être et Avoir I, Journal métaphysique (1928-1933)*, France: Aubier-Éditions Montaigne, 1968.
- Être et Avoir II, Réflexions sur l'irréligion et la foi*, France: Aubier-Montaigne, 1968.
- Fragments Philosophiques*, Lovaina: Nauwelaerts, 1961.
- Gabriel Marcel – Gaston Fessard. Correspondance (1934-1971)*, Paris: Flammarion, 1985.
- Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, Paris: Éditions J. M. Place, 1977.
- Homo Viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris: Aubier-Montaigne, 1944.
- Journal Métaphysique*, Paris: Gallimard, 1935.
- La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris: Aubier- Montaigne, 1964.
- “La fidélité créatrice”, en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 1, n° 5, 1939, 90-115.
- “La liberté en 1971”, en *Les Études Philosophiques*, 1975, 7-18.
- L'esthétique musicale de Gabriel Marcel*, Paris: Aubier, 1980.
- L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- L'homme problématique*, Paris: Aubier, 1955.
- Le mystère de l'être: I. Réflexion et mystère*, Paris: Aubier-Montagne, 1963.

- Le mystère de l'être: II. Foi et réalité*, Paris: Aubier-Montagne, 1964.
- Les hommes contre l'humain*, Paris: Fayard, 1968.
- “Le scandale vu dans la perspective de René Le Senne”, en *Giornali di Metafisica*, vol. 10, n° 3, 1955, 451-461.
- Plus décisif que la violence*, Paris: Plon, 1971.
- “Note sur l'attestation créatrice dans mon œuvre”, en *Archivio di Filosofia*, n° 1-2, 1972, 531-534.
- “Notes sur le mal”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 79, n° 3, 1974, 402-410.
- Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris: J. Vrin Éditeur 6, Place de la Sorbonne, 1949.
- Présence et immortalité*, Paris: Flammarion, 1959.
- “Testament philosophique”, en *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 74, n° 3, 1969, 253-262.
- Tragic Wisdom and Beyond*, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Tu ne mourras pas, textes choisis et présentés par Anne Marcel*, Paris: Arfuyen, 2005.

Obras filosóficas en español

- Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Madrid: Ediciones Encuentro. Traducción de José Luis Cañas.
- Decadencia de la sabiduría*, Buenos Aires: Emecé, 1955.
- Diario Metafísico*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1956. Traducción de José Rovira Armengol.
- Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, Barcelona: Herder, 1967.
- El hombre problemático*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956. Traducción de María Eugenia Valentié.
- El Misterio del Ser*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964. Traducción de María Eugenia Valentié.
- En busca de la verdad y la justicia: Seis conferencias a estudiantes universitarios*, Barcelona: Herder, 1967. Traducción de Juan Godo Costa.
- En camino ¿Hacia qué despertar?* Ediciones Sígueme: Salamanca, 2012. Traducción de Juan Padilla Moreno.

- “El misterio del ser”, en *Gabriel Marcel. Obras selectas I*, Madrid: BAC, 2002.
Traducción de Mario Parajón.
- “De la negación a la invocación”, en *Gabriel Marcel. Obras selectas II*, Madrid: BAC, 2004. Traducción de Mario Parajón.
- Filosofía concreta*, Madrid: Revista de Occidente, 1959. Traducción de Alberto Gil Novales.
- Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1971. Traducción de Fabián García-Prieto.
- Incredulidad y fe*, Madrid: Guadarrama, 1971. Traducción de Fabián García-Prieto.
- “Kierkegaard en mi pensamiento”, en *Kierkegaard Vivo*, Madrid: Alianza Editorial, 1968, 51-62.
- La condición del intelectual en el mundo contemporáneo*, Madrid: Ateneo, 1960.
- “La responsabilidad del filósofo en el mundo político de hoy”, en *Folia Humanistica*, vol. 5, nº 59, 1967, 865-875.
- Los hombres contra lo humano*, Buenos Aires: Librería Hachette, 1955. Traducción de Beatriz Guido.
- “Mi relación con Heidegger”, en *Dialogo Filosófico*, vol. 5, nº 3, 1989, 348-363. Presentación y traducción de José Seco Pérez.
- “Mi propósito principal”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 48, 2021, 595-607. Introducción y traducción de Yefrey Antonio Ramírez.
- “Presencia e inmortalidad”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 46, 2019, 273-284. Introducción y traducción de Yefrey Antonio Ramírez.
- Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1954.
- Ser y tener*, Madrid: Caparrós Editores, 2003. Traducción de Ana María Sánchez.

Obras teatrales

- Cinq pièces majeures. Un homme de Dieu, Le monde cassé, Le chemin de crête, La soif, Le signe de la croix*, París: Plon, 1973.
- Croissez et multipliez, pièce en quatre actes*, París: Plon, 1955.
- “L’idée du drame chrétien dans rapport au Théâtre actuel”, en *Archivio di Filosofia*, nº 3, 1957, 105-120.
- La dimension Florestan*, París: Plon, 1958.
- Le dard, pièce en trois actes*, París: Plon, 1936.

“Le fanal”, en *La vie Intellectuelle*, 8ª année, 1936, 306-339.

Le seuil invisible: La grace, Le palais de sable, Paris: Bernard Grasset, 1914.

Le quator en fa dièse, Paris: Plon, 1925.

“L’insondable”, en *Présence et immortalité*, Paris: Flammarion, 1959.

Mon temps n’est pas le vôtre, pièce en cinq actes, Paris: Plon, 1955.

Percées vers un ailleurs. L’iconoclaste, L’horizon, L’audace en Métaphysique, Paris: Fayard, 1973.

“Remarques sur l’Iconoclaste”, en *La Revue Hebdomadaire*, nº 4, 1923, 492-500.

Rome n’est plus dans Rome, Paris: La Table Ronde, 1951.

Théâtre comique. Colombyre, La double expertise, Le points sur les i, Le divertissement posthume, Paris: Albién Michel, 1947.

Théâtre et religion, Lyon: Éditions E. Vitte, 1958.

Trois pièces. Le regard neuf; Le mort de demain; La chapelle ardente, Paris: Plon, 1931.

Vers un autre royaume. Deux drames des années noires, Paris: Plon, 1949.

Obras teatrales en español

El mundo quebrado, Buenos Aires: Losange, 1956.

El iconoclasta, Buenos Aires: Nova, 1956.

Teatro, Buenos Aires: Losada, 1957. Traducción de Beatriz Guido. (Contiene “Roma ya no está en Roma”; “Un hombre de Dios” y “El emisario”)

“El dardo”, “La sed”, “La señal de la cruz”, en *Gabriel Marcel. Obras selectas I*, Madrid: BAC, 2002. Traducción de Mario Parajón.

“El mundo roto”, “Un hombre de Dios”, “El camino de creta”, en *Gabriel Marcel. Obras selectas II*, Madrid: BAC, 2004. Traducción de Mario Parajón.

Obras sobre Gabriel Marcel

Adjobi, Vast-Amour Dingui, *L’espérance comme expérience ontologique chez Gabriel Marcel*, Tesis doctoral, Université de Rennes 1, 2017. Versión virtual en https://ged.univ-rennes1.fr/nuxeo/site/esupversions/93abdd6e-fade-40d8-b6ff-c6a80397b3c4?inline_

Almanza, Francisco, “Gabriel Marcel: la esperanza y la metafísica del ‘somos’”, en *Logos*, vol.7, nº 20, 1979, 83-98.

- Anderson, Thomas, “Gabriel Marcel on Personal Immortality”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 80, nº 3, 2006, 393-406.
- Anton, Dominic, *Self Realization and Intersubjectivity in Gabriel Marcel*, Roma: Urbaniana University Press, 1988.
- Arockiyasamy, Rayappan, *Rediscovering the Notion of Person through One’s Lived Experience: An Inquiry into the Philosophy of Gabriel Marcel*, Tesis doctoral, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 2014.
- Arteta, Aurelio, “Gabriel Marcel: Reflexión segunda y misterio ontológico”, en *Revista de filosofía*, vol. 8, 1985, 299-317.
- Beato, José Manuel, “O tempo da esperança em Gabriel Marcel e Vladimir Jankélévitch”, en aparecido de freitas, Claudinei (ed.), *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*, Cascavel, Edunioeste, 2013, 54 -116.
- , “Encarnação, atestação e esperança: Paul Ricoeur leitor de Gabriel Marcel”, en portocarrero, María Luisa (ed.), *Ricœur em Coimbra: receção filosófica da sua obra*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2016, 115-156.
- , “O alcance ontológico-existencial do sentimento em Gabriel Marcel: Entre fenomenologia e híper-fenomenologia”, en *Intencionalidade e cuidado. Herança e repercussão da fenomenologia*, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho; Húmus, 2017, 103-118.
- Becker, Annette, “Gabriel Marcel et la Grand Guerre”, en *Bulletin de l’Association Présence de Gabriel Marcel*, Paris, nº 11, 2001, 23-41.
- Belay, Marcel, *La mort dans le théâtre de Gabriel Marcel*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
- , “El más allá en el teatro de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, 2005, 521-533.
- Blazquez, Feliciano, *Gabriel Marcel*, Madrid: E.P.E.S.A, 1970.
- , *La filosofía de Gabriel Marcel, de la dialéctica a la invocación*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.
- Blesa, Belén, *Metafísica de la identidad personal en el pensamiento filosófico de Gabriel Marcel*, Tesis doctoral, Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2008.
- , “La identidad personal y el cuerpo en Gabriel Marcel”, en *Anuario filosófico*, vol. 43, nº 99, 2010, 511-536.

- Brendan, Sweetman, "Marcel on God and Religious Experience, and the Critique of Alston and Hick", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 80, n° 3, 2006, 407-420
- Caballero, Francisco, *La experiencia del misterio, ontofanía concreta de Gabriel Marcel*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1991.
- Cain, Seymour, *Gabriel Marcel*, South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, 1979.
- Cantero, Esther, *La ambigüedad humana en la obra dramática de Gabriel Marcel*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2016.
- Cañas, José Luis, *Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel (la fidelidad, el amor y la esperanza, experiencias metafísicas)*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988.
- , "El tema del amor en Gabriel Marcel", en *Religión y cultura*, vol. 34, n° 165, 1988, 349-376.
- , "La filosofía concreta, método de Gabriel Marcel", en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 45, n° 178, 1989, 157-181.
- , "Tres niveles de conocimiento en la filosofía de Gabriel Marcel", en *Pensamiento*, vol. 46, 1990, 49-74.
- , "El método trascendente de Gabriel Marcel", en *Cuadernos de Pensamiento*, n° 6, 1991, 123-152.
- , "La hermenéutica marceliana: sobre la distinción entre 'problema' y 'misterio'", en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Extra 1, 1996, 173-188.
- , *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, Madrid: Palabra, 1998.
- , "El problema de la objetividad en Gabriel Marcel", en *Estudios: revista trimestral publicada por los Frailes de la Orden de la Merced*, n° 231, 2006, 5-16.
- Cesbron, Georges, "Gabriel Marcel: l'unité d'un témoignage", en *Impacts*, n° 2, 1974, Disponible en <http://www.gabriel-marcel.com/Pdf/cesbron.pdf> [Consultado el 13-07-2019]
- Chenu, Joseph, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris: Aubier, 1948.
- Collins, James, *The Existentialists. A critical Study*, Chicago: A Gateway Edition, 1952.

- Colin, Pierre, *Gabriel Marcel philosophe de l'espérance*, Paris: Éditions du Cerf, 2009.
- De Corte, Marcel, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris: Cours et documents de philosophie, Chez Pierre Téqui, s.f.
- , "L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel", en *Revue néo-scholastique de philosophie*, 38e année, Deuxième série, n° 48, 1935, 470-500.
- De Hipona, Agustín, *Las confesiones*. Traducción: Ángel Custodio Vega Rodríguez, revisada por José Rodríguez Díez. Versión online <https://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm>
- Davignon, René, *Le mal chez Gabriel Marcel, comment affronter la souffrance et la mort?* Paris: Éditions du Cerf, 1985.
- Davy, M. M., *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Paris: Flammarion, 1959.
- Devaux, André, "Gabriel Marcel, o la conjunción entre el amor y la razón", en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, 2005, 405-411.
- Escribrano, Xavier, "La ruptura con el objetivismo en Gabriel Marcel y Maurice Merleau-Ponty", en *Convivium*, n° 24, 2011, 119-138.
- Farges, Julien, "«L'hyperphénoménologique» et le «métaproblématique». Remarques sur les limites de la phénoménologie dans la pensée de Gabriel Marcel", en *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel», 21 (2012-2013), 23-52.
- , «L'héritage de Gabriel Marcel : Paul Ricœur et la question des limites de la phénoménologie», en *Philosophie*, n° 132, janvier 2017, 31-43.
- Fessard, Gaston, "Théâtre et Mystère", *Introduction à La Soif*, Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- Gallagher, Kenneth, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Madrid: Editorial Razón y Fe, 1968. Traducción de Acacio Gutiérrez.
- , "Marcel, Jaspers and the modes of Truth", en *Philosophy Today*, vol. 26, n° 2, 1982, 118-125.
- García, Gaspar, "Muerte e inmortalidad en Gabriel Marcel", en *Arbor*, vol. 89, n° 348, 1974, 19-42.
- García, Jose Juan, "Amor, muerte y esperanza: reflexiones desde Gabriel Marcel", en *Vida y Ética*, año 9, n° 2, diciembre 2008, 255-260. Disponible en:

<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1566> [Consultado el 09-13-2018]

Gerber, Rudolph, "Gabriel Marcel and the Existence of God", en *Laval Theologique et Philosophique*, vol. 25, n° 1, 1969, 9-22.

Gouhier, G., *Le Théâtre et l'Existence*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

Grassi, Martin, "El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel", en *Revista de Humanidades*, vol. 19-20, junio-diciembre 2009, 9-28.

-----, "Teatro y filosofía en Gabriel Marcel: La centralidad del arte dramático en la perspectiva de una filosofía existencial", en *Nuevo Pensamiento*, vol. II, año 2, 2012, 39-61.

-----, *Fidelidad y disponibilidad: la metafísica del nosotros de Gabriel Marcel*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014.

-----, "La dimensión intersubjetiva de la existencia, en la filosofía de Gabriel Marcel", en *Nuevo Pensamiento*, vol. 72, 2016, núm. 270, 147-159.

-----, "Gabriel Marcel: la metafísica ante la muerte", en *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, 1 (1), 2017, 142-157.

Habach, René, *Trois itinéraires... un carrefour. Gabriel Marcel, Maurice Zundel et Pierre Teilhard de Chardin*, Les presses de l'Université Laval, Québec, 1983.

Hanley, Katharine Rose, "Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel", en *Revue Philosophique de Louvain Antes, Revue Néo-Scolastique*, vol. 74, 1976, 211-234.

-----, "Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel", en *Revue Philosophique de Louvain Antes, Revue Néo-Scolastique*, vol. 74, 1976, 211-234.

-----, *Dramatic Approaches to Creative Fidelity: A Study in the Theater and Philosophy of Gabriel Marcel (1889-1973)*, Lanham, MD: University Press of America, 1987.

Kauffmann, Sebastián, "La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel" en *Veritas*, n° 28, Valparaíso, mar. 2013. Disponible en <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732013000100003> [Consultado el 09-13-2019]

- Levinas, Emmanuel, "Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie", en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 32, n° 126, 1978, 492-511.
- Loisy, Jean, *De la mort à l'espérance*, Paris: Beauchesne, 1966.
- Loneragan, Martín, "Gabriel Marcel's Philosophy of Death", en *Philosophy Today*, v. 9, n° 1, 1975, 22-28.
- López, Fernando, *Gabriel Marcel*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002.
- , "Una ontología desde el amor", en *Facies Domini*, V.2, N°2, 2010, 365-390.
- , *El sentido de la vida en Gabriel Marcel*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2012.
- Lozano, Vicente, "Amor, verdad y trascendencia en Gabriel Marcel", en *Espíritu*, vol.55, n° 134, 2006, 233-242.
- Martiny, Marcel, "Hommage à Gabriel Marcel : Parapsychologie et philosophie", en *Revue Métaphysique*, n° 14, 1969, 41-52.
- Mayo, Venancio, *El conflicto entre el amor y la muerte: estudio de la muerte a través de la obra dramática de Gabriel Marcel*, Roma: Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thomas Aq. In Urbe, 1978.
- Mary, Anne, "La genèse de *L'Iconoclaste*, de Gabriel Marcel", en *Genesis*, n° 29, 2008, 115-125.
- , *Drame et pensée. La place du théâtre dans l'œuvre de Gabriel Marcel*, Paris: Honoré Champion Éditeur, 2015.
- Natal, Antonio, "La participación en Gabriel Marcel", en *Estudio agustiniano*, vol. 28, 1993, 295-364.
- O'callaghan, Paul, "La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel", en *Anuario Filosófico*, 22, 1989, 55-92.
- , "El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel", en *Anuario Filosófico*, 23, 1990, 139-152.
- Padilla, Juan, "El método en Gabriel Marcel", en *marcel, Gabriel, En camino ¿Hacia qué despertar?* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012. Traducción de Juan Padilla Moreno.
- Padilla, María Teresa, "Para una filosofía de la muerte en Gabriel Marcel", en *Revista de Filosofía*, vol. 19, n° 57, 1986, 377-402.
- Parain-Vial, Jeanne, *La nature du fait dans les sciences humaines*, Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- , *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, France : Éditions Seghers, 1966.

- , *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur*, Laussane: L'âge d'Homme, 1989.
- Pax, Clyde, *An Existential Approach to God: A Study of Gabriel Marcel*, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1972.
- Peccorini, Francisco, "La intelección en Gabriel Marcel", en *Pensamiento*, vol. 14, n° 56, 1958, 411-452.
- , *La musique dans la vie et la pensée de Gabriel Marcel*, Athènes: Annales d'Esthétique, 1978.
- Plourde, Simonne, *Gabriel Marcel: Philosophe et témoin de l'espérance*, Montréal: Les presses de l'Université du Québec, 1975.
- , "Présence de la pensée de Gabriel Marcel au Canada 1940-1978", en *Philosophiques*, 6 (1), 1979, 147-173.
- , *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, Montréal: Editions Bellarmin, 1985.
- , *Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur*, Lausanne: L'Age d'Homme, 1989.
- , "Gabriel Marcel y el misterio del sufrimiento", en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005), 575-596.
- , *L'âge de l'espérance*, Montréal: Médiaspaul, 2015.
- Portilla, Jorge Oscar, *La persona como ámbito de reflexión metafísica en Gabriel Marcel*, Tesis doctoral, Universidad Simón Bolívar, 2008. Disponible en <http://159.90.80.55/tesis/000141440.pdf> [Consultado el 03-13-2019]
- Prini, Pietro, *Gabriel Marcel*, Paris: Économica, 1984.
- Ramírez, Yefrey, "El sufrimiento en Gabriel Marcel", en *Estudios Filosóficos*, vol. LXVI, n° 193, 525-242.
- , "Del problema de la muerte al misterio de la muerte en Gabriel Marcel", en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 76, febrero de 2019, 189-204.
- Randall, Albert, *The Mystery of Hope in the Philosophy of Gabriel Marcel*, New York: The Edwin Mellen Press, 1992.
- Redpath, Peter, "Gabriel Marcel and the Recovery of Philosophy in Our Time", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 80, n° 3, 2006, 343-354.
- Ricoeur, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris: Éditions du Temps Présent, 1947.

- Rigol, Joan, *Amor més enllà de la mort en l'obra filosòfica de Gabriel Marcel*, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Llull, 2014.
- Ríos, Jesús, *Tiempo y conciencia en la filosofía contemporánea, análisis y comprensión del tiempo en Gabriel Marcel*, A Coruña, Universidade da Coruña, 1992.
- , “Símbolo y sentido. Hermenéutica de la muerte en Marcel”, en *Horizontes de la Hermenéutica, Actas*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1999, 541-560.
- , “Perplejidad, hermenéutica y frontera”, en *Pensadores en la frontera: actas: VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, 2001, 267-294.
- , “Espiritualismo y Bergsonismo en Marcel: Interiorización y libertad”, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005), 597-632.
- Riva, Franco, “Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas”, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, 2005, 633-655.
- Rodick, David, *The Religious Dimension of Experience: Gabriel Marcel and American Philosophy*, Tesis doctoral, Boston College, 2009.
- Ruiz, Sandra, “Traspasar los límites de la muerte: el amor en Gabriel Marcel y Víctor Frankl”, en *Estudios*, 116, vol. XIV, primavera 2016, 175-189.
- Sadio Ramos, Fernando, “Marco filosófico”, en *Exedra: Revista Científica*, Extra 2, 2011, 39-54.
- Schilpp, Paul, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, La Salle, Illinois: Open Court, 1984.
- Simiot, Bernard, “Un homme de Dieu par M. Gabriel Marcel”, en *Hommes et mondes*, vol. 9, nº 37, 698-703.
- Sordo, Maria del Mar, *La angustia como posible solución al problema entre fe y razón en Miguel de Unamuno, Søren Kierkegaard y Gabriel Marcel*, Tesis doctoral, Departamento de Filosofía y Letras, 2003. Escuela de Artes y Humanidades, Universidad de las Américas Puebla, 2003.
- Sottiaux, Edgard, *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*, Louvain: E. Nauwlaerts, 1956.
- Sweeney, Leo, “Gabriel Marcel's Position on God”, en *New Scholasticism*, vol. 44, nº 1, 1970, 101-124.
- Tattam, Helen, *Time in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Tesis doctoral, University of Nottingham, 2010.

- Tilliette, Xavier, *Philosophes contemporaines, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Paris: Desclée de Brouwer, 1962.
- , “La filosofía itinerante de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, 2005, 495-518.
- Titos, Francisco, “Gabriel Marcel y su encuentro con Dios”, en *Estudios*, vol. 38, nº 138, 1982, 349-362.
- Tomar, Francisca, “La concepción de la metafísica en Gabriel Marcel”, en *Sapientia*, vol. 49, nº 193-194, 1994, 273-295.
- Tsukada, Sumiyo, *L’immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Louvain-Paris: Editions Peeters, 1995.
- Troisfontaines, Roger, *La mort*, Paris: P. Lethielleux, Libraire-Éditeur, 1948.
- , *Je ne meurs pas...* Paris: Éditions Universitaires, 1960.
- , *De l’existence à l’être*, Tomme I, Louvain: Editions Nauwelaerts, 1968.
- , *De l’existence à l’être*, Tomme II, Louvain: Editions Nauwelaerts, 1968.
- Urabayen, Julia, “La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal”, en Quiros, Antonio (coord.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.
- , *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona: Eunsa, 2001.
- , *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona: Universidad de Navarra, 2001.
- , “El ser humano ante la muerte: Orfeo a la búsqueda de su amada. Una reflexión acerca del pensamiento de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filosófico*, nº 34, 2001, 701-744.
- , “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, en *Pensamiento*, vol. 60, nº 226, 2004, 115-136.
- , “El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto”, en *Estudios Filosóficos*, nº 41, junio de 2010, 35-59.
- Van Ewijk, Thomas, *Gabriel Marcel an Introduction*, New York: Deus Books Paulist Press, 1965.
- Valderrey, Carmen, *El amor en Gabriel Marcel*, Madrid: Editorial Prensa Española, 1976.

- Varios, *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, Paris, nº 1-22.
- Varios, *Entretiens autour Gabriel Marcel*, Neuchatel, Suisse: Editions de la Baconnière, 1976.
- Varios, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris: Plon, 1947.
- Varios, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris: Beauchesne, 1976.
- Varios, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº especial dedicado a Marcel, vol. 79, nº 3, 1974.
- Wall, Barbara, *Love and Death in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Washington: University Press of America, 1977.
- Widmer, Ch., *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

Bibliografía general

- Aristóteles, *Obras*, Madrid: Aguilar, 1982. Traducción y notas de Francisco de P. Samaranch.
- , *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994. Traducción y notas de Tomás Calvo.
- Bonete, Enrique, *Éticas en esbozo, De política, felicidad y muerte*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 2003.
- Broxton, Richard, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza, 1985. Traducción de Luis Echávarria.
- Coreth, Emerich (Ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo 3, Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- Descartes, René, *Descartes*, Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- Kierkegaard, Soren, "La enfermedad mortal", en *Obras y papeles de Soren Kierkegaard VII*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.
- , *El concepto de la angustia*, Barcelona: Esplugues de Llobregat, 1985.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Barcelona: Trotta, 2012. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949. Traducción de José Gaos.

- López Quintas, Alfonso, *Metodología de lo suprasensible: descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Madrid: Editora Nacional, 1963.
- Murillo, José Ignacio, *El valor revelador de la muerte. Un Estudio desde Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1999.
- Platon, *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1979. Traducción y notas por Marís Araujo.
- Polo, Leonardo, *Antropología trascendental, Tomo I. La persona humana*, Pamplona: Eunsa, 1999.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid: Alianza, 1984.
- , *Las moscas*, Buenos Aires: Losada, 2005. Traducción Aurora Bernárdez.
- , *El existencialismo es un humanismo*, Madrid: Ediciones del 80, 1986.
- Stucki, Pierre-André, *L'existentialisme chrétien a-t-il une logique?* Paris: Les Editions du Cerf, 1992.
- Unamuno, Miguel. "Del sentido trágico de la vida" en *Obras completas X*, Madrid: Ediciones de la Fundación José Antonio Castre, 2009.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Philosophie de l'Esprit*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1999.

Este libro fue editado
por la **Editorial Uniagustiniana**
en marzo de 2022. Bogotá, Colombia

