

ESPIRITUALISMO Y BERGSONISMO EN MARCEL: INTERIORIZACIÓN Y LIBERTAD

JESÚS RÍOS VICENTE

This paper shows how Bergsonism influences Marcel or, in other words, the manner in which Bergson's Spiritualism is present in Marcel. A second part of the essay depicts how freedom is a consequence of the "interiorization" required by Spiritualism (this freedom does not surpass "the state of nature" or pilgrim state). Therefore, in this perspective, it is necessary a moment of "illumination" in order to restore "the state of grace" in which freedom will be complete by means of "participation".

Keywords: spiritualism, interiorization and freedom, illumination, intersubjectivity experience, restauration.

1. LA BORROSA FRONTERA

El inicio de este trabajo me ha sorprendido (en el doble sentido de encontrar y de admirar) releiendo la obra *Tiempo y Ser*, de Heidegger¹; y admirado, que no extrañado, de que, en el fondo, una misma "intuición" (exigencia, posibilidad y necesidad) culmine también la obra de Bergson y de Marcel. ¿Cómo conformarse con la "vecindad del ser", cómo quedar en los "aledaños", en vez de "cohabitar" con él y "gustar" de su casa, arrastrados y envueltos en su luz en el tramo final del camino? La misma "serenidad" invade

1. Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1988; Tecnos, Madrid, 1999.

a los tres pensadores, porque no es posible el “fracaso” de una “itinerancia” amasada en el esfuerzo y tesón colectivos o en el empuje pasional de unos pocos. Es cierto que Heidegger protesta expresamente contra la idea de someter el pensar a la “arrogante pretensión” de querer “saber la solución del enigma y de aportar la salvación”². Pero también lo es que Heidegger nunca hizo otra cosa que seguir un “rastro” que era una “promesa de liberación”³. El rastro remite siempre a alguien o a algo. Y, a la vez, se nos da como una promesa de liberación, algo abierto que se me ofrece en un “más allá” del que me habla y al que me incita. Es símbolo, por tanto, de una realidad que ahora se esconde, acicate de este “seguir en camino”. El rastro está ahí, como *soporte simbólico* de toda fidelidad y esperanza. Se es fiel por lo que se espera —adelantado en la promesa—, no tanto por lo ya vivido que queda fácilmente desdibujado.

La fidelidad al “rastro” no puede quedar defraudada: es premiada, en principio, con “súbitos atisbos” de conocimiento, con fulgurantes iluminaciones que evitan el desaliento; luego con la luz de “aquello” a lo que la “promesa” remite: “dirigirse hacia una estrella, sólo esto”⁴. ¿De qué es esta liberación? ¿De las ataduras del tiempo? ¿Del sentimiento de no poder descifrarlo? Negativamente lo es, sin duda, del dolor y de la muerte (del “adolescer, penar y morir”, de S. Juan de la Cruz), de la imposibilidad de aquietarme; positivamente la liberación vendrá por la participación en la luz, porque la “dolencia de amor... no se cura, sino con la presencia y la figura”, como dice s. Juan de la Cruz, en el *Cántico espiritual*. Veamos, pues, cómo Bergson y Marcel han desarrollado este particular camino.

2. O. PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, pp. 69, 17.

3. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959 [*De camino hacia el lenguaje*]; O. PÖGGELER, op. cit., p. 18.

4. O. PÖGGELER, op. cit., p. 11. [*Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1954, p. 7; *Desde la experiencia del pensar*, J. M. Valverde, *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, 56, 1954, pp. 173-180; *Desde la experiencia del pensamiento*, J. B. Llinares, Valencia].

Sin hacer aquí una “descripción” del tratamiento que se ha dado al “espíritu” y, en consecuencia, a “todo” el movimiento espiritualista, sí quiero destacar, de entre las notas que, en general, lo configuran, la que se refiere a “una originaria dimensión esencial de lo que significa la palabra espíritu”: el espíritu tiene *naturaleza extática*, él saca en cada caso de lo *acostumbrado*, en autores como Bergson o Marcel. Y es también este “extrañamiento” y rompimiento de lo fijo y dado el que coloca al “espíritu” como algo opuesto a la “materia”.

Junto a esto, la adopción del “método de interioridad”, que parte de la vida del espíritu, concebida, en cuanto autoconciencia o sentido íntimo, como principio de toda indagación y demostración. El espíritu es concebido como realidad autoconsciente y presencia de sí, cuya primera experiencia es dada al hombre por el repliegue sobre sí mismo, sobre la propia interioridad. De aquí el itinerario del espiritismo, que parte de esta primera experiencia para encontrar en su interior las condiciones que exigen trascenderla, en dirección vertical hacia el Absoluto y, en dirección horizontal, hacia los espíritus finitos del mundo.

El que “el espíritu tenga naturaleza extática” ha llevado, en muchos casos, a posturas radicales e irreconciliables entre materia y espíritu. El Espiritismo se opone al Materialismo por su teoría de la conciencia, afirmando la irreductibilidad del hecho de conciencia a cualquier otro hecho, un acto que no nos entrega el espíritu entero tal cual es en sí, pero donde nosotros asimamos el espíritu como una realidad distinta de la materia; tomando conciencia de nosotros mismos, tomamos conciencia de las condiciones universales de inteligibilidad, y en ese acto mismo se nos entregan las ideas de unidad, de sustancia, de causa, de fin, con la necesidad de su aplicación. Se impone, pues, la existencia del espíritu y su oposición a la materia, que necesita de él para su conocimiento. Dice Bergson que el hecho de conciencia más humilde manifiesta una existencia *sui generis*, absolutamente irreductible a la extensión y al movimiento⁵.

5. Cfr. H. BERGSON, *Mélanges*, PUF, Paris, p. 406.

Interesa también tener presentes las figuras y las ideas que definen “el Espiritualismo francés”, en el cual se entroncan, de un modo natural, Bergson y Marcel. Francisco-Pedro Maine de Biran (junto a Víctor Cousin) sobresale como el iniciador de la “corriente espiritualista” que enlaza con la rica tradición francesa de Descartes, Pascal y Malebranche. Nombres como los de Secretán, Julio Lequier y, sobre todo, Félix Ravaisson, junto a Pablo Janet, Lachelier o Emilio Boutroux (todos ellos defensores de la conciencia como hecho primitivo y fundamental, y coincidentes en la afirmación vehemente de la libertad), tendrán continuidad en el Espiritualismo del siglo XX, “el Personalismo”. Para E. Mounier, René Le Senne, Louis Lavelle o Jacques Maritain también la conciencia es el principio con que ha de contar toda filosofía. De igual modo, la libre actividad de la persona, en su carácter trascendente, será esencial a la hora de entender la naturaleza de la realidad. Es en la distinción entre materia y conciencia y en cómo ésta es el origen del pensamiento y la libertad, donde se pueden unificar dichas posturas.

Pero al señalar la eficaz distinción que el “Espiritualismo” hace entre materia y conciencia se nos puede escapar lo propio del “Espiritualismo francés”, que trata de matizar la radicalidad de dicha separación. Lo hace Bergson al exponer los “Principes de Métaphysique”, de Paul Janet: el “Espiritualismo francés” atribuye a la verdad filosófica grados variables de intensidad” y, en consecuencia, distingue grados en la certeza metafísica ⁶.

Como reconoce Bergson, el Espiritualismo antiguo, al combatir el materialismo e intentar determinar la relación del alma con el cuerpo, se atrinchera en las facultades superiores. Sus adversarios pueden siempre objetarle que la separación constatada entre lo psíquico y lo físico depende simplemente de considerar la materia en sus formas más rudimentarias y el espíritu en sus estados avanzados, lo que da ocasión a hablar de irreductibilidad del pensamiento al movimiento. Lo que es realmente interesante, instructivo y fecundo, dice Bergson, es colocarse en el punto en que dos

6. Cfr. Ibidem, p. 407.

conceptos se tocan, en la frontera común, para estudiar la forma y la naturaleza del contacto. La experiencia es el lugar precisamente en que los conceptos se tocan e interpenetran⁷.

Son estos matices los que hay que tener en cuenta en la recepción del “espiritualismo” en Bergson y cómo queda convertido en “Bergsonismo”. Éste entronca casi “naturalmente” con el “Espiritualismo francés” de Maine de Biran, a través de Ravaisson, se funda en el “contingentismo” de Boutroux, la rotunda afirmación de la libertad de Julio Lequier y el matiz positivista de Lachelier. Puede afirmarse que Bergson heredó de los espiritualistas franceses “la tendencia al análisis de la vida interior”, “el gusto por la introspección”, “la afirmación de la conciencia y de la experiencia interna como fuente de conocimiento superior”, y la “defensa apasionada de la libertad”.

A este espiritualismo llega Bergson mediante un “estudio atento de lo real”. Para él sólo vale “la constatación pura y simple de los hechos”⁸. Su método exige un contacto ininterrumpido con la realidad. Consiste en seguir lo real en todas sus sinuosidades. Funda su metafísica sobre un género de razonamiento que encamina sin duda a la certeza, pero que se coloca en la región de lo probable, está íntimamente ligada a la doctrina que hace de la verdad metafísica absoluta un límite a que se tiende por aproximaciones crecientes. En razón de ello la filosofía quedaba asimilada a una ciencia positiva y gravitaba alrededor de un objeto fijo que ella encierra en círculos cada vez más estrechos.

Y la facultad con la que podemos llegar a la realidad para captarla en su movilidad no es la inteligencia, sino la intuición, que puede penetrar hasta la profundidad de lo real, que es capaz de extraer de la realidad, por medio de imágenes, lo que los conceptos no nos revelan. La conciencia se ha escindido así en intuición e inteligencia, a fin de poderse aplicar a la materia y seguir, a la vez, la corriente de la vida. La inteligencia concuerda con la materia, la

7. Cfr. Ibidem, p. 477.

8. Ibidem, p. 480, “Le Parallelisme Psycho-physique”.

intuición con la vida⁹. Por ellas Bergson descubre la “réalité de l’esprit” y la “réalité de la matière” y trata de determinar su diferencia y la relación del uno a la otra con un ejemplo preciso, el de la memoria.

Este breve apunte tiene sentido si ponemos en relación *conciencia y memoria, conciencia y libertad, libertad y gracia* y cómo la vida reconcilia conciencia y materia.

La conciencia manifiesta la actividad del espíritu de manera evidente. Y el hecho de conciencia más humilde muestra una existencia *sui generis*, absolutamente irreductible a la extensión y al movimiento. Pero ¿qué es la conciencia? En *L’Énergie spirituelle*, Bergson dice no ser necesario definir una cosa tan concreta, *tan constantemente presente a la experiencia de cada uno de nosotros*. No se la debe definir, pero sí caracterizarla por su rasgo más evidente: conciencia significa, ante todo, *memoria*. Sin la memoria, la conciencia no existe. Una conciencia que no conservase nada de su pasado, que se olvidase sin cesar de ella misma, perecería. Y, a la vez, toda conciencia es anticipación del porvenir.

Pero si la conciencia *retiene* el pasado y *anticipa* el porvenir, es precisamente porque ella está llamada a hacer una *elección*: para elegir es necesario pensar lo que se podrá hacer y acordarse de las consecuencias, ventajosas o dañosas, de lo que ya se ha hecho. Es necesario prever y es necesario acordarse¹⁰. Por otro lado, la creencia en la libertad reposa enteramente sobre el testimonio de la conciencia. Dice Bergson que no ha hallado más que pruebas a favor de la libertad: soy libre, porque tengo conciencia de mi libertad, soy libre, porque me siento responsable de mi conducta¹¹.

Conciencia y materialidad se presentan como dos formas de existencia radicalmente diferentes y también antagónicas. ¿Hay modo de reconciliarlas? La vida reconcilia conciencia y materia: si en Maine de Biran y Ravaisson el *hábito* rompe la radical separación entre materia y conciencia, en Bergson la *vida* sustituye al há-

9. Cfr. H. BERGSON, *L’Évolution créatrice*, Oeuvres, pp. 625, 646.

10. Cfr. H. BERGSON, *L’Énergie spirituelle*, Oeuvres, p. 822.

11. Cfr. H. BERGSON, *Mélanges*, p. 392.

bito. Conciencia y materia adoptan siempre un “modus vivendi”, arreglándose bien que mal entre ellas. La materia es necesidad, la conciencia libertad, pero la vida halla medio de reconciliarlas. La vida es precisamente la libertad insertándose en la necesidad y volviéndola en su provecho¹². Bergson siempre pensó que la separación entre la zona de indeterminación y de determinación no era tan radical, que no había, entre el momento precedente y el momento siguiente de un ser consciente, equivalencia que permitiese pasar de uno a otro matemáticamente. A su entender “el determinismo es tal vez radical en la materia bruta”, pero que cedía el lugar a un indeterminismo parcial desde que aparecen la vida y la conciencia¹³.

Es necesario preguntarnos, finalmente, hasta dónde llega la acción libre del hombre. Sin duda el tema entronca con la naturaleza *extática* del espíritu a la que ya hemos hecho referencia, naturaleza que habla de un “desquiciarse”, de un “estar fuera de sí”, y que plantea Bergson en *Las dos Fuentes de la Moral y la Religión*. Pinta aquí un universo que es aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar.

Bergson se ha preguntado por el “principio de tensión” por el que pasamos del instinto al deseo, del deseo al esfuerzo, del esfuerzo a la voluntad razonable. Y ha destacado que existe “una cierta fuerza inherente a la creatura”. Pero ahora importa destacar que el principio de tensión es “la atracción del soberano bien, es decir, Dios, que determina el progreso; y que avanzamos hacia el bien bajo el imperio del atractivo divino. Metafóricamente hablaba Bergson de dirigirse hacia una estrella; y que si no hubiese estrella, no podríamos salir del reposo:

“Je me dirige vers une étoile, et s’il n’y avait pas d’étoile je ne sortirais pas du repos; mais c’est bien moi qui vais vers l’étoile”¹⁴.

12. Cfr. H. BERGSON, *L’Énergie spirituelle*, p. 824.

13. Cfr. H. BERGSON, *Mélanges*, p. 585.

14. Ibidem, p. 394.

Este “atractivo divino” se ofrece a la criatura como *Gracia*, como don gratuito. Más adelante (*Mélanges*, p. 407) Bergson, realista y sincero en el reconocimiento de la limitación humana y el respeto a la libertad de cada uno, advierte cómo “la conciencia se aprovecha de la claridad, sin alcanzar el hogar de la luz”. Esto le va a permitir avanzar en el camino, alcanzar metas y grados de verdad cada vez más altos, “*participando*” de la luz, sin que, contingencia del hombre, pueda identificarse con el foco o centro al que aspira. Es, por otro lado, característica esencial del Bergsonismo: la verdad, decía, la verdad absoluta “es un límite al que se tiende, por aproximaciones concretas”, tratando de cercarla en círculos cada vez más estrechos. Lejos del pesimismo escéptico, Bergson se deja invadir por el optimismo que da la luz, por la claridad que libera.

2. ESPIRITUALISMO Y BERGSONISMO EN MARCEL

Conviene ahora hacer una descripción de cómo los temas que definen el Espiritualismo están presentes en Marcel y de cómo este Espiritualismo es Bergsonismo.

Son muchos los lugares en que aparece reflejada la admiración que Marcel sentía por Bergson; sola o unida a otros nombres, esta relación es de verdadera seducción en sus inicios de estudiante o en momentos difíciles de su propia búsqueda. En el Prefacio de *Pour une sagesse tragique et son au-delà*¹⁵, Marcel presenta su filosofía bajo el rótulo de “filosofía de la luz”. Y desde la avanzada edad en que escribe, se vuelve con “gratitud indefectible”, en primer lugar, hacia Hocking, por cuyas profundas ideas fue orientado; y, en segundo lugar, a Bergson (a ambos dedica su *Diario metafísico* en 1927). La vida, dice, “no ha cesado de alimentar y fortalecer la inclinación a reconocer mis deudas. Experimento espontáneamente la necesidad de ligarme a aquellos que, hace ya mucho tiempo,

15. G. MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Plon, Paris, 1968 [*Filosofía para un tiempo de crisis*, Guadarrama, Madrid, 1971].

depositaron en mí la semilla de lo que iba a ser mi búsqueda. Al decir esto, pienso en Hocking y en Bergson, cuya palabra parece que oigo resonar, desde el fondo del pasado, discreta y electrizante a la vez”. Irradiación y seducción por la palabra:

“Oyendo a Bergson cada uno se sentía alcanzado en lo más íntimo de sí mismo y, al mismo tiempo, escuchado, colmado también; y esta palabra podemos escribirla en sus dos ortografías”¹⁶.

“Cada vez que uno se dirigía allí [a escucharle], era, en alguna manera, palpitándole el corazón”¹⁷.

Irradiación y seducción de la palabra, pero, a la vez, acogimiento y donación de estímulo para su propia marcha:

“[...] Sin la aventura bergsoniana y el admirable coraje que ella testimonia, es probable que no hubiese jamás tenido ni la valentía, ni siquiera simplemente el poder de comprometerme en mi propia búsqueda”¹⁸.

Y si el rasgo significativo de Bergson es la lealtad o fidelidad a su evolución interior, mantenida por encima de modas o veleidades temporales, Marcel halla en él, y en otros autores a los que llama “compagnons d’éternité”, una “seguridad existencial invencible”, una experiencia de *intersubjetividad* por su presencia, que le hace “marchar” con paso firme hacia su destino final. Es significativo el

16. *Exaucé*: escuchado, atendido, acogido; *Exhaussé*: elevado, ensalzado. G. MARCEL, “Hommage à Henri Bergson”, *Bulletin de la Société Française de philosophie*, 1960, p. 27.

17. G. MARCEL, *Entretiens P. Ricoeur-Gabriel Marcel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p. 15.

18. G. MARCEL, “Meditation sur la Musique dans ma pensée”, *Revue Musicale*, II, 1952.

título de una de sus obras: *En Chemin, vers quel évéil?*, o tal vez *Vers quelle aurore?*, *Vers quelle lumière*. Lo que bajo este título se entiende es, sin duda, el pensamiento de una *marcha* que no se deja confundir con una *deriva*, con un andar sin rumbo. En tanto que ser físico, sabe que deriva hacia la muerte y que en este derivar no podemos hablar de finalidad ni de libertad. Y así, en una línea de pensamiento freudiana, morir es, en verdad, *deshacerse*. Pero que, en un querer “marchar” voluntario, morir es completarse.

Sucesiva o simultáneamente, Marcel se ha visto asistido en su búsqueda por otros viajeros: Hocking, Henri Franck (que ejerció, entre 1906 y 1912, fecha de su muerte, el ascendiente más decisivo), Proust, Charles du Bos, Bergson:

“En relisant ces pages, je constate avec étonnement que, si j’ai mentionné Bergson, je n’ai pas dit encore l’intérêt passionné avec lequel j’avais suivi ses cours, deux ans de suite, au Collège de France. J’arrivais là chaque fois avec l’espoir d’une révélation; c’est à Bergson que je dois de m’avoir libéré d’un esprit d’abstraction dont je devais beaucoup plus tard dénoncer les méfaits”¹⁹.

Se puede estar de acuerdo, en principio, con la doctrina común de los “manuales” que la influencia de Bergson fue prevalente en Marcel; que de él deriva su tendencia a la vía gnoseológica de una experiencia inmediata de matiz intuicionista o de la inmanencia vital, como método de indagación filosófica al margen de todo pensamiento abstracto y conceptual; que con la fenomenología y el bergsonismo comparte su repulsa constante de las categorías lógico-matemáticas del pensamiento objetivo, y el recurso a la interioridad, a las fuentes inmediatas de la vida emocional que han de iluminar los problemas de la filosofía. Pero podemos preguntarnos: ¿hasta dónde han llegado estas influencias? No olvidemos, desde la

19. G. MARCEL, *En Chemin, vers quel Evéil?*, Gallimard, Paris, 1971, p. 66 ss.

admiración que profesa a estos autores y corrientes, las palabras de Marcel:

“Había tenido la suerte de oír todavía las lecciones de Henri Bergson en el Colegio de Francia; a lo largo de toda mi vida he reservado para él mi máxima admiración y respeto, lo cual no quiere decir que fuese discípulo suyo en terreno alguno”²⁰.

Y puesto que para Marcel no es cuestión de “recibir resultados” anónimos, sino de una profundización interior constante, parece que estas influencias, mejor, estas “coincidencias” con el Espiritualismo y Bergsonismo, se deben a la “fidelidad” con que él sigue su propia evolución. Sobre todo porque esta “fidelidad a sí mismo” es una fidelidad fundamental, es el vínculo primitivo que rompo cada vez que contraigo un voto que interesa, en algún grado, a lo que confusamente llamo mi alma, pues no puede tratarse de los que sólo conciernen a la actividad más exterior y socializada... “Este vínculo primitivo no puede ser sino lo que algunos me han enseñado a llamar la fidelidad a mí mismo. Pues, según ellos, cuando me obligo a algo, a quien traiciono es a mí mismo. A mí mismo: no mi propio ser, sino mi devenir; no lo que soy hoy, sino lo que quizá seré mañana... Porque el acto por el cual este privilegio de mi ser futuro se halla así consagrado forma parte de mi presente...”²¹.

Marcel no tiene la seguridad de un Bergson. Pero, sin duda, le iguala en esta “fidelidad a lo que aparece, a lo que puede aparecer”, convencido de que el camino emprendido es bueno, y asentado en una “siempre nueva e inmensa seguridad”, la seguridad de un “dato absoluto” que, en contrapartida, une, también siempre, a un expectante y alegre “espíritu de infancia”:

20. G. MARCEL, *Der philosoph und der Friede*, Verlag Josef Knecht, Francfort, 1964 [*Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, Herder, Barcelona, 1967, p. 8].

21. G. MARCEL, *Diario Metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956, pp. 64-65.

“... esprit d’enfance qui m’apparaître toujours comme le ressort même de l’âme chrétienne”²².

Espontaneidad y espíritu de infancia por los que que el hombre está dispuesto a toda “iluminación”, por los que obtiene su condición de “itinerante”, situación fundamental del que busca desde la propia indigencia, movido siempre por la esperanza de salvación, esperanza arquetipo, no en el sentido bergsoniano que entiende la salud como libertad pura, sino de la libertad ayudada por la gracia, según la metafísica de esencia cristiana.

Es seguramente aquí, en esta conjugación de libertad y gracia, donde Víctor Delbos creyó ver, en la búsqueda de Marcel, un prolongamiento del pensamiento de Maine de Biran:

“Il cru voir dans ma recherche un prolongement de la pensée biranienne, pour laquelle, philosophe et croyant, il avait, me semble-t-il, une prédilection, et d’une certaine manière, je pense qu’il ne se trompait pas”²³.

Marcel asiente complacido porque, efectivamente, Maine de Biran profesa un espiritualismo sustancialmente cristiano y hasta místico. El problema del hombre es considerado también en relación a Dios. Y la vida del espíritu no está sólo en continuidad con el “esfuerzo” humano, sino que nace por la acción de Dios, es obra de la gracia. La presencia de Dios es atestiguada por actos de *reco-gimiento* y de *amor*. El hombre ha de disponerse por medio de una meditación sostenida, por la oración humilde, conceptos todos que configuran el espiritualismo de nuestro autor.

Marcel no se detuvo en Bergson. Desde el principio sus reflexiones apuntan al tema ontológico de la “participación” en el ser y a la “dialéctica ascendente” hacia el ser absoluto. Ya había visto en Schelling, al término del inmenso periplo cumplido por él, una luz

22. G. MARCEL, *En Chemin, vers quel Evéil?*, p. 219.

23. *Ibidem*, p. 79.

que, tal vez un día, iluminaría su propia ruta, un camino arduo que, por un lado, le permitiría acceder a un empirismo superior, y, por otro, hacer justicia a la exigencia de lo individual y concreto que llevaba en sí; es decir, Marcel quiere salir de sí, *comunicarse* con los otros itinerantes y realizar también *la comunión absoluta*. Ha hallado en la *noción de intersubjetividad* “une ouverture réciproque sans laquelle aucune spiritualité n’est concevable”²⁴. Marcel ve en la música, y en su propia creación musical, uno de los testimonios más concretos de esta experiencia absoluta, no subjetiva, sino intersubjetiva, que ha intentado evocar en sus escritos filosóficos. La música nos introduce en lo más íntimo y en lo más sagrado de nuestra condición. Y aunque no se dirige más que a un número restringido de seres, no por ello pierde su valor universal, porque la universalidad se sitúa en la dimensión de la profundidad y no en la de la extensión. En ella quedan abolidas las oposiciones superficiales que presiden inexorablemente el universo en que se inscribe nuestra acción estrecha y precaria. Las relaciones diarias no son más que figuraciones abstractas de la “intersubjetividad”, que es “comunión viva”. Y esta experiencia de comunión presenta a los ojos de Marcel un valor religioso: el término caridad corresponde a lo que ha llamado “intersubjetividad”. Es tal su importancia que el sujeto no se constituye como tal más que a condición de reconocer al otro como siendo él mismo un sujeto. El hombre no consigue su ser más profundo más que cuando alcanza el punto en que comunica con la esencia de los otros. Por tanto, el acto constitutivo de la individualidad implica necesariamente la posición de una multiplicidad de individualidades, es decir, implica un orden de amor, o la comunión interior de todos aquellos que participan en la “aventura” en que uno está comprometido²⁵.

Es por ello que el Espiritualismo que Marcel propone a través de la noción de “intersubjetividad” es un Espiritualismo comprometido con la acción y abre horizontes insospechados. Y aunque

24. G. MARCEL, *Les hommes contre l’humain*, Fayard, Paris, 1951, p. 202.

25. G. MARCEL, “Conférence à l’Université libre de Berlin”, 1956. Cahier inédit, 1912-1913.

podiera parecer que el universal puede tomar cuerpo sólo en grupos restringidos animados de un espíritu de amor, conviene alejar siempre el “espíritu de secta o capilla”, y permanecer a toda costa en una espera activa, en actitud de disponibilidad hacia otros grupos de inspiración diferente, pero animados del mismo espíritu de verdad y de amor.

La intersubjetividad y comunión se muestran por el modo fundamental de la *presencia*: que no es la proximidad espacial que se impone engañosamente a la conciencia, sino el lazo espiritual entre dos o varias libertades en que cada una participa efectivamente de la otra. La presencia no puede ser “aprehendida”; la presencia no puede ser más que “acogida”. El amor, la amistad, la adoración son las formas más puras de la presencia. Es, pues, desde esta esperanza de comunión, desde esta apertura que quedan integrados y explicados todos los otros conceptos de Marcel. Por un lado, cimenta y consolida las herencias, en su mayoría metodológicas; por otro, explica conceptos que, por nuevos, o por el modo de vivirlos, caracterizan su Espiritualismo.

2.— 1. Marcel recibió, en primer lugar, como ejemplo, la necesidad de “lealtad o fidelidad a su evolución interior”, a su “marcha”, como disposición inicial, unida necesariamente a la “idea de exploración”, recibida en los dos años en que siguió los cursos de Bergson. Como él, Marcel está siempre en trance de “descubrir alguna cosa..., de revelarnos ciertos aspectos, los más secretos, los más profundos de la realidad que es la nuestra”²⁶. La fidelidad, dice en el *Diario Metafísico*, se halla vinculada a una ignorancia fundamental del futuro. Cuando juro fidelidad a un ser, ignoro qué porvenir nos espera e incluso, en cierto sentido, qué clase de ser será mañana; y es esta misma ignorancia la que confiere a mi juramento su valor y su peso. No se trata de responder a algo con lo que se podría contar, absolutamente hablando, y lo esencial de un ser es precisamente que ni él mismo ni otro ser puedan contar con

26. G. MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur-G. Marcel*, p. 15.

él”²⁷. La fidelidad está unida a la esperanza y al amor. Y la esperanza “implica una especie de negativa radical a calcular las posibilidades...; es como si encerrase, a título de postulado, la afirmación de que la realidad desborda todo cálculo posible”²⁸. Y aquí Marcel ha rebasado, sin duda, a Bergson: “me pregunto si no se disciernen aquí algunos límites de la metafísica bergsoniana, pues me parece que ésta no puede dejar el menor lugar a lo que yo llamo la integridad: para un bergsoniano, la salvación está en la libertad pura, mientras que, según una metafísica de esencia cristiana, la libertad se halla ordenada a la salvación. La esperanza arquetipo... es la esperanza de la salvación; pero parece que la salvación no puede residir sino en la contemplación”²⁹, participando manifiestamente la esperanza de la naturaleza del don y del mérito.

2.— 2. Por otro lado, esta “lealtad a su marcha” no puede darse, por consiguiente, más que unida a un contexto “événementiel”, de marcha “vesperal” en que toda itinerancia ha de desarrollarse. Atento a la luz, atento a la aurora y al acontecimiento. Así termina su trabajo “Rilke, Témoin du Spirituel”:

“Quand nous tenterons d’effacer la frontière de nuées qui nous sépare de l’autre royaume, guide notre geste novice! Et lorsque sonnera l’heure prescrite, éveille en nous l’humeur allègre du routier qui boucle son sac tandis que derrière la vitre embuée se poursuit l’éclosion indistincte de l’aurore!”³⁰.

Marcel reaccionó siempre contra el intento de “destemporalizar” su obra, separándola de su contexto “événementiel”, contexto que le parece indispensable mantener, sin renunciar a poner el acento sobre la “llamada de lo trascendente”, percibida desde la

27. G. MARCEL, *Diario metafísico*, p. 59.

28. Ibidem, p. 98.

29. Ibidem, p. 99.

30. G. MARCEL, *Homo Viator*, Aubier, Paris, 1944, p. 344.

infancia a través del duelo prematuro, pero sobre todo por la gracia proveniente de la música. Marcel repite de nuevo la llamada a la “intersubjetividad”, deseando que su obra y su vida estén vueltos hacia el otro, hacia el hermano desconocido al que se confía en sus incertidumbres, sus lágrimas, pero también en esta esperanza invencible, en este impulso de todo su ser hacia “*quelle lumière, vers quel éveil!*”. Y al afirmar que es siempre sobre la palabra “descubrir” sobre la que conviene poner el acento, insiste en que no se trata simplemente de “descubrir por mi propia cuenta y por el placer que me procura el hallazgo, sino de hacer beneficiarios a los otros de los frutos de mi descubrimiento”³¹. Marcel siempre aspiró a sentirse en consonancia con el otro, en esta marcha gozosamente “vesperal” que es la vida humana. Vespéral, no en el sentido de triste y nostálgico borroso atardecer, sino de *víspera* del acontecimiento, de preámbulo de la luz que, siempre nueva, alumbra a los que la buscan en el “espíritu de infancia” que le alentó, y en la “inquietud metafísica” que impulsó su quehacer. Desde el principio inició el camino de la filosofía con optimismo y fe en el desarrollo del espíritu y, sin duda, en el espíritu de seriedad y verdad que caracteriza la inquietud metafísica que acompaña siempre al sujeto interior. La inquietud metafísica no es una vana curiosidad: ser inquieto consiste en no estar seguro del propio centro, en estar a la búsqueda del propio equilibrio. La inquietud metafísica es tanto más profunda cuanto más se refiere a lo que no puede ser separable en mí de mí mismo, sin que mi yo se anonade. No encuentra sosiego, sino en el conocimiento que busca la verdad³².

2.— 3. Todo lo anterior, que es “disposición”, pertenece ya, en algún sentido, al método, cuyo punto de partida es el reconocimiento, tan lucido como sea posible, de la situación paradójal que es la mía y me hace a mí. Por un lado, deseando “un orden terrestre estable”. Por otro, en la conciencia aguda de mi situación de itinerante, de situación fundamental de viajero. La paradoja permane-

31. G. MARCEL, *En Chemin, vers quel Evéil?*, p. 23.

32. Cfr. G. MARCEL, *Homo Viator*, pp. 148-150.

ce, mientras no interioricemos esta “itinerancia”, término muy amplio que, en Marcel, habla de marcha, de esperanza, de meta, de camino, de confraternidad en el camino, de finitud, de dolor, de muerte, de salvación, de signos de la buena marcha, de luz, de esclarecimiento, de caída y de caídas, de humildad.

Desde esta sincera interiorización, es natural que el *método* en Marcel se inicie no en la “duda” y el “cogito”, sino en la “humilde admiración”, como tensión entre el todo de la persona que contempla y el todo del ser contemplado: “es un trampolín que comunica al espíritu el impulso necesario para elevarse de un salto a las cimas de la apreciación más comprensiva. Confiere el don de reconocer o de inventar las vías de acceso más sutiles para alcanzar el subsuelo en donde reside la más individual cualidad de un alma o de una obra”³³.

El problema esencial de Marcel fue hallar un medio por el cual fuese posible hacer confluir dos preocupaciones fundamentales: la *exigencia de ser* y la *obsesión por lo seres asidos en su singularidad*. Y su método logró conciliar esta oposición al contener una clara “intención ontológica que atraviesa los niveles fenomenológicos y éticos de la reflexión. En el teatro, esta intención constituye la acción dramática misma; en los escritos filosóficos se inscribe en la reflexión segunda”³⁴. Esta reflexión segunda, sobre la descripción de situaciones y de experiencias concretas, trata de revelar la realidad metafísica que subyace a estas experiencias vividas, nos hace tomar conciencia de la existencia, naturaleza y significación ontológica de dichas experiencias.

Marcel elabora así una “ontología concreta” a través de su método, dotando a las cosas de un estatuto filosófico, y se inscribe, de algún modo, en la preocupación de todo el “Espiritualismo francés”, en particular, del Bergsonismo, de no perder contacto con lo real y de encontrar medios de verificación. Los grandes metafísicos, los que en Francia han preconizado la “intuición pura” y han

33. G. MARCEL, *Du Refus à l'Invocation*, Gallimard, Paris, 1940, p. 195.

34. E. LEVINAS Y OTROS, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Beauchesne, Paris, 1976, p. 68.

buscado en el fondo de ellos mismos el principio de la vida y del pensamiento, han querido asegurarse medios de verificación ³⁵. Estos grandes metafísicos y, en concreto, Bergson defienden así un llamado “positivismo naturalista”, opuesto al “mecanicismo naturalista”, porque parte de la conciencia, no para deducir de ella la naturaleza, sino para integrarse con la naturaleza, como modo de ser del espíritu. De igual modo, no se comprenderá nada ni del método, ni de la filosofía de Marcel si antes no captamos el principio ordenador de aquellos: el sentido de la *comunidad ontológica*. “El ser es para él ‘participación’, no como en Platón, de la Idea, sino del Acto, de la realidad”³⁶. [El hombre se eleva a dicha participación por una dialéctica en tres tiempos: 1.— Un punto de partida que es el reconocimiento de una situación que me constituye existencialmente; 2.— Una primera reflexión, analítica y reductora, sobre la realidad que se nos entrega inmediatamente. La relación que mantenemos con ella hace posible la ciencia, pero destruye la participación; 3.— Una reflexión segunda que reconquista y permite a cada uno restablecer la comunidad con lo real y el compromiso con el ser, comunidad y compromiso que son libres, pertenecen a la persona y al ámbito de lo incondicional y de la fe. Estos tres momentos dialécticos se completan con el procedimiento de “exploración y aproximaciones concretas” para la comprensión participativa del ser, ya que el acto de fe que nos introduce en la verdad no es susceptible de verificaciones. Finalmente el método queda plasmado en forma de Diario, en un diálogo al estilo socrático]. Comprender esta participación, reforzar o recuperar, evitar que se distiendan sus lazos por mor de la objetivación, será la tarea del hombre y del filósofo.

De aquí que sea particularmente interesante ver el ámbito de objetos a que se aplica el método, el fin que debe alcanzarse y el sujeto que se sirve de él, como forma de esclarecimiento de la propia identidad. El problema fundamental estriba en qué manera

35. Cfr. H. BERGSON, *Mélanges*, pp. 1513-1517.

36. A. REBOLLO PEÑA, *Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel*, Pub. Sem. Dioc., Burgos, 1954, pp. 13-14.

se nos entrega la realidad buscada, advirtiéndolo que no se trata sólo de la comprensión de la misma, sino de una “participación” del sujeto en una inefable conjugación de immanencia y trascendencia. Vimos que la verdad era, para Bergson, un *límite* al que se tiende por *aproximaciones concretas crecientes*. Y que la filosofía se convertía así en una ciencia positiva, que gravitaba alrededor de un objeto fijo que encerraba en *círculos cada vez más estrechos*. Marcel participa también de esta idea de Bergson. Es consciente de que la realidad buscada supone un “camino arduo”, pero que, a través de él, accederá a un empirismo superior, atendiendo a la vez a lo individual y concreto. El método de Marcel va a consistir propiamente en un *ahondamiento* o profundización cada vez mayor en “experiencias” en las que hallaremos la referencia al ser que llamamos fidelidad. Es preciso, dice, examinar, ahondar, prolongar, exactamente en el sentido en que un explorador indica el camino a seguir, o un rastreador señala las pistas por las que no pudo aventurarse:

“El trabajo que, en el origen, había podido presentarse a mí como un andamiaje [*échafaudage*] destinado a permitirme elevar un cierto edificio, asumía a mis ojos un valor, una importancia intrínseca. No se trataba tanto de edificar [*creuser*], cuanto de ahondar [*forage*]; sí, es como una horadación más que como una construcción que la actividad filosófica central se definía para mí”³⁷.

Esta horadación o ahondamiento se realiza, también como en Bergson, a través de “aproximaciones concretas”. Suponen siempre una seguridad fundamental: la certeza del ser, su carácter de inobjetable y la dificultad de su aprehensión. Y las “aproximaciones” nos permiten descubrir “ciertas potencias secretas” que dan contenido y valor a nuestra existencia. Estas potencias son como “irradiaciones” del ser, iluminaciones que motivan nuestra itinerancia.

37. G. MARCEL, *Essai de philosophie concrète (Du Refus à l'Invocation)*, Gallimard, Paris, 1940, p. 26.

Marcel intenta diversas vías de acceso al ser a través de la descripción fenomenológica de vivencias emocionales de nuestra existencia subjetiva. Son datos propiamente espirituales, tales como la fidelidad, la esperanza y el amor, posturas existenciales que están fundadas en la disponibilidad.

Desde esta metodología, apta para conducir a la “visión” del ser, y obsesionado por la experiencia y objetividad (como en Bergson, la experiencia es el lugar en que los conceptos se tocan e interpenetran), en el recurso constante a ejemplos concretos —obras de teatro—, mediante aproximaciones concretas al esclarecimiento buscado, Marcel trata de librarse (en la línea de Bergson) del “espíritu de abstracción” (los conceptos abstractos están en el origen de toda violencia y de toda discriminación y, sin embargo, se constituyen en el origen de toda identidad); acomete una crítica de la inteligencia como facultad manipuladora de lo real y una crítica de la ciencia en su afán reduccionista. Marcel no niega, de ningún modo, la posibilidad, legitimidad y utilidad de una “ciencia de lo necesario” o de las “causas últimas del orden natural”. Pero recuerda que, “en tanto que ciencia” esta metafísica queda “abstracta” y “objetiva” y como tal no informa todavía al sujeto que puede estudiarla sin ser ontológicamente transmutado. Su vocación es la de un despertar al yo a fin de que descubra la realidad concreta, espiritual y comunique personalmente con el ser. A este esfuerzo es al que Marcel reserva el nombre de “Filosofía concreta”.

Marcel denuncia el “desarraigo” que causan la inteligencia y la ciencia. La mentalidad tecnocrática aparta al hombre de la vida interior y provoca el riesgo de enfrentarle a Dios. El hombre de la técnica parece no guardar más que una conciencia cada vez más débil de sus propias raíces. Frente a este “desarraigo”, frente a la objetivación que la técnica causa y la reducción del hombre a un haz de funciones, lo primero que la conciencia constata es que es necesario que haya ser y que yo participe de ese ser. Es necesario que no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes. En alguna manera yo aspiro ávidamente a participar en este ser. Y esta exigencia misma es ella ya, en algún grado, una participación, por rudimentaria que sea.

Y si el ser aparece como una “plenitud” en la que aspiro a participar, frente al desarraigo que produce la ciencia, Marcel proclama la “emergencia del espíritu”, desde la interiorización de la contingencia: yo no soy, en efecto, mí mismo más que por la interiorización activa de los datos en sí dichos contingentes que, lejos de determinarme causalmente, proporcionan la armadura indispensable al ejercicio de mi libertad; es decir, el espíritu se muestra como una actividad que se realiza gracias a su enraizamiento en el espacio y en el tiempo, pero sobrepasándoles. El espíritu no es una abstracción. Ha de pasar por el medio del espacio y el tiempo para constituirse él mismo como algo superior al espacio y al tiempo.

En *El Misterio del Ser* advertía Marcel: “debemos evitar, ante todo, un equívoco: no puede tratarse para nosotros de franquear, hablando con propiedad, el tiempo, puesto que sería evadirnos a la abstracción pura; lo que se nos pide, me parece, es más bien, liberarnos de cierto esquematismo temporal que, en realidad, sólo es aplicable a las cosas y a nosotros mismos en la medida en que somos asimilables a cosas”³⁸. Como en Bergson, el espíritu se crea organizando el mundo que él reconoce no haber creado, reconociéndolo no como causa, sino como condición necesaria e insuficiente de su emergencia. El movimiento interno por el cual yo me creo libre, dice Troisfontaines, se apoya sobre el descubrimiento del mundo de la necesidad. Pero más yo me hago espíritu, más yo trasciendo la esfera de las explicaciones causales³⁹; y más yo me hago espíritu, más yo entro en la etapa (mística) del “desprendimiento” en que la libertad ya es plena en razón de la gracia. El yo, pretencioso y obturador, ha desaparecido para abandonarse en el otro.

2.— 4. Si las “herencias” quedan así asumidas, el concepto de “intersubjetividad”, como apertura al hombre y a Dios, hace tam-

38. G. MARCEL, *Misterio del Ser*, Ed. Sudamericana, Barcelona, 1971, p. 306.

39. Cfr. R. TROISFONTAINES, *De l'Existence a L'Être*, Nauwelaerts, Louvain, 1968, I, p. 381.

bién que en el Espiritualismo de Marcel adquieran relevancia conceptos y estados como *recogimiento*, *itinerancia* y *esperanza*, *compromiso* y *acción*, *orden estable*, *libertad* y *compromiso*, *libertad* y *fe*, *libertad* y *gracia*; y hace que su filosofía sea una “filosofía de la luz y del esclarecimiento”, una filosofía de la *restauración* por “resolución” del “estado de naturaleza” en “estado de gracia”.

Digamos que, desde todos ellos, hay un reconocimiento activo de “cierto permanente ontológico” que me obliga o, al menos, orienta mi hacer: en el *recogimiento*, a recuperarme como unidad, a retirarme hacia el interior imponiendo silencio a los actos intencionales que permiten alcanzar la zona del pensamiento objetivante. El “recogimiento” es un principio de recuperación y de redescubrimiento de una zona de intuición sumergida en el flujo del conocer por objetos, que me revela la presencia del ser en el cual yo mismo estoy inmerso. Por el “recogimiento accedemos a una especie de “intuición del ser”, intuición, dice Marcel subyacente y ciega, por la que tenemos la experiencia inmediata de la presencia del ser. Es cierto que esta intuición “ciega” no ilumina la realidad del misterio, pero sí produce la seguridad inmediata de su presencia.

El reconocimiento de este “permanente ontológico” me obliga a buscar “vías o modos de participación” en el ser, a embarcarme en una dialéctica ascendente hacia el Ser absoluto; condiciona mi actitud en el “compromiso y la acción”; señala las condiciones en que es posible un orden estable; alimenta mi esperanza, funda mi fidelidad y me encamina, sin duda, a la salvación.

3. INTERIORIZACIÓN Y LIBERTAD

3.— 1. Llegados a este punto, aparece con claridad, como queda dicho, que toda la obra de Marcel es un esfuerzo titánico de *restauración* por *resolución* del *estado de naturaleza* en *estado de gracia*; y que la interiorización, en un mantenido y atento ejercicio de libertad, es condición indispensable de salvación. La alcan-

zaremos en la medida en que nos libremos de los esquematismos del tiempo. ¿Puede el hombre aspirar a ella? De entrada, en el *Diario Metafísico*, 17 de octubre de 1919, Marcel dice que “el ser es algo que *debe poder poseerse*. Jamás admitiré que sea un límite ideal, como pretende un criticismo confuso y timorato”⁴⁰. Y aunque no debemos caer en la “ilusión” de la interioridad absoluta, la posesión se realiza en la medida en que la conciencia mantiene esa expectativa de “poder poseer”: “el ser es la expectación colmada”. Parece, pues, que habrá diversos grados de expectación a los que corresponderán diversos grados de participación. Y que la expectación dependerá del grado de interiorización que hagamos de las condiciones de vida, que niegan el sentimiento de plenitud o la posibilidad de “expectación colmada”. Y, aunque hablemos de diversos grados de expectación y participación, hay que advertir que “nuestra actividad reclama que se ejerza en lo lleno”⁴¹. Y siempre en función de experiencias de amor y de felicidad: sólo así podrá plantearse de modo inteligible el problema del ser. Por si hubiese algún equívoco, en la línea (voluntarista o mística) de su doctrina, en su anotación del 18 de octubre, dice que el análisis y la solución del problema anterior “depende del nivel espiritual en que el problema se viva”, no en el que se plantee.

Marcel investiga las condiciones reales de la vida interior, en la que, sin duda, hay que superar, de inicio, la “división interior”, sabiendo que “toda pasión verdadera nos quiere totalmente enteros”. ¿En qué condiciones es legítimo afirmar que la realidad puede proporcionarnos satisfacciones absolutas? ¿En qué o desde qué ámbito pueden darse las satisfacciones absolutas?

Partiendo de la “no división interior”, Marcel dice que esas satisfacciones absolutas no pueden ser objeto de ciencia, ni de técnica o estadística: no hay una técnica de la felicidad, como pretende el Naturalismo. No me pueden decir lo que es necesario para mí, ni imponerme “ordenanzas morales”. ¿Qué es lo que en mí se subleva contra esa pretensión de determinar lo que me es nece-

40. G. MARCEL, *Diario Metafísico*, p. 205.

41. Ibidem.

sario? ¿Es una explosión totalmente irracional de individualismo? En modo alguno. En primer lugar lo que está en juego es el ejercicio libre de una voluntad hacia el bien. La vida pierde valor si su contenido es proporcionado desde fuera. La ciencia y la técnica se mueven en el ámbito de los objetos y tienden a considerar al sujeto como un “él”, a convertirlo en cosa y a verlo desde fuera, como puro objeto de encuesta.

Muy otra es la consideración cuando es un ser a quien yo amo y que me ama desde fuera. Este “desde fuera” desaparece, en una intervención que no es “ni imperativa ni condescendiente”. “No parece, dice Marcel, que las satisfacciones absolutas puedan venir-me, sino de un ser para quien *yo sea un tú* y que vuelva hacia mí activamente su solicitud eficaz”, es decir, solicitud y preocupación causativa del mismo don, gratuita.

Al hombre sólo le cabe *disponerse* interiormente en un ejercicio de libertad y de compromiso con el ser al que se aspira. Sabiendo, eso sí, que la “disposición” misma es un don: “y cuanto más nos elevemos en la escala espiritual, tanto menos el ideal consiste para nosotros en *recibir nuestra parte*”. “Lo que cuenta, añade Marcel, es lo que puede estar totalmente entero en nosotros; y, naturalmente, aquí pienso, en primer lugar, en el amor”⁴², como don gratuito que Dios hace de sí. La interiorización es, por tanto “el hecho fundamental del espiritualismo”. En Bergson y en Marcel se convierte en suelo nutricio que posibilita la presencia del ser y su donación. La inquietud metafísica o búsqueda inquieta de la verdad, en sí y en las cosas, no hizo sino posibilitar esta disposición fecunda. Nos queda ahora ver cómo la libertad es fruto maduro de la interiorización.

3.— 2. En las anteriores reflexiones hacía notar Marcel que “el problema de la libertad, el problema real —como con admirable lucidez vio Bergson— tampoco se plantea, sino en un cierto nivel espiritual”⁴³. La conciencia se presenta como el hecho primitivo y

42. Ibidem, pp. 208, 209.

43. Ibidem, pp. 206-207.

el origen del pensamiento y de la libertad. Como en todo “Espiritualismo” es concebida en una dimensión existencial y como identificada con el ser actual del sujeto personal en cuanto a su acción creadora. Esta libertad profunda no es confundida con la “libertad de elección”, que es una simple manifestación superficial de aquélla. Y de igual modo es necesario destacar que cuanto mayor es la interioridad y profundización del acto, mayor es su grado de libertad, de tal modo que ser un yo equivale a ser libre, pues la libertad es constitutiva de la existencia. La libertad es el fruto maduro de la interiorización. Se consigue por la interiorización, superación o asunción de la propia forma de ser —itinerancia— a nivel ontológico.

Del hecho de que la libertad sea concebida en una dimensión existencial y los peligros a que pueda estar expuesta, surge la relación entre *atención* y *libertad*. Marcel dice que “es evidente, como por lo demás ya lo vieron numerosos filósofos, incluido Bergson, que entre atención y libertad existe una relación de la mayor intimidad. Esto es lo que parecen ignorar aquellos que, como Sartre, interpretan fundamentalmente la libertad como carencia o privación. Me atrevería a decir que mi facultad de atención da la medida de mi libertad; y esta fórmula presenta la ventaja de poner en evidencia el hecho central de que la libertad no se deja disociar sino arbitrariamente de una cierta referencia a lo real y, en definitiva, a la encarnación. Dudo mucho que la palabra libertad siga teniendo sentido si pretendemos aplicarla a un ser que suponemos omnisciente y, por este hecho, como exento de encarnación”⁴⁴.

Somos, pues, libres, porque somos limitados, contingentes y necesitados. Así queda establecida la relación entre finitud y libertad, presentándose aquí la finitud como el campo —forzosamente circunscrito— donde se ejerce la atención.

Y, primariamente, la atención ha de aplicarse a *fortalecer el fuero interno* y a preservarlo de las intrusiones de la sociedad: “la sociedad, al utilizar los instrumentos que las ciencias ponen a su disposición, ¿no se siente empujada a invadir cada vez más el te-

44. G. MARCEL, *Filosofía para un tiempo de crisis*, p. 14.

rreno del fuero interno, del *Bei Sich Sein*, que es, sin duda, el único en que las palabras ‘sabio’ y ‘sabiduría’ tienen derecho a ser empleadas?”⁴⁵. Marcel dice que existen medios concretos susceptibles de utilizarse contra nosotros y despojarnos de esta sabiduría y del control sobre nosotros mismos, que siempre, y en particular con los Estoicos, era considerado como infrangible e inviolable. La autenticidad del fuero interno, sobre todo a partir de Nietzsche, ha sido radicalmente puesta en duda. Y hoy parece más que dudoso ser factible, para cualquier ser humano, descubrir y liberar ese núcleo que hay en sí mismo y que se podría designar como su yo mismo esencial. Este desmoronamiento del sí mismo es una invitación indirecta a todas las intervenciones e intrusiones de la sociedad.

¿Hasta qué punto, se pregunta Marcel, puede decirse razonablemente que de mí *dependa* el acoger de tal o cual modo mi destino? Deteniéndose en este “razonablemente” trata de precisar qué podemos entender por libertad. Existe todo un conjunto de “condiciones concretas” a las que comúnmente llamamos libertad, sin tener una idea clara de lo que designamos con este nombre. De todos modos es obvio que tenemos que abandonar la idea rudimentaria según la cual un hombre libre sería un hombre enteramente independiente: es contrario a la experiencia que nos habla de un hombre, aunque ciudadano de un país libre, sometido a toda clase de obligaciones, que le conceden la condición de tal. No era otra la idea kantiana que establecía la relación entre “obligación y libertad”. Lo que importa, por tanto, es negar totalmente que la libertad pueda ser tratada como un atributo global que pudiera ser afirmado o negado de un individuo particular o del hombre en general.

En igual sentido, es necesario desprenderse de algunos prejuicios por los que creemos que un acto es tanto más libre cuanto menos motivado se encuentre, sin pensar que lo que cuenta es la cualidad misma de la motivación. Marcel llama “falsa libertad” al acto gratuito que está, por definición, vacío de todo contenido. El acto verdadero —el acto libre— está siempre situado entre dos límites, uno de los cuales es el acto gratuito, que se realiza sin saber por

45. Ibidem, p. 232.

qué; el otro límite estaría en la pasividad con que un individuo cede a la “fascinación” (jugador, alcohólico, toxicómano). Así Marcel define la libertad negativamente como la ausencia de todo lo que se parezca a una “alienación”; positivamente, como el actuar por motivos que se encuentran en la línea de lo que puedo legítimamente considerar como los rasgos estructurales de mi personalidad.

Esta exposición, todavía teórica, que Marcel hacía en *Pour une Sagesse tragique et son au-delà*⁴⁶, adquiere tintes mucho más pesimistas en *Les hommes contre l’humain*⁴⁷. ¿Qué es un hombre libre? La cuestión no parece que pueda ser útilmente discutida en abstracto, es decir, fuera de una referencia a “situaciones históricas”. El problema de la libertad hay que colocarlo en el terreno de las situaciones concretas. No se trata de preguntarse lo que es un hombre libre “en sí”, en tanto que esencia, sino *cómo*, en la situación histórica que es la nuestra, y que nosotros tenemos que afrontar *hic et nunc*, esta libertad puede ser concebida.

Si “Dios ha muerto” (empeño prometeico de algunos que así quedan satisfechos), nos preguntamos en qué deviene la libertad en un mundo en que el hombre, llegado a un cierto nivel de conciencia, está obligado a reconocer que ha entrado en agonía. La cuestión no es susceptible de recibir solución positiva en un país libre, menos aún en un país de régimen totalitario, pero tampoco allí donde los “dichos” y las “ocurrencias” pasan a ser doctrina común y verdadera.

Si la libertad de un pueblo o de un individuo es definida como independencia absoluta, ¿no es de toda evidencia que no puede existir en un mundo como el nuestro, no sólo en razón de las solidaridades económicas y sociales inevitables, sino a causa del lugar que el chantaje, la extorsión y la ignorancia ocupan en todos los niveles? El individuo, en cualquier país, se halla no sólo dependiente, sino, en un gran número de casos, obligado a cumplir actos que su conciencia desaprueba. Tenemos todavía los derechos de la persona humana, subsisten un cierto número de garantías, pero son

46. Ibidem, pp. 128-131.

47. G. MARCEL, *Les Hommes contre l’humain*, pp. 17-24.

cada vez menos numerosas y tienden a reducirse al mínimo. Marcel concluye diciendo que es contrario a la realidad admitir que los hombres gozan todavía, no digo de una independencia absoluta, sino de poder poner su conducta de acuerdo con las exigencias de su conciencia.

Si esto es así en un país libre ¿en qué deviene la libertad del individuo, entendida en su sentido más interior, en un país totalitario? Vuelve a evocar Marcel el Estoicismo, entendido no como doctrina, sino como actitud espiritual, absolutamente “desaparecido” en nuestro mundo. Implicaba la distinción formulada por Epicteto, Séneca y Marco Aurelio entre las cosas que dependen y las que no dependen de nosotros y la creencia en un “fuero interno”, inviolado e inviolable, en que el individuo hallaba refugio contra todas las intromisiones del poder. Todo es anulado por lo que Marcel llama las “Técnicas de envilecimiento”. Consisten precisamente en poner al individuo en una situación tal que pierde contacto con él mismo, estando literalmente fuera de sí. Y esto al punto de poder renegar de actos de los cuales se sentía dueño por entero y de acusarse de otros que no ha cometido. Una concepción totalitaria (también en Democracia) es radicalmente incompatible con la idea de un hombre libre, o, más exactamente, en una sociedad gobernada por tales principios la libertad se muda en su contrario [desgraciadamente la denuncia de Marcel tiene plena vigencia: véase la brutal invasión del poder y de los medios de comunicación en la intimidad del hombre actual].

Hasta aquí hemos llegado. ¿Qué nos queda? Marcel responde: *El recurso a la trascendencia*. ¿Qué se quiere decir con ello? “Quiero decir en concreto que nuestra sola posibilidad es apelar, yo no diría tal vez a un poder, sino más bien *a un orden del espíritu*, que es también el de la *gracia*, y proclamar, mientras haya tiempo y antes de que se haya producido la alienación temida, que rechazamos de entrada los actos o las palabras que pudieran ser obtenidas por no importa qué violencia. Afirmamos solemnemente que estamos más allá de estos actos y estas palabras. Hemos de proclamar que no pertenecemos a este mundo de cosas al que se nos pretende asimilar o en el cual se nos quiere encarcelar.

En otro lenguaje: las filosofías de la inmanencia han tenido su tiempo. El hombre actual no puede ser o perdurar libre más que en la medida en que *permanece unido a lo trascendente*, cualquiera que sea, por otra parte, la forma particular que pueda presentar este lazo. Todo hombre es libre en tanto que creador, porque creación significa ‘apertura al otro’, ‘intersubjetividad’, concebida como ‘agapé’ o como ‘philia’”⁴⁸.

Con toda claridad se ha expresado Marcel sobre este punto, tratando de diferenciarse de Sartre: “la diferencia fundamental entre Sartre y yo mismo es que yo no he podido jamás considerar la libertad como un absoluto, esto es, que a mis ojos, no puede existir más que a condición de articularse con una gracia reconocida como tal”⁴⁹. ¿Se trata de la gracia del Dios vivo, del Dios trascendente, gracia que se nos entrega como don? Aquí entramos ya en una nueva dimensión.

3.— 3. ¿Qué significa esto? Evidencia que a Marcel no le basta la “libertad de itinerancia”, expuesta a mil peligros, que habla de los obstáculos del camino, de los falsos caminos, de la relación entre caminantes, de avances y retrocesos, de guías necesarios y del lenguaje trampa que levanta falsas expectativas. Marcel nunca vio esta libertad como suficiente. Sí como necesaria, en cuanto lucha, disposición y merecimiento. La vida del hombre viene explicada como un esfuerzo de “restauración” del “estado de gracia” por la superación del “estado de naturaleza”, con la consecuencia de una auténtica liberación. He aquí el texto de la “Prisonnière”, dado en *Homo Viator*:

“Ce qu’on peut dire, c’est que tout se passe dans notre vie comme si nous y entrions avec le faix d’obligations contractées dans une vie antérieure”⁵⁰.

48. Ibidem.

49. G. MARCEL, conferencia pronunciada por Marcel en 1951.

50. G. MARCEL, *Homo Viator*, p. 6.

Se impone, pues, una *restauración* de un estado anterior. No existe razón alguna, sigue diciendo Marcel, en nuestras condiciones de vida sobre esta tierra para que nosotros nos creamos obligados a hacer el bien, a ser delicados, etc. Todas estas obligaciones, que no tienen sanción en la vida presente, parecen pertenecer a un mundo diferente, fundado sobre la bondad, el escrúpulo, el sacrificio, un mundo enteramente diferente de éste y del que nosotros salimos para nacer a esta tierra, antes de *retornar a vivir* en él bajo el imperio de esas leyes desconocidas a las cuales hemos obedecido, porque llevábamos su enseñanza en nosotros. Constantemente está apelando Marcel a esta *restauración* en *Homo Viator*. Es a una “reintegración” de lo humano en lo divino, a la que nos invita el espectáculo de un mundo dislocado, en el que apenas es posible distinguir la especie de confianza difusa que las mismas cosas nos transmiten. Y vale la pena “apostar” por este “más allá”, correr el “riesgo” que conlleva. Se inscribe así Marcel en la larga tradición de la *Apuesta*, presente en Platón, San Agustín y Pascal:

“No se negará, ciertamente, que la afirmación de ese más allá trae consigo el ‘bello riesgo’ del que hablaba el filósofo antiguo, pero toda la cuestión consiste en saber si, rehusando correrlo, no se empeña uno en una vía que, tarde o temprano, lleva a la perdición”⁵¹.

¿A qué comparar esta “restauración” y cómo se realiza? Se trata de recuperar el “estado de Gracia” (estado natural en origen) desde la “resolución” del “estado de naturaleza”. Para explicarlo Marcel recurre a la música. Resolver en música o llevar a efecto una resolución es “pasar de un acorde a otro”. En particular, resolución es “el paso de un acorde disonante a otro consonante” (en medicina se dice de las enfermedades y, en especial, de las inflamaciones: terminar, ya espontáneamente, ya en virtud de los medios médicos, quedando los órganos en estado normal).

51. Ibidem, p. 164.

Marcel está reflexionando sobre el “término” cercano de su existencia y sobre lo que la palabra significa:

“Mais quand je réfléchis sur ce que les mot ‘terme’ designe, je me vois forcé de constater que, quelque aspect que ce terme doive présenter en fait, celui de l’accident ou de la maladie, il n’y a pas la moindre chance pour qu’il affecte le caractère d’une résolution, au sens harmonique de ce mot. Et pourtant, à mes yeux, c’est la résolution seule qui importe, celle qui mettrait fin aux dissonances, à la cacophonie qui me blesse jour après jour”⁵².

¿De qué depende que esta resolución pueda hacerse? Marcel responde que si esta “resolución” debe sobrevenir no podrá ser más que en un contexto que no es el de las cosas de la tierra y que, en este contexto, no tenemos seguridades ni lógicas ni técnicas que ordenen el obrar humano. Esta “resolución” *depende de la GRACIA*, como don gratuito. ¿Qué es un don? No debemos considerarlo como una “transferencia” en que se hace pasar algo de uno a otro. Se presenta como algo diferente: un don cualquiera es, en cierto modo, un don de sí. Y presenta siempre un cierto carácter incondicional, es decir, no se da con vistas a un fin. Como dice Bergson, está más allá de la finalidad. Dar no es seducir. El alma o la esencia del don es la generosidad, que es una virtud por la cual el don es posible⁵³.

Que la “resolución” dependa de la *gracia* como don no es verificable: es función del acto libre realizado en la fe: “la fe aparece como el acto mediante el cual un pensamiento que se niega a sí mismo como sujeto fijo y existente, se reconstruye a sí mismo como sujeto (querido y creado) gracias a la participación en Dios (que parece definirse como el medio misterioso de esa recreación)”⁵⁴. Y la libertad que se realiza en el acto de fe, sigue diciendo

52. Ibidem, p. 285.

53. Cfr. G. MARCEL, *Misterio del ser*, p. 260.

54. G. MARCEL, *Diario metafísico*, pp. 49 y 53.

Marcel, es una libertad actual, una libertad para sí, ya no es una libertad virtual del cogito que se suprime en su objeto. El único enlace que puede pensarse entre Dios y el mundo no se establece más que en la fe y mediante ella, es decir, que estriba en la mediación perpetua del creyente.

3.— 4. *Anhelo creador. Teoría de la Iluminación.* Pero aceptado el hecho de que la “resolución” depende de la gracia, en un acto de fe que se negaría si se convirtiera en certeza, cabe preguntar si en el hombre encontramos “indicadores” de esta posibilidad. Marcel habla del *anhelo creador*. Y lo define como “la trémula anticipación de una plenitud, de un pleroma, en cuyo seno la vida, dejando de improvisarse como inagotable y decepcionante variación sobre algunos temas dados, se recoge, se concentra, se reúne en torno de la persona absoluta, la única que puede imprimirle el sello indeleble de la unidad”, unidad trascendente que está en función de la libertad que la quiere⁵⁵. El “anhelo creador” presenta siempre el aspecto de un *compromiso* y de una *decisión*. Pero ese compromiso y esa decisión no se cumplen pura y simplemente en el recinto de mí mismo, sino que ahí está implicado *un trascendente*, por indistinta que sea mi conciencia de él. Este anhelo no toma cuerpo sino a partir de una cierta captación del artista de una realidad que es dada menos a su visión que a una especie de *tacto interior*. Pero en realidad se me hace presente, se me está dando como independiente de mi voluntad y a la vez como tributario del acto por el cual le hago pasar a la existencia. Es decir, el anhelo creador es en nosotros capacidad de merecer, desde una inalterable confianza en la vida y una profunda “humildad”. En el orden religioso el anhelo creador estaría representado por la “plegaria”.

Sin embargo, ha de quedar absolutamente claro que la “participación”, ya sea real o evocada por la simpatía, proviene menos

55. G. MARCEL, *Homo Viator*, pp. 126-134.

de la libertad propiamente dicha que de la gracia; es decir, de “cierto don que me ha sido otorgado”⁵⁶.

Pero en este largo proceso que la “resolución” comporta, la gracia se nos adelanta también en una especie de *iluminaciones* o *esclarecimientos*, que son adelantos de participación y suponen, sin duda, una restauración de la libertad. Los momentos de “esclarecimiento” son momentos de libertad, de anticipación de la verdadera libertad conseguida en la participación. Como en Heidegger, Parménides, Sócrates o S. Agustín, la Teoría de la Iluminación supone, en Marcel, el último eslabón del método. Como ejemplo de “esclarecimiento” o iluminación es significativo el referido a la conversión de Marcel. Él mismo nos narra cómo, a raíz de la publicación de una nota sobre *Souffrance et Bonheur du Chrétien*, François Mauriac le escribió invitándole a salir de la especie de expectativa en la cual se hallaba entonces confinado:

“Il serait faux de dire que cet appel me bouleversa. Je me rappelle au contraire que lorsque je lus cette lettre et pendant les minutes qui suivirent, je ressentis comme une paix qui eût été à la fois Vie et Lumière. Jamais je n’ai eu davantage le sentiment d’être libre et d’avoir à décider de moi-même et pour moi-même en pleine conscience. Il me sembla que Mauriac jouait ici simplement le rôle d’un médiateur entre moi-même et une puissance invisible qui certes ne m’était pas étrangère, mais au contraire, dirais-je, reprenant le mot de saint Augustin, plus intérieure que moi-même”⁵⁷.

En el “esclarecimiento” se le hace patente la presencia de un poder invisible más interior que sí mismo; el toque de gracia produce paz y vida, produce la libertad, una libertad que no descansa ya sobre el hacer, sino sobre el contemplar, que contribuye a hacerme lo que soy, lo que de verdad fui siempre; el esclarecimiento

56. G. MARCEL, *Misterio del ser*, p. 252.

57. G. MARCEL, *En Chemin, vers quel Événement?*, p. 137.

le empuja a reconocer el valor eminente de la fe; le muestra abiertamente que estaba instalado en una situación injustificable; y, finalmente, produce siempre un compromiso, que no anula la libertad:

“Mais dans l’éclairage nouveau que la lettre reçue venait de réaliser, non point en moi, ni autour de moi, mais comme par-delà cette distinction même du dehors et du dedans, je découvrais soudain qu’il me fallait mettre mes actes en conformité avec mes pensées, bref que je devais m’engager. Ce mot je *devais* ne désignait rien qui ressemblât à une contrainte ou même peut-être à une obligation au sens strict de ce mot”⁵⁸.

Marcel verá su conversión como una “respuesta del cielo” a la oración que su madre había interpuesto, sin saber que unos días más tarde dejaría esta tierra. La noticia, transmitida por su tía, Jules Marcel, de que su madre, algunos días antes de morir, había ido a visitar a un sacerdote de s. Agustín y tal vez había sido bautizada, valida la decisión de Marcel.

El acontecimiento de 1929 supuso una especie de “maduración”. Le hace comprender que existe una dimensión en el seno de la cual “le cloissonnement” desaparece: es la dimensión de la libertad. La iluminación tal vez no dure. El hombre puede volver a caer en “le monde cassé”, del que la gracia nos ha salvado. Pero lo importante es que hemos visto “claro” al menos un momento.

Buscando Marcel la fuente del “esclarecimiento”, da la respuesta en su obra teatral *Le monde cassé*, sobre todo en las dos escenas finales. Permite discernir lo que pasa en el hombre en un nivel al cual la reflexión filosófica no puede acceder. Christiane es abandonada por Laurent para hacerse benedictino. La hermana de Laurent, Geneviève, trae a Christiane unas notas que el monje ha dejado al morir:

58. Ibidem, p. 138.

“Il ressort des notes intimes qu’on a trouvées dans la cellule du disparu, qui celui-ci, dans des conditions mystérieuses, a pris conscience de l’amour don’t il avait été autrefois l’objet, de la part de Christiane, et s’est rendu compte de la blesure inguérissable que lui a causée son entrée dans les ordes, et s’est, des lors, senti investi vis-à-vis d’elle d’une responsabilité qu’il ne lui était pas permis de décliner. C’est pour Christiane comme si elle entrait dans un monde inconnu où le cloisonnement qui était jusqu’alors à ses yeux comme l’accablante loi de nos existences, soudain s’efface pour faire place à une lumière qui d’abord lui semble insoutenable. Mais c’est comme si ensuite ses yeux s’y acclimataient et comme si un souffle venu de l’au-delà, l’effleurait miséricordieusement”⁵⁹.

El “esclarecimiento” restablece las relaciones de amor y ayuda a disipar las incertidumbres respecto del más allá. Marcel sintió desde la infancia la exigencia de inmortalidad y percibió muy pronto que el nexo en que esta exigencia tiene su raíz es el *amor*. Y no siente, en modo alguno, el dejarlo todo al morir, cuanto separarse de aquellos seres a los cuales está unido de un modo tan fuerte. Y el amor no puede ser defraudado:

“Il me semble que le recours ne pourra consister que dans le sentiment d’être littéralement attendu [esperado]”⁶⁰.

Y de nuevo la luz a través de los que me esperan en el amor. Dice Marcel que los que ya no son de este mundo, pero que pueblan mi corazón, se presentan a mí, cada vez más distintamente, si no como intercesores, al menos como mediadores, de suerte que los *reencuentros*, a los que aspira con todo su ser, *no pueden tomar su sentido más que en la luz de Cristo*:

59. Ibidem, p. 154.

60. Ibidem, p. 287.

“La lumière du Christ: j’éprouve un étrange émoi à articuler ces mots, car ils ont pour moi quelque chose d’insolite, mais ils signifient que, pour mon esprit, le Christ est bien moins un objet sur lequel je pourrais concentrer mon attention qu’un *Éclairant*, qui peut d’ailleurs devenir visage, ou plus exactement regard. Mais justement, on ne regarde pas, à proprement parler, un regard, on en est pénétré, et peut-être d’autant, plus qu’on se sent soi-même regardé”⁶¹.

Éste es el coronamiento del Espritualismo de Marcel. Aquí la libertad queda, como la naturaleza, restaurada. La esperanza, que sostiene toda itinerancia, que nos revela la perennidad viviente que ciertamente nos envuelve ahora, pero que es captada al final del viaje, queda también colmada: el “yo espero” se orienta siempre a la salvación desde una experiencia de exilio y cautiverio. El pesimismo es trascendido por los seres que se abren a una participación libremente consentida. La puerta, que en Bergson quedaba entreabierta, abierta de par en par, deja pasar en Marcel a raudales la luz. La actitud y disposición del hombre es de atenta espera a la luz, porque Dios no calla, somos nosotros los que, en la algarabía, no escuchamos. Esta atenta espera la expresa maravillosamente Marcel en las palabras finales de *Homo Viator*:

“¡Y cuando suene la hora prescrita, despierta en nosotros el ánimo alegre del caminante, que alza su atillo, cuando, tras los cristales empañados, se adivina la eclosión indistinta de la aurora!”⁶².

Jesús Ríos Vicente
Facultad de Filología
Campus A. Zapateira
Universidad de La Coruña
jrivosv@udc.es

61. Ibidem.

62. G. MARCEL, *Homo Viator*.