

LA METAFISICA DE LA ESPERANZA Y DEL DESEO EN GABRIEL MARCEL

PAUL O'CALLAGHAN

I. SOBRE LA FENOMENOLOGIA DE LA ESPERANZA Y DE LA DESESPERANZA.

1. Esperanza y deseo.

Entre los muchos aspectos y matices que encierra el esfuerzo de Gabriel Marcel (1889-1973) —un esfuerzo que duró toda una vida¹—

¹ Las principales obras de Marcel son: *Journal Métaphysique 1913-1923*, Paris 1935 (JM I ó II); *Position et Approches concrets du Mystère ontologique*, apéndice de *Le Monde Cassé*, Paris 1933 (PA); *Etre et Avoir*, Paris 1935 (EA); *Du Refus à l'Invocation*, Paris 1940 (RI); *Homo Viator*, Paris 1944 (HV); *Le mystère de l'Etre*, Paris 1951 (ME I ó II); *Les Hommes contre l'Humain*, Paris 1951; *Presence et Immortalité*, Paris 1959 (PI); *La dignité humaine*, Paris 1961 (DH); *En chemin, vers quel éveil?*, Paris 1971 (CE).

Los textos más importantes sobre la esperanza en Marcel son:

- *Esquisse d'une phénoménologie de d'une métaphysique de l'Espérance*; una conferencia larga dada a la «Scholasticat» de Fourvière en 1942 a la invitación de H. de Lubac (cf. PI 182). Emprende este estudio -dice él (PI 183)- pensando en la liberación de los prisioneros en los campos de concentración. Es su primer estudio a fondo -realmente fenomenológico en tono- sobre la esperanza, y se recoge en HV 37-86;

- *La Structure de l'Espérance* (SE), recogido en «Dieu Vivant» 19(1951) 71-80. Este brillante y breve ensayo -mejor, pensamos, que cualquier estudio para conocer el talante de Marcel y lo apasionado y incisivo de su estilo- refleja ideas que se encuentran -lo dice él mismo- "en realidad en el corazón de toda mi obra" (PI 182);

- *Le Désir et l'Espérance* (DE), una conferencia breve dada en 1963 y publicada primero en inglés como *Desire and Hope*, en LAWRENCE, N., y O'CONNOR, D., (eds), *Readings in Existential Phenomenology*, New York 1967, 277-285.

El tema de la esperanza se encuentra con regularidad también en su diario personal publicado en *Etre et Avoir*, en *Mystère de l'Etre II*, cap. 9, así como en su ensayo sobre la inmortalidad titulado *Presence et Immortalité* en PI 181-93.

para desarrollar una filosofía —o mejor dicho, una metafísica— de la esperanza, merece destacarse la distinción, sobre la que insiste una y otra vez, que debe observarse entre *la esperanza* y *el deseo*. Volveremos sobre ella en otro momento con más detalle. Por ahora, baste decir que rechaza decididamente la identificación implícita entre los dos que Baruch Spinoza había hecho.

No obstante, para comenzar nuestro análisis, es preciso señalar otra distinción fundamental: la existente entre el «être» y el «avoir», entre el ser y el tener². Es ésta una distinción que —como todas las que surgen en la obra de Marcel— brota de la experiencia común de los hombres. El «avoir» hace referencia a los objetos exteriores a mí mismo, a las cosas que poseo y que me son de utilidad, pero de las cuales no puedo estrictamente decir «yo soy». Hay que notar que vivir en el mundo del «avoir» hace referencia no solamente a las cosas materiales fuera de mí, sino también a mis ideas³, mi cuerpo, y otras personas (cf. MM 243-7). Provoca una especie de tensión inestable

Entre los principales estudios sobre la esperanza en Marcel, pueden entresacarse los siguientes (denominados con las siglas TM, LE, MM respectivamente): TROISFOINTAINES, R., *De l'Existence à l'Être*, 2 tomos, Louvain /Paris 1968 (1ª ed., 1953) (TM). Es una obra que simplemente recoge y reúne textos de Marcel. Aunque se trata de un trabajo antiguo, sigue siendo la obra más completa sobre toda su filosofía. Sobre la esperanza: TM II, 173-204; LAIN-ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, Madrid 1962 (1ª ed., 1957), p.299-313 (LE); MOELLER, C., *Literatura del siglo XX y el cristianismo*, t.IV: *La Esperanza en Dios Padre*, Madrid 1960 (1ª ed. francesa, 1949), p.177-339 (MM). También pueden señalarse: GONZALEZ V., J., *La metafísica de la esperanza como vía de acceso a Dios: dimensiones de la filosofía de Gabriel Marcel*, en «Franciscanum» 6(1964) 236-96, que es una elaboración de los estudios de Lain y Troisfontaines; y también BERTMAN, M.A., *Gabriel Marcel: on hope*, en «Philosophy Today» 14(1970) 101-105; ROGEL, H., *La esperanza según Gabriel Marcel*, en «Logos» 3 (1975) 9-24; SONNEMANS, H., *Bekentnis zur Hoffnung: Ein Beitrag zur Philosophie Gabriel Marcells*, en «FreibZeitPhilTheol» 17(1970) 161-185.

Existen también varios ensayos bibliográficos sobre Marcel: de LAPOITE, F.H., en «The Modern Schoolman» 49(1971) 23-49; BLAZQUEZ, F., en «Crisis» 22(1975) 31-76; F. RIVA, en su obra *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*, Milano 1985, 191-203.

² Cfr. EA 223-255; y para el caso en cuestión, HV 78-9.

³ En EA 210 habla del "conocimiento como *mode d'avoir*". "Cuanto más trate a mis propias ideas, o incluso mis convicciones como algo que me pertenece... más tenderán estas ideas y estas opiniones, por su misma inercia... a ejercer sobre mí un ascendiente tiránico. Aquí esta el principio del fanatismo en todas sus formas" (EA 242; cf. MM 234 ss).

entre el deseo y el temor. Lo que ocurre es lo siguiente: *yo deseo* aquello que no poseo, hasta poseerlo, claro está; entonces no lo deseo estrictamente. Pero, una vez poseído *temo* perderlo de nuevo (cfr. HV 78; PI 184-5). Esta última observación es clave para Marcel. Al contrario, la persona que se mueve en el mundo del «être», con sacrificio y desprendimiento de sí, hará que el objeto poseído se incorpore a su ser; en este sentido el «ser» y el «tener» no son compartimentos estancos. Este último proceso se realiza a base de la «creación» y del amor, como veremos más adelante. Es justo señalar que esta distinción de dos «mundos» en los que pueden vivir los hombres hace que Marcel no ande lejos de la distinción heideggeriana entre la vida auténtica y la inauténtica.

Observamos que la pura posesión otorga al hombre una extensión de su libertad y poder, sin que esta libertad y este poder necesariamente traigan consigo un hondo sentimiento de responsabilidad que uno sólo tendría a la fuerza para cosas que son de su propio ser o vida. La manera febril en que el hombre siempre se ha esforzado por proteger y defender sus propiedades y posesiones no es más realmente que una manifestación de su temor a perder aquello que antaño fue objeto de sus deseos. La fragilidad de un mundo que no supera el nivel del «avoir» muestra que el hombre —haga lo que haga— no es capaz de encontrarse contento y realizado dentro de un cascarón de su propia hechura, encerrado en su soledad y en una pretendida auto-suficiencia. Es en este contexto desde donde arranca la reflexión marceliana sobre la esperanza.

2. La posibilidad de desesperarse.

Marcel habla gráficamente de la facilidad con que estalla en pedazos esta dialéctica mediocre del temor y del deseo por la "ansiedad rodadora" (HV 78) a la que da lugar. Precisamente por las rendijas y brechas que el hombre no haya logrado encubrir en su armazón aislante —lo que denomina "las fisuras del alma" (HV 79)— es capaz de percibir la pobreza y nulidad de su propio ser. En la obra teatral *l'Émissaire*, leemos: "Llega un momento en que se abre una brecha por la que se abisma el horror"⁴. Solamente aquí puede empezar a hablarse de la esperanza, propiamente dicha, pues la esperanza es "la respiración del alma" (HV 79). Antes de darse cuenta de esta pobreza y miseria, la situación en que se encuentra el hombre es denominada por Marcel como «inespoir», siguiendo el término «unhope» del poeta

⁴ En *Teatro*, Buenos Aires 1953, p.200.

Thomas Hardy (cf. EA 106). Es una especie de angustia indefinida, semejante a aquella —así lo afirma el propio Marcel— de que hablan Heidegger y quizás Kierkegaard (cf. EA 106)⁵. Cuando este «inespoir» se vuelve hacia algo particular, y el hombre se da cuenta de ello, el resultado es la desesperanza. Es decir, antes o después, la desesperanza surge cuando se asoma ante la conciencia humana la finitud banal e inevitable de una vida vivida según el «avoir», especialmente cuando el hombre se encuentra como arrojado por las prestaciones y la mentalidad de la técnica. "La desesperanza consiste en reconocer la ineficacia última de las técnicas" (PA 282).

Marcel otorga considerable importancia a la desesperanza, no sólo por su actualidad entre filósofos, pensadores y dramaturgos de su tiempo y país, acosados por la guerra (Sartre y Camus especialmente), o por sus experiencias personales y el contacto que tuvo con aquellos que vivían en un estado de angustia y desesperanza a causa de las contenciones bélicas, sino también porque la vio como *una etapa previa y esencial* para la adquisición de la virtud de la esperanza, que es, precisamente, "la lucha activa contra la desesperanza" (SE 73; cf. EA 150). "En la base de la esperanza existe la conciencia de una situación que nos invita a desesperar" (EA 108). En esta manera dramática y hasta trágica de enfocar esta cuestión, se ve la mano de Nietzsche. Es sabido que éste, en su obra *Así habló Zaratustra*, afirmó que hacía falta descender hasta lo más ínfimo del valle para poder alcanzar la cima del monte más alto. Así que "la desesperanza puede ser lo que era para Nietzsche... el trampolín para la afirmación más alta" (PA 280).

En una breve y luminosa conferencia sobre la esperanza dada en 1951, *La Structure de l'Espérance*, nuestro autor comienza precisamente con unas reflexiones sobre la desesperanza. Señalamos ahora —y volveremos sobre ello más adelante— que esta «reflexión» —que Marcel denomina «segunda», para distinguirla de la reflexión «primera», objetivizante— no pertenece exactamente al campo de los puros conceptos, sino al de las experiencias personales y «misteriosas», donde realmente no caben las comprobaciones deducidas o empíricamente comprobables. Dice Marcel que "es a partir de una reflexión sobre la desesperanza —y quizá solamente a partir de élla— de la que podemos levantarnos hacia una concepción positiva de la esperanza" (SE 73). La desesperanza es un fondo que el hombre, inmerso en el mundo del «avoir», debe tocar para poder alcanzar la esperanza. "Las condiciones de posibilidad de la esperanza coinciden rigurosamente con aquellas de la desesperanza" (EA 135).

⁵ Sobre la «inespoir», cf. GONZALEZ, *a.c.*, p.241-2.

3. Descripción de la desesperanza (cf. HV 47-9; PI 181-2).

Para Marcel, desesperarse es enraizarse en una situación irremediable y petrificante, un *impasse*, "una especie de congelación dispersante y disgregante" (SE 74). Es "un rendirse ante un cierto *fatum* presentado por el juicio" (HV 47; cf. DE 281). No es lo mismo que el temor, puesto que éste se deriva de la posibilidad que uno percibe de perder lo que posee, mientras que la desesperanza es un darse cuenta de la propia nulidad, precisamente *a pesar de* tales posesiones. Describe la desesperanza como un "se défaire en présence de..." (SE 73 y HV 48; cf. PI 183):

- «se défaire», deshacerse, puesto que en este estado, se pierde "la cohesión o consistencia interior" (SE 74); uno se identifica con la propia soledad, se desconecta vitalmente del mundo alrededor. Es probable, dice, que "la desesperanza y la soledad son en el fondo rígidamente idénticos" (HV 74);

- «en présence de...», con puntos suspensivos —no quiere omitirlos (SE 73 y 74)— porque no está siempre claro qué clase de «presencia amenazadora» provoca esta situación, aunque desde luego la muerte, esa muerte que está «sur moi» (DE 281), debe incluirse como una de ellas (cf. SE 73). "La desesperanza se presenta como un encanto, o más exactamente como un hechizo, una acción maléfica... que da contra la misma sustancia de mi vida" (HV 54), "contra aquella llama de la vida" (HV 56).

La desesperanza es, en suma, una especie de aislamiento y muerte lenta pero cierta, experimentados inevitablemente por aquellos que viven según el mero deseo, el cálculo, la seguridad mundana, el «avoir» (cf. MM, 216). Desesperar es defeccionar (HV 62); es dejarse "fascinar por el idea de mi propia destrucción" (HV 48) —con la posibilidad de "dejar de ser hombre" (SE 74)— hasta tal punto que "solamente la muerte pondrá fin a mi mal" (HV 53).

4. Sacudiendo el yugo de la desesperanza.

Hasta el momento, podríamos decir, la descripción marceliana de la situación humana no ha sobrepasado aquellas de Camus o Sartre. Para este último, por ejemplo, el hombre, «pasión inútil», no puede sino sentirse «de *trop*». Para ellos, la desesperanza es la situación *auténtica* del hombre. Es conocido el comentario de Camus en el comienzo de su *Mito de Sísifo*: "no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio". Y no deja de ser sorprendente que Marcel diga casi lo mismo: "la posibilidad del suicidio es, quizá, el

núcleo central de todo el pensamiento metafísico" (PA 276), y es precisamente en el suicidio donde la desesperanza puede desembocar (cf. SE 74; DE 281-2). Pero la diferencia es que Marcel *sí que afirma la posibilidad* de superar la desesperanza. Si la desesperanza toca el fondo metafísico del hombre, es porque la esperanza también lo alcanza. Así que —y aquí vemos como Marcel acompaña a Sartre y Camus paso a paso, para dejarles atrás después— "un mundo en que faltase la muerte, sería un mundo en que la esperanza sólo existiría en estado larvado" (EA 135). A Marcel no se le escapa el peso ontológico de la muerte.

El círculo vicioso, inestable y destructor del «avoir» —donde el deseo y el temor se pugnan dialécticamente—, cuando se separa del «être», empuja al hombre hacia una búsqueda de estabilidad y permanencia, hacia una realidad independiente de sí que pueda colmar su radical pobreza y nulidad. De modo sugerente, Marcel habla de la "metafísica como la exorcización de la desesperanza" (EA 126).

5. La «Gracia».

Pero, ¿qué motivo tiene el hombre para pensar que pueda superarse semejante situación? ¿De dónde vendrá el liberador que pueda arrancarlo de las garras de la desesperanza? Lógicamente, aunque se muevan en el mismo plano y tengan mucho que ver la una con la otra, la desesperanza no lleva a la esperanza directamente y de por sí; sería un sinsentido. Según Marcel, está claro que, para que sea posible esperar de verdad —para que pueda hablarse de la esperanza— el hombre tiene que fiarse de la «gracia», es decir de lo gratuitamente dado. "En la raíz de la esperanza, *hay algo que nos es literalmente ofrecido*" (HV 80). Ella surge como respuesta "a iniciativas cuyo centro se halla fuera de nuestro alcance, allí donde los valores son gracias" (HV 80-1). O, lo que es lo mismo, "la esperanza no es posible excepto donde hay lugar *para el milagro*" (EA 109).

Este punto es extraordinariamente importante en el plantamiento de Marcel. El posibilitarse de la esperanza por medio de la «gracia» es "uno de los centros vitales de nuestro estudio... La esperanza, así parece con toda evidencia, no apunta hacia aquello que está en mí, aquello que pertenece al dominio de mi vida interior, sino más bien hacia aquello que *se presenta como independiente de mis posibles acciones*" (HV 53). Para que sea posible vivir de esperanza —vivir una vida esperanzada— el hombre debe ser capaz de recibir algo de otro que sea capaz de dar u ofrecerse. Si esto no es posible, entonces es injustificada la esperanza.

Teniendo esto presente, se entiende mejor la razón por la cual la esperanza debe pasar —según Marcel— «a través de» la desesperanza, como una etapa previa y necesaria. El hombre no se da cuenta de la realidad de la esperanza (que implica necesariamente un *don* ofrecido *gratuitamente*) hasta que la conciencia no haya calado en la radical pobreza y nulidad humanas. En esto, la doctrina de Marcel no dista mucho de la de Pascal para quien la conversión cristiana es simultánea con el descubrimiento de la existencia de Dios (*Pensées*, 20). Pero, desde luego, se aparta definitivamente de Camus y Sartre. Para éste, el hombre es el arquitecto y constructor exclusivo de su propio mundo y *pour-soi* —o vida consciente— y es, por lo tanto, completamente impermeable respecto a cualquier don que le viniera desde fuera⁶. La filosofía de Sartre parece ser el último y desesperado estremecimiento del encapsulamiento de la *res cogitans* cartesiana.

También hay que añadir que en este punto Marcel se separa de la fenomenología de Husserl, cuya *epoché* le habría dificultado encajar la fenomenología singular e incluso azarosa de las experiencias religiosas y místicas. Ocurre otro tanto con el análisis del misticismo y de los fenómenos religiosos de Bergson, para quien la salvación se encuentra en «la pura libertad» (cf. EA 116); además, como muestra su *Les Deux Sources*, tampoco cabe el don y llamada trascendente, gratuita y singular (cf. HV 215).

Precisamente en el contexto de esa gratuidad que hace posible la esperanza, pueden descubrirse una serie de cuestiones que ayuden a entender lo que Marcel *no entiende* por esperanza.

II. LO QUE LA ESPERANZA NO ES.

1. Esperanza y vitalidad.

La esperanza no debe confundirse con la vitalidad. Marcel otorga no poca importancia a este punto, recalcando su oposición a quienes dicen que la esperanza no es más que el resultado de la auto-sugerencia, la ilusión, el rechazo orgánico para aceptar una situación mala (cf. HV 45s; MM 313; especialmente TM II,184-9). Desde luego, reacciones vitales de esta índole pueden existir, y probablemente contribuyen para aliviar —o quizá solamente aplazar— un estado más o

⁶ Cfr. HCH 54; MM 207; y el ensayo de Marcel sobre la libertad en Sartre titulado *L'Existence et la liberté humaine* en la obra colectiva *Les grands appels de l'homme contemporain*, Paris 1947, p.111-170, especialmente pp.155-157.

menos profundo de desesperanza. Sin embargo, Marcel afirma que la esperanza se mueve en un orden distinto, el de la gratuidad, del don, de la intersubjetividad. Existe un "optimismo natural que es reflejo sobre todo del funcionamiento perfecto del organismo, pero que puede corresponder igualmente al deseo totalmente egoísta de manejarse por la vida de manera autónoma" (HV 56). Pero, al contrario, puede desarrollarse la esperanza hasta con la ruina casi total del organismo humano (cf. HV 46). Lo cual indica —si bien esto nos llevaría demasiado lejos de nuestro actual propósito— la estrecha relación entre la esperanza y la inmortalidad del hombre (cf. HV 59). La esperanza es indudablemente una forma de vitalidad, pero no lo es en un plano puramente biológico. "Habrá que decir con certeza que la idea de una física de la esperanza es absurda y según todas las apariencias contradictoria..." (HV 46). Repetidas veces insiste Marcel en la necesidad de eliminar toda «técnica de esperanza».

2. Esperanza y optimismo (cf. HV 43-5).

Hemos notado anteriormente como Marcel gasta sus mejores esfuerzos para distinguir entre la esperanza y el deseo. Pero también rechaza toda posible confusión entre la esperanza y *el optimismo*. Un «yo espero» es netamente distinto de un «todo saldrá bien», o de un «siempre se ha visto a la larga...» (cf. HV 43-4). El optimista se mantiene a una distancia suficiente de una determinada situación para que "se atenúen los contrastes y se funden en una armonía general" (HV 43). Nunca se deja involucrar personalmente en ella. El punto común de toda manifestación del optimismo es lo que Marcel llama el «moi je» (HV 42, 44, 49). Es decir, el optimista se basa sobre los propios recursos; está convencido personalmente de ser "un espectador dotado de una visión particularmente incisiva de las cosas" (HV 44). Tiene gran experiencia de la vida (cf. HV 66-7), es experto en la extrapolación (HV 43); es un discursante de primera (HV 44).

Realmente, el mundo del optimista no sobrepasa el del «avoir» en su dinamismo y en el futuro previsto. Con la esperanza, al contrario, hay un cierto "salto al vacío de lo invisible" (EA 116). Puesto que entre el «avoir» y la desesperanza hay muchos puntos de contacto, como vimos antes, se entiende por qué dice que "hay realmente una íntima correlación dialéctica entre un optimismo del progreso técnico y una filosofía de la desesperanza..." (PA 283; cf. HV 44). El optimismo es siempre superficial y de miras cortas; la historia lo ha probado suficientemente (MM 298; ME II, 161). Por ello dirá Marcel que la metafísica monádica de Leibniz "es profundo excepto en cuanto es opti-

mista" (HV 43).

3. Cuestiones terminológicas.

Para clarificar la cuestión terminológica y resumir lo que hemos visto, hay que notar que la esperanza debe acoplarse exclusivamente con su opuesto, la desesperanza. La esperanza no es ni la vitalidad, ni el deseo, ni el optimismo, de la misma forma que la desesperanza no es ni la languidez, —aunque Marcel no emplea este término expresamente— ni el temor, ni el pesimismo. La vitalidad y languidez pertenecen al mundo de lo biológico; el deseo y el temor a aquel del «avoir» espontáneo; el optimismo y el pesimismo parecen ser las extensiones conscientes del deseo y del tener⁷. Y así como la desesperanza es más profunda —en cuanto que revela más la nulidad del hombre— que la languidez, el temor o el pesimismo, también la esperanza va más allá que la vitalidad, los deseos y el optimismo del hombre. Precisamente por eso ofrece más posibilidades de saber lo que *el hombre es*. Y así se entienden las palabras enigmáticas de Marcel: "la esperanza es, quizá, la misma estofa con la que está hecha nuestra alma" (EA 117; DE 283).

III. EL MUNDO DE LA ESPERANZA.

1. «Problema» y «misterio»; primera y segunda reflexión.

Está claro que la esperanza implica una necesidad de alejarse del mundo del «avoir» y acercarse al del «être». Este proceso nos lleva a mencionar otra distinción importante para Marcel entre «problema» y «misterio». El «problema» trata de aquellos aspectos de la realidad que el hombre puede objetivizar, delimitar, controlar y poseer. El positivista —para quien todo ha de comprobarse empíricamente— no admite que haya más realidad que ésta. Pero Marcel, sí que lo afirma. El «misterio» mira al resto de la realidad, específicamente a aquel «mundo» en el cual me encuentro involucrado y comprometido de forma inextricable (cf. EA 169); el «misterio» es "un problema que rebasa sus propios datos, que los invade, que se excede, por lo mismo, ya como tal problema" (PA 267). "El misterio es la metapro-

⁷ Sobre la cuestión de la conciencia con respecto al deseo, etc. cf. DE 279-80.

blemática" (EA 162). Cuando hace referencia al «misterio», Marcel no está hablando de la verdad revelada por Dios, del secreto (cf. EA 210-11) o simplemente de lo desconocido⁸, sino que se está refiriendo a aquellas realidades en las cuales nuestra subjetividad se encuentra comprometida. "Los misterios no son verdades que nos sobrepasan", escribía un día Marcel en su diario (EA 205), "sino verdades que nos contienen y abrazan". Aquí, el hombre se encuentra en el mundo del «être» y más allá del del «avoir». Como ejemplo de estas relaciones «misteriosas», podría señalarse el amor entre dos personas —en el que el afán freudiano de objetivizar o «problematizar» todo es, no solamente degradante, sino también destructivo y reductor—; y la unión entre alma y cuerpo: éste no es mero «instrumento» que el hombre *posee*, y del cual puede disponer como algo de su propiedad, sino que *es el hombre*⁹.

Cuando Marcel habla de la «primera reflexión», está haciendo referencia al estudio que emprendemos para averiguar lo objetivo y «problemático» en la realidad que nos cerca. Pero puesto que hay más mundo que aquello que «está fuera» de mí, es decir, a distancia objetiva, precisamente por eso, hace falta que haya una «segunda reflexión» para llegar a comprender —si es que ésta puede ser la palabra correcta— lo «misterioso». Esta segunda reflexión es algo más vivencial que conceptual, y por ello más difícil de captar y descubrir. La manera más fructífera que tiene Marcel para hacerlo se encuentra en sus obras teatrales y no tanto en sus pocas obras sistemáticas, que en cualquier caso son muy poco sistemáticas. Marcel estaba en total acuerdo con el título del breve y excelente libro que sobre su pensamiento escribió Pietro Prini titulado «La ciencia de lo inverificable» (cf. PI 187). No es que Marcel diga que la unión entre cuerpo y alma, como el amor entre dos personas, sea totalmente impermeable a la «primera reflexión»; sencillamente afirma que la «segunda reflexión» —aquella que se mueve al nivel del «être» y no a nivel del «problema», del «avoir»— es absolutamente imprescindible para llegar al fondo de la cuestión. Si no se hace, los fenómenos estudiados quedan malparados y a mitad de camino.

Se le puede acusar a Marcel de no haber justificado la realidad de este mundo del misterio; el replicaría con razón que una justificación «objetiva» —que no puede sino moverse en la línea de la «primera reflexión»— sería precisamente la negación más fulminante de la

⁸ Cfr. COPLESTON, F., *Contemporary Philosophy*, London 1956, p.167; GONZALEZ, J., *a.c., in finem*.

⁹ Es el tema de la encarnación: «Yo soy mi cuerpo»; o, en lenguaje clásico, el hombre sólo existe como y en cuanto que es *compuesto* de alma y cuerpo.

existencia de este mundo. Sería una reducción positivista del misterio al problema, y con ello del «être» al «avoir»; es decir supondría la eliminación de toda metafísica. La filosofía de Marcel se esfuerza en ser una fenomenología omniabarcante que no puede dejar de reflexionar sobre la experiencia. Y lo importante es que para Marcel la experiencia tiene peso ontológico y metafísico, noción ésta que, según él, era ajena a todo esencialismo e idealismo desde Ockham —"del nominalismo puro, se pasa al idealismo puro" (EA 38)— al despreocuparse, en una apasionada búsqueda de las eternas esencias, de toda averiguación sobre el movimiento, sobre lo aparentemente caduco, lo espontáneo, lo cambiante¹⁰. También, pensamos, Sto Tomás se dio cuenta de lo mismo al considerar el ser como acto; es decir, que las acciones transparentaban el ser de las cosas: *agere sequitur esse*¹¹. Crípticamente, dice Marcel que "la palabra «misterio» debe recibir la etiqueta: «Por favor no tocar»" (EA 162).

2. La esperanza y la intersubjetividad.

Lógicamente, la cuestión de la esperanza en cuanto tal "se presenta como misterio y no como problema" (HV 45). "El verdadero problema es saber cómo el pensamiento-reflejo pueda dilatarse de manera, que no digamos que *comprenda* la esperanza, sino que la reconozca y justifique. Sólo la segunda reflexión es capaz de ello, es decir, de una reflexión recuperadora, que se aplica a encontrar de lo nuevo aquello que se ha perdido por un análisis disgregador, aquello que se quedaría perdido si no se acabase este análisis" (SE 77). Quien "trata la esperanza como *un fenómeno exterior* preguntándose cuáles son las condiciones en que puede producirse este fenómeno... éste lo que hace es suprimir la esperanza" (HV 81). Se entiende entonces por qué no es posible para Marcel *estudiar* la esperanza y después ponerse a esperar; ésta debe *experimentarse* para que se conozca y se entienda¹². "No dudo en afirmar que en el sentido más profundo, la

¹⁰ "L'erreur impardonnable d'un certain rationalisme a précisément consisté à sacrifier sans contrepartie l'humain comme tel à certaines Idées dont il n'est point question, certes, de contester la valeur régulatrice, mais qui perdent tout sens si on prétend les constituer en un monde existant en soi, et au regard desquelles cet «humain en tant que tel» ne serait que scorie ou déchet. Cette remarque générale me paraît propre à éclairer le débat qui s'institue entre ceux qui veulent sauver l'espérance de ceux qui prétendent au contraire la reléguer parmi les mirages" HV 69.

¹¹ Sobre su actitud hacia la metafísica tomista, cf. EA 40.

¹² Cfr. HV 37; RI 22-4, 87, 108, 110, 193.

esperanza es tan misteriosa como la vida misma, y que ya no es posible ni en un caso ni en el otro pensar por conceptos" (SE 74).

Y es así, porque el concepto de esperanza para Marcel incluye necesariamente la recepción de algo *como don* de otra persona, lo que es totalmente diferente de una adquisición posesiva que brota y termina dentro del propio ser. "¿No es acaso el «yo espero en tí» realmente la forma más auténtica de la esperanza?" (HV 52). Una muestra clara del carácter intersubjetivo de la esperanza es el amor sacrificado por los niños y ancianos, precisamente por su «inutilidad» (cf. HCH 148). Marcel se explaya sobre "la naturaleza intersubjetiva de la esperanza". "La esperanza es una vida", dice, "que... va más allá que una vida replegada sobre sí misma. El superarse se traduce en el trato con el prójimo" (SE 79). Por el contrario, la esperanza se ahoga totalmente en "un mundo atomizado que se reduce a una iuxtaposición de egóismos" (SE 77).

Un ejemplo gráfico de lo dicho se encuentra en una obra de teatro de Marcel llamada *L'Émissaire*. Antonio Sorgue, un católico, es criticado y rechazado por sus compañeros como hipócrita por no haber participado en la «resistencia» durante la guerra. Solamente su prometida Silvia le permanece fiel. Al final, desesperado de sí mismo, Antonio se dirige a Silvia, diciendo: "... yo solo no puedo... Es necesario que alguien me haga la caridad". Cuando élla le pregunta: "¿Qué caridad?", dice: "De no desesperar de mí". A lo cual replica Silvia: "Tu estás mucho más cerca de mí desde hace diez minutos... precisamente porque has dudado de tí mismo. Es singular. Como si esa especie de *vacío que se ha hecho en tí fuera una llamada* a la que me ofrezcas la posibilidad de responder"¹³.

En *La Structure de l'Espérance*, leemos: "... ahí donde surge la amistad, el tiempo comienza a agitarse de nuevo, y a la vez, de manera indefinida, la esperanza se despierta al igual que una melodía brota *en el fondo de la memoria*... Pero este punto es aquí capital. Porque nos hace reconocer que la esperanza se sitúa por encima de una conciencia centrada en sí misma, una conciencia que por otra parte se queda como tributaria al deseo y al temor" (SE 76; cf. MM, 222-3). Reflexionando sobre las experiencias de los prisioneros en campos de concentración durante la II Guerra Mundial, decía Marcel que aquéllos "en que habitó la esperanza, se quedaron abiertos los unos a los otros...; la esperanza *creaba o implicaba* una especie de comunión, y esta palabra debe tomarse en su sentido más fuerte" (DE 282). Así pues, podría servir de definición aproximativa de la espe-

¹³ Acto III, Esc. IV; en *Teatro*, Buenos Aires 1950, p.210. "L'espérance a pour mission de répondre comme à un appel de détresse" HV 80.

ranza en Marcel las siguientes palabras: "una voluntad que se aplica a aquello que *no depende de sí mismo*" (PA 285).

A pesar de que la esperanza pueda moverse sólo dentro de la «segunda reflexión» sobre el «misterio», Marcel también señala —sin duda esporádicamente— ciertos indicios que pertenecen más al mundo del «problema», y que apuntan a la solidez y realismo de la vida «mística» o «en comunión», especialmente en relación a aquellos que están físicamente alejados. Habla por ejemplo de una cierta «sensación de cercanía» con ellos (HV 39-40), y da, además, no poca importancia a la comunicación telepática entre las personas (cf. PI 190).

De todas formas la esperanza tiene una serie de características que se prestan fácilmente a una cierta descripción «objetivizante». A través de ellas, se vislumbra, como ahora veremos, la riqueza y el profundo realismo de la metafísica marceliana.

IV. CARACTERISTICAS DE LA VIDA ESPERANZADA.

1. La humildad.

Para poder esperar, es imprescindible la humildad, virtud o actitud que Marcel ha sabido —como los griegos— enfocar filosóficamente, alejándola de un significado estrechamente ascético (cf. PA 284). Señala por ejemplo que la «soberbia» según Spinoza se confunde sencillamente con la vanagloria. "El orgullo", decía éste, "es una opinión demasiado buena que nuestro amor propio nos proporciona de nosotros mismos" (*III Ethic.*, def.28). Lo que caracteriza el orgullo más bien es que "no encuentra sus fuerzas sino en el mismo sujeto... Se hace así como un principio de destrucción... de uno mismo;... así que no es incompatible con el odio-hacia-sí, y lleva fácilmente al suicidio" (PA 284).

Por la humildad, al contrario, "yo tomo contacto de nuevo con mis bases ontológicas" (PA 286). Por ello la humildad "es algo correlativo a la esperanza" (SE 80). Quizá Marcel tenía presente la actitud que Nietzsche tenía con respecto a la humildad, cuando escribió las siguientes palabras. "La esperanza se hace a base de la humildad, y se puede decir, yo creo, que en la misma medida en que un cierto razonamiento desviado de nuestros días haya querido apartarnos del espíritu de la humildad, al punto ha debido preparar el camino para la des-esperanza" (SE 75). Lo cual vuelve a confirmar que la esperanza sólo puede moverse en el campo de la intersubjetividad: "la única ex-

perencia auténtica (de la esperanza) es aquella que no depende de nosotros, aquello en que nuestro resorte es la humildad, no el orgullo" (PA 283). Así que "hay algo de humilde, de tímido, de *casto* en la esperanza auténtica" (HV 45, el subrayado es de Marcel). "La esperanza es algo propio de seres desarmados, es el arma de los desarmados, o más exactamente es lo contrario de un arma y en ello reside misteriosamente su eficacia" (EA 110).

Consecuencia de ello es la manera en que la esperanza se relaciona estrechamente con la plegaria: "la esperanza se mueve donde también se mueve la plegaria" (EA 108; cf. ME II, 85-107, TM II, 195-7). "La esperanza no es solamente una protesta dictada por el amor..."; es una apelación a algo sobrenatural y trascendente (EA 115). La temática de fondo de su obra *De la Refus a l'Invocation* hace amplio eco de ella.

2. La vida como cautividad.

Esta humildad, el rehusamiento de verse como auto-suficiente — fundamentado muchas veces, como vimos antes, en una experiencia en la que por lo menos se asoma la desesperanza—, se manifiesta de otras formas, especialmente por la conciencia del «estado de cautividad», o de «peregrino» en que nos encontramos. Este «escatologismo» —si puede llamarse así— es una nota constante de la obra marceliana (cf. HCH 169-71; DE 285; MM 293). Se refleja especialmente como tema de fondo en su libro quizá más conocido, *Homo Viator*; en él se recoge el ensayo más detallado que dedica exclusivamente a la fenomenología de la esperanza. El hombre —dice Marcel— se encuentra en estado de cautividad "en razón de las esclavitudes de todo tipo que ha de soportar —lo que sucederá por el hecho de tener cuerpo— y más profundamente aún, en razón de la noche que envuelve su comienzo y su fin" (HV 74). Le vemos aquí no muy lejano del *Dasein* de Heidegger. "Es la esperanza, y sólo ella, la que nos permite, dentro de nuestra precaria condición, liberarnos de esta situación rasa en que nos encontramos enzarzados" (DE 283). Sin embargo Marcel apuntará apresurado que no se trata de una cautividad en sentido platónico o espiritualista (cf. HV 40 y 44), que se parece más a un *exilio* de la verdadera patria que a una cautividad.

Para expresar esta idea de «cautividad», Marcel toma como ejemplos especialmente a los prisioneros en los campos de concentración, y también a los enfermos, a los artistas faltos de inspiración, y en general a cualquiera que aspira a la perfección, pero que es consciente de

sus límites¹⁴. "Por una paradoja que sólo sorprendería al pensamiento superficial, *cuanto menos sea comprobada la vida como una cautividad, tanto menos será susceptible el alma de ver brillar esta luminaria velada*, misteriosa que —afirmámoslo sin análisis— se encuentra en el fondo mismo de la esperanza" (HV 41; el subrayado es de Marcel).

3. La paciencia «creadora» (cf. MM 304-10).

Por ser cautividad, la vida es vista por Marcel como una *prueba* (cf. HV 38) que hay que superar con *paciencia*. Lo cual no quiere decir que la esperanza sea —valga la expresión— una actitud melancólica solicitada para sobrellevar pasivamente una situación desesperada. La esperanza es una virtud activa —Marcel insiste en llamarla «virtud» (HV 80; DE 279)—, "una lucha activa contra la desesperanza" (SE 73). "Ahí mismo donde interviene la tentación de desesperar, la esperanza no es otra cosa que el acto por el cual se supera activa y victoriosamente esta tentación" (HV 47). De nuevo se arremete contra Nietzsche: "Hoy es manifiesto un colosal error del que Nietzsche es el culpable... me refiero al error que consiste en creer que los cristianos odian la vida, cuando, salvo excepción herética —me refiero al jansenismo— la verdad es exactamente lo contrario... " (HCH 139-40). "La esperanza es como una especie de prueba, a la que no sólo guarda relación, sino que constituye como una verdadera respuesta del ser" (HV 38).

Y la virtud característica de esta lucha es la *paciencia*, esa virtud en la que la prueba se vuelve "como parte integrante de nosotros mismos" (HV 50; cf. MM 308). Quizá por ello "hay una secreta afinidad entre la esperanza y la calma" (HV 50). Es una paciencia que Marcel denomina «creadora», puesto que no tiene nada que ver con la esterilidad del indiferentismo o la pasividad estoica que él rechaza (cf. HV 49). "La esperanza es no-aceptación, pero positiva, y por tanto diferente de la rebeldía" (ib.). La pasividad estoica es, quizás, la expresión más refinada del «moi-je» del optimista distanciado. Y sobre este punto es aún más notable el contraste entre Marcel y Sartre (cf. MM 304-5). Incisivamente resume una conversación recogida en su diario personal (publicado en *Etre y Avoir*), diciendo que "*la esperanza es al deseo lo que la paciencia es a la pasividad*" (EA 135).

Esta paciencia se ejerce primariamente, como es lógico, con respecto a los demás: "la paciencia se opone radicalmente al acto por el

¹⁴ Cf. especialmente HV 38-41, DE 281-3; MM 291; TM II 173-5 sobre sus experiencias de la guerra.

cual yo desespero del otro" (HV 51). Lo muestra Marcel con unos ejemplos prácticos. Para con enfermos: "es *biológicamente* necesario mantener la esperanza al afrontar la enfermedad" (SE 75). Y un miembro de un tribunal diría al alumno nervioso: "Tómalo con calma" (HV 50). Otro tanto ocurre con una persona que no llega a tiempo para una cita, por lo que la paciencia vuelve a ser como una especie de «espera activa» que se halla «en tensión» o «en anticipación» a la conversación o al encuentro inminente. "La espera activa es esencialmente finalizada" (DE 280). Así que "entre la *espera activa* y la *esperanza* existe, si no una identidad, ciertamente la más estrecha proximidad" (DE 281).

La paciencia para con los demás —lejos de la indiferencia— quiere decir: "No trastorne Ud. su ritmo personal, la cadencia propia de su reflexión o de su memoria sin las cuales se perderá los medios... (La paciencia) consiste sobre seguro en no correr, en no maltratar al otro, o más exactamente en no intentar sustituir por la violencia su propio ritmo en favor del ritmo de otro... Es hacer confianza en un cierto proceso de crecimiento o de maduración" (HV 50-1). Es un *laissez faire*, pero va "más allá de la indiferencia, puesto que implica un delicado respeto a la duración o a la cadencia vital del otro; tiende a ejercer sobre éste una acción transformante análoga a aquélla que hace la caridad" (HV 51). Sin embargo, la paciencia es susceptible de decaimiento: "puede fácilmente degradarse; puede llegar a ser pura flaqueza, pura complicidad, precisamente en la medida en que traiciona el principio de la caridad que debería animarla" (HV 52).

4. Rechazo del fatalismo; el fondo metafísico de la esperanza.

La esperanza como virtud activa se expresa igualmente por una negativa de aceptar la *fatum*. Con el texto siguiente deben de tenerse en cuenta dos cosas: la insistencia de Marcel sobre la distinción antes aludida entre «misterio» y «problema», y la tendencia subjetivista-idealista que reduce el ser al pensamiento, haciendo de aquél un mero producto de la mente. "La esperanza", dice, "implica un «refuse du fatalisme», y en esto, es la negación de una negación: aunque la situación me parezca insoluble, sin salida, no me reconozco con el derecho de convalidar de alguna manera esta apariencia, y decir que, puesto que la situación me parece tal, *lo es en efecto*... Por ejemplo, una declaración de que la guerra sea inevitable es una forma sutil pero indudable de aumentar las posibilidades de guerra... Desde ese momento, el rechazo del fatalismo se hace algo activo y positivo..." (SE

75). Haciendo clara alusión a la obra de teatro *Les jeux sont faits* de Sartre, dice Marcel: "desde el punto de vista del hombre, es preciso declarar con toda la fuerza posible que *la suerte no está echada*, que el fatalismo es un pecado y fuente de pecado" (HCH 195; MM 300). Otro tanto puede decirse del determinismo psicológico y fisiológico (cf. SE 75), y del catastrofismo (cf. HCH 153-4).

Lo que para ello debe evitarse —y aquí se ve la seriedad de la metafísica marceliana— es "el espíritu de abstracción, cuyas consecuencias malélicas he denunciado anteriormente, un espíritu que no puede sino desconocer la esperanza y devaluarla asimilándola al deseco" (SE 75). Este «espíritu de abstracción» que está en la base de muchos «-ismos» característicos de estos últimos siglos (SE 79, donde menciona explícitamente el hegelianismo) se encuentra en la raíz de las mayores atrocidades que el mundo haya podido ver alguna vez (cf. HCH 170, MM 194-5). Es la mentalidad del «tout-naturel» (HV 41) en la que todo cuanto existe se encuentra comprendido ahora delante de nosotros: es la reducción del «misterio» al «problema», es la eliminación del ser. Para Marcel, al contrario, el mundo real es mucho más rico, polifacético e inabarcable de lo que nosotros sospechamos: "el ser", dice, "está inmediatamente presente a nosotros, pero nosotros no estamos inmediatamente presentes a él" (TM I, 15).

5. La confianza en la realidad; la necesidad de arriesgarse.

Por lo que acabamos de ver, la filosofía de Marcel se caracteriza por una confianza en la realidad claramente opuesta a la «duda sistemática» de Descartes (cf. HV 42). La esperanza es un "dar crédito al universo" (EA 107); o "a la realidad" (EA 108). Por el contrario, el desesperado declara "que no hay nada en la realidad que me permita darle un crédito" (PA 278). Con frase gráfica dice Marcel que la esperanza "es capaz de morder sobre lo real" (SE 79). La confianza hacia la realidad incluye también, como es obvio, la imprescindible intersubjetividad de la vida esperanzada.

Esta confianza se traduce en una "necesidad de aceptar los riesgos" (HV 69). La actitud contraria es la "de aquel que, en nombre de la razón, toma posición contra la esperanza; lo cual puede compararse perfectamente con la actitud del hombre que quiere evitar todo riesgo... Lo que de verdad quiere evitar es toda decepción" (HV 70; cfr. HV 69-71). La petulancia, como dice Marcel, de buscar una desabrida pretensión de seguridad total, "es extraña precisamente a la esperanza que nunca estipula la ejecución de un tipo de contrato...

Quizá justamente la esperanza presenta aquella originalidad... aquella dignidad soberana de no revindicar, de no arrogarse derechos" (HV 70). Marcel señala como Peter Wust hablaba precisamente del *valor metafísico del riesgo* como una condición de la vida humana (cf. PI 192).

El término más frecuentemente empleado por Marcel en este contexto es el de «disponibilidad», es decir, el de «apertura», concepto constante y favorito de su reflexión. Dice que "*las raíces metafísicas del pesimismo son las mismas que las de la indisponibilidad*" (EA 106; el subrayado es de Marcel), lo cual sucede en el caso de la persona "ocupada de sí misma" (EA 105). Por esta apertura, la esperanza es *profética*, —lo que conecta estrechamente con la vida entendida como «cautividad»—, *intrépida*, y requiere un *espíritu infantil*, lo que da "la divina ligereza de la vida esperanzada" (HV 78). Se reflejan aquí probablemente las obras poéticas que a la esperanza —considerada como una niña— dedicaba Charles Péguy (cf. DE 277-8). En el siguiente texto, tratando de la esperanza *como profética*, se ve la necesidad de romper con la seguridad centrada-en-sí del mundo del «avoir». "Hay que ver sobre todo... que la esperanza es esencialmente profética, cosa que no es así en absoluto en el caso del deseo... (Esta se sitúa) más allá de la ansiedad... Pero hay que añadir que la seguridad aquí tratada no es algo presuntuoso; más bien retiene *un carácter ingenuo y como límpido*. Es cierto que se encuentra muy estrechamente ligado a lo que se ha llamado *espíritu de infancia* (clara alusión de Marcel al espíritu de Teresa de Lisieux), y por ello se opone absolutamente a toda sabiduría desengañada o calculadora fundada sobre un conjunto de experiencias almacenadas. Es en este sentido por el que la *esperanza es intrépida*, —es la misma intrepidez— y por ello se presta inevitablemente a la burla, a los sarcasmos de todos aquellos que fundan sus previsiones invariablemente desalentadoras sobre unos precedentes cuidadosamente escogidos" (SE 77). Además, dice Marcel, un «yo espero» no tiene la misma complacencia agresiva que un «estoy seguro» o incluso un «yo dudo» (cf. HV 42).

6. Esperanza, tiempo y eternidad.

Hablando de la esperanza en su vertiente profética, explica Marcel que donde la desesperanza conecta inmediatamente con el «tiempo cerrado» —así lo llama—, la esperanza hace referencia, por el contrario, al «tiempo abierto» (cf. HV 68); aquí la dependencia de Bergson es casi explícita (cfr. ME II, 77-78). La desesperanza "consiste verdaderamente en un *establecerse en lo irremediable*, no tanto *aceptándolo*...

sino dejándose disolver por ello" (SE 76). Es "estar encerrado en el tiempo inmovilizado" (SE 76), en el "tiempo como prisión" (HV 68), el "tiempo tapado" (DE 281), o "tiempo muerto", o "el tiempo de muerte" (DE 282). Es necesario insistir en "la conjunción, raras veces percibida, entre el *tiempo cerrado* y la *ruptura de toda comunicación viva con otro...* En el tiempo cerrado sencillamente la amistad es imposible" (SE 76).

Así como se entrelaza el «tiempo cerrado» y la soledad dentro de la desesperanza, igualmente se relacionan mutuamente —según Marcel— el «tiempo abierto» y la amistad en la esperanza: "ahí donde surge la amistad, el tiempo empieza a moverse de nuevo, y a la vez, de manera indefinida, la esperanza se despierta como una melodía que brota del fondo de la memoria..." (SE 76). Antes vimos como la paciencia se caracteriza por una capacidad de aceptar activamente el paso del tiempo, en especial cuando está por medio el ritmo personal de otra persona (cf. HV 50). Marcel concede no poca importancia a frases cotidianas como «prendez son temps» (cf. HV 50; DE 280), frases a las que los filósofos suelen hacer caso omiso (cf. DE 280), pero que son, dice, "extraordinariamente significativas" (ib.).

En las siguientes palabras se comprueba de nuevo como la desesperanza tiende hacia el aislamiento mientras que la esperanza se presta a la reunión: "si el tiempo es por esencia *separación y como perpetua disyunción de sí con respecto a uno mismo*, la esperanza al contrario mira hacia la reunión, hacia el recogimiento; por ello, pero solamente por ello, la esperanza es como *una memoria del futuro*" (HV 68). Así, "la esperanza se presenta como percibida *a través* del tiempo; todo ocurre como si el tiempo, en vez de volver a encerrarse sobre la conciencia, *deja pasar algo a través de él...* Indudablemente, no se puede decir que la esperanza vea lo que *va a haber*; pero ella afirma *como si* viese; se diría que la esperanza pone su autoridad en una *visión recubierta*, y de la que le es dado la posibilidad de creer pero sin disfrutar de ella" (HV 68). Menciona que es esto precisamente lo que quiere expresar Marcel al decir que la esperanza sea profética. Por el otro lado, esta "conciencia profética, si se convierte en mera previsión, se arriesga desaparecer" (HV 78).

En otras palabras, la esperanza reúne pasado y futuro, y hace que el hombre entre, en cierta manera, en la eternidad. "La esperanza trasciende en verdad la oposición —una oposición, yo diría, corriente o pragmática— de pasado y futuro: aquello que se espera es algo, digamos, todavía del pasado. Por lo tanto, podría decirse que *el paraíso es del pasado*, pero lo es, más profundamente, de lo venidero, puesto que aquello que se ha perdido no será simplemente restaurado, sino más bien auténticamente renovado y, por así decirlo, promocionado a

una dignidad ontológica superior" (SE 78)¹⁵. Para el desesperado, "el futuro, drenado de su sustancia y de su misterio, se hace simplemente lugar de la pura repetición... y un futuro tal no es nada" (HV 76; cf. SE 74). La esperanza por lo tanto "se localiza en una dimensión de novedad perpetua, y precisamente por ello no conoce la fatiga" (DE 278). Es lógico entonces que sea íntimo "el enlace entre la esperanza y una cierta afirmación de la eternidad, es decir de un orden trascendente" (EA 110). "La esperanza se dirige hacia la eternidad; descubre la repetición y la repugnancia que se prende a ella" (DE 278). Es un "enlace supralógico de un retorno (*nostos*) y de una pura novedad (*Kainon ti*)" (HV 85-6). Es, por lo tanto, una "nostalgia de lo nuevo" (LE 311).

En el *Homo Viator* se describe esta «experiencia de eternidad» con cierta finura: "El análisis reflexivo hace surgir un *rapport* entre lo inmediato, lo anticipado y también lo recordado... una triangulación a la que cada uno de nosotros procede en cada momento de su existencia" (HV 55).

7. Conclusión: la esperanza como afirmación del ser.

Consecuencia de lo dicho —especialmente de aquello sobre la «intrepidez»— es que la esperanza no pertenezca a la agresividad ni de la *certidumbre* ni de la *duda* (HV 42), en cuanto que la una como la otra hunden sus raíces en los recursos del propio yo, del «moi obturateur» (SE 78). La esperanza, al contrario, es una *afirmación* (intrépida, infantil), o una «assurance prophetique» (PI 183), que saca sus fuerzas de la *comunidad interpersonal*. «Afirmación» es el término que emplea Marcel preferentemente para referirse al mundo del ser, del misterio, o —como en este caso— de la esperanza (cf. e.g. EA 203-4, PA 278 y 9).

Esta manera de enfocar la esperanza queda reflejado en *dos intuiciones*, repetidas veces enunciadas por Marcel, aunque nunca «explicadas»; por algo habla del «misterio» y lo distingue del «problema». Estas son: "la esperanza es, quizá, la estofa con la que está hecha nuestra alma" (EA 117; DE 283); nótese como se apunta aquí hacia el *ser* del alma. Y la *segunda* es: "esse est semper co-esse". La esperanza es, por lo tanto, una afirmación o declaración hecho por el hombre sobre el ser (ese ser que, para Marcel, es siempre «co-esse»); en ella, se declara que la finitud, la destrucción posesiva, el

¹⁵ Esto lo ejemplifica, acto seguido, refiriéndose a la doctrina cristiana sobre la resurrección.

aislamiento, el encerrarse-en-sí, no tienen la última palabra. Marcel cae en la cuenta —es un descubrimiento vivencial— de que las cosas —a pesar de las apariencias objetivas y calculables— no son mónadas aisladas, sino que existen dentro de una comunión de seres, mutuamente dependientes los unos de los otros. Así traza una línea fina entre Platón y Aristóteles, inclinándose quizá, en lo que se refiere a las realidades últimas, más hacia el lado de aquél. Habría mucho que decir y matizar del platonismo de Marcel¹⁶, "un platonismo", en palabras de Moeller, "de la comunión de espíritus" (MM 327).

Una definición sencilla de la esperanza podría ser, por lo tanto: "Yo espero en tí para nosotros" (HV 77). Al final de su ensayo en *Homo Viator*, Marcel da la definición más completa de la esperanza, por no querer darla al principio de sus reflexiones (cf. HV 37). Es la siguiente: "La esperanza es esencialmente la disponibilidad de un alma (1) que es bastante íntimamente comprometida en una *experiencia de comunión* (2) para *cumplir el acto* que supera la *oposición entre el querer y el conocer* (3) por el que *afirma la perennidad viva* cuyas prendas y primicias son ofrecidas simultáneamente por esta experiencia" (HV 86).

V. UNA VALORACION DE LA FENOMENOLOGIA MARCELIANA DE LA ESPERANZA.

Quisiéramos señalar una serie de dificultades que surgen a lo largo de las luminosas páginas que dedica Gabriel Marcel al tema que más ramificaciones tuvo en su vida y en su obra filosófica, dificultades que, por otra parte, merecieron plena atención —si no acabada respuesta— en el pensamiento del dramaturgo francés. Entresacamos las cuatro siguientes.

(1) ¿Existe o no existe este mundo del ser (como co-ser) en que estamos todos involucrados «misteriosamente» y hacia el cual nos apunta y nos lleva la esperanza? O, en otros términos, ¿no es posible comprobar, por el clarísimo fracaso de tantas «esperanzas» reales, sentidas y profundas, que el objeto de la esperanza es toda una ilusión? Las tres restantes dificultades se enlazan más o menos directamente con ésta primera.

(2) Marcel habla claramente de la esperanza en el contexto hu-

¹⁶ Cfr. BOZONIS, G., *Le platonisme de Gabriel Marcel*, en «Diotima» 6 (1978) 158-65. El mismo se autodenominaba «neo-Socrático» (cf. ME I, prol.)

mano, en especial en el del amor, en el de la muerte, y también en el de los prisioneros en campos de concentración. Sin embargo, todo el tono de su reflexión se presta a una comprensión de la esperanza como virtud teologal: se espera fundamentalmente en Dios. Si es así, en efecto, entonces ¿cómo se hace compatible la esperanza humana con la teologal? O, en otras palabras, ¿son de la misma clase la esperanza en el mundo y en el hombre, y la esperanza en Dios?

(3) Se observa que la esperanza según Marcel es resultado de un don, de lo gratuitamente dado. Si es así, ¿cómo es que la esperanza se expresa como virtud, es decir, como algo activo y esforzado? ¿No sería más honesto considerar la paciencia —acto y actitud fundamental para la vida esperanzada— en su vertiente puramente pasiva, casi como indiferencia? Porque si no, la esperanza es solamente don a medias; o así parece. O, peor todavía, «lo activo» en la esperanza podría ser el medio preciso que uno tenga para encubrir un miedo más profundo de verse desengañado si la esperanza desembocara en el fracaso.

(4) Finalmente, de entre las descripciones marcelianas sale a flote constantemente la necesidad de quitar cualquier elemento de deseo o de optimismo que pudiera salpicar y corromper la vida esperanzada, como algo sencillamente contrapuesto a ella. Pero sobre este punto Laín-Entralgo, en su estudio sobre Marcel, se preguntaba: "¿Es posible una esperanza que no lleve en su raíz el deseo, el appetitus, y que, en la línea de su objeto —aunque éste sea una salvación allende el espacio y el tiempo— quede ajena al optimismo?" (LE 575).

Veamos estas cuestiones más despacio.

1. ¿Es la esperanza una ilusión? (cf. HV 57 ss; 68 ss; SE 79).

La experiencia concreta confirma que hay esperanzas del hombre que llevan y que llegan al fracaso. El mismo Marcel señala dos posibles ejemplos: "esperar la curación o conversión de un ser querido, o esperar la liberación de un país oprimido" (EA 108). En el fondo, está de por medio la cuestión del aparente aniquilamiento que es la muerte. *"El problema esencial al que nosotros buscamos la solución consiste en preguntarse si la soledad es la última palabra, si el hombre está verdaderamente condenado a vivir y a morir a solas, y si es solamente por efecto de una ilusión vital por lo que logra disimular que aquella sea efectivamente su suerte"* (HV 74-5).

Desde luego, debe tenerse en cuenta a este respecto las ideas antes señaladas sobre el papel que juegan, dentro de mundo de la esperanza, el riesgo y la confianza en la realidad; es decir, no se debe en todo caso afanarse tras una certeza objetiva y absoluta, independiente de la subjetividad propia. Pero sobre todo, vuelve Marcel a lo que repite constantemente: "no se puede *abrir el proceso de la esperanza* sin dar comienzo a la vez al *del amor*" (HV 75). Pero el amor, ¿cuánta solidez tiene? ¿No puede ser también subjetivamente ilusorio? No, contesta Marcel, y —acto seguido— señala que entre la comprensión objetivante de la realidad que "denuncia el espejismo de la esperanza" (HV 75), y la visión pervertida y radicalmente subjetiva del amor, propia por ejemplo de un Marcel Proust, no existe sino oposición aparente (ib.). En una visión del amor tal, "el otro es menos el objeto que el pretexto" (HV 75), y la esperanza se considera como "un mero estimulante subjetivo" (HV 74). La glorificación del suicidio que caracterizaba el movimiento romántico debe ser juzgado como ejemplificación de esa misma actitud.

Marcel mantiene claramente su postura: el amor interpersonal — que tiene un valor ontológico, de comunión real— es lo que garantiza la inmortalidad y por lo tanto la esperanza (SE 79-80): "Amar es decir: «Tu no morirás»", según un *motif* repetido por Marcel a partir de su obra teatral *La mort de demain*. O, en otras palabras, "el amor, *caritas*... es el contrapeso ontológico de la muerte" (DE 284). Es decir, versan sobre lo mismo el amor al otro, y la fe en la inmortalidad (cf. HV 59). El que niega el mundo de la esperanza, niega en el acto el del ser (que es siempre co-ser), el del misterio, y no puede sino caer en el escepticismo, una actitud duramente criticada por Marcel en el ensayo *Reflexion sur la foi* (EA 306-10). Nuestro autor describe el escepticismo de este tiempo —en lo que se refiere a la esperanza— como "una ineptitud esencial para concebir que puede haber una eficacia en algo que no sea el «poder», en el sentido habitual de esta palabra" (EA 110).

Eso sí —y ésta es la lección que sale a flote de esta reflexión— la esperanza no puede ser un «esperer que», sino un «esperer en». Porque si no, se vuelve hacia el «avoir» centrado en los deseos personales y en la codicia de poseer —Marcel lo llama «idolatría» (HV 71)— y se difumina inmediatamente. El acto de esperar debe estar desprovisto de todo cálculo, previsión; debe estar desprovisto del cómo, cuándo y qué (cf. HCH 162; HV 43; 82 ss). "La esperanza, por un *nexus* que le es propio, tiende invenciblemente a *trascender los objetos particulares* a los cuales parece prenderse en un primer momento... Es posible detectar una distinción de tono que separa un «yo

espero» tomado absolutamente, y un «yo espero que»" (HV 41)¹⁷.

Es patente que Marcel tuvo conciencia aguda de la comprensión peculiar —de Feuerbach y otros— de la esperanza cristiana como un esfuerzo ilusorio, encaminado al fracaso, del hombre que convierte y proyecta sus deseos particulares hacia unas realidades eternas, comprensión que hay que evitar a toda costa. Y dice: "Cuanto más la esperanza apunte a una imagen determinada y se deje hipnotizar por ella, tanto más irrefutable será esta objeción. Cuanto, por el contrario, más trascienda la capacidad de imaginación, de modo que el esperanzado *se prohíba la tentativa de imaginar lo que espera*, tanto más fácilmente esa objeción podrá ser refutada" (HV 57). Ejemplifica esta tendencia imaginativa hablando de la *divertissement* de Pascal (HV 74; DE 284). Pero apunta asimismo que "la noción de Pascal implica la idea de la soledad radical de la criatura enfrentada con la angustia de su destino" (HV 74); en su propio caso, sin embargo, es precisamente "la apertura hacia el otro, ese librarse de sí, la que nos permite escaparnos del yugo obsesivo de la mortalidad" (DE 284).

2. El fondo teológico de toda esperanza.

Un «espérer en», que no parece tener más remedio que construirse sobre los escombros de todo «espérer que» para no volverse ilusorio, no deja de ser problemático. La esperanza «en otra persona», sea quien sea, necesariamente implica algo de «espérer que» en cuanto a dos razones. *Primero*, se espera en ciertas personas (normalmente pocas), y no en otras (la gran mayoría, y a menudo por razones un tanto triviales), y *segundo*, se espera «algo» que se puede poseer —querámoslo o no— de aquella(s) persona(s). Así, puesto que "no puede haber ningún particularismo en la esperanza" (SE 80), se nos apunta hacia el fondo teológico de toda esperanza, es decir hacia un único ser supremo, fuente —en un principio— de todo ser y comunión. Es ésta una conclusión lógica e inevitable del discurso marceliano y de su esfuerzo para esquivar la posibilidad de que la esperanza (como proyección de deseos) se haga ilusoria. "El punto de partida ontológico de la esperanza hace que la esperanza absoluta sea inseparable de la fe absoluta, y que trascienda todo condicionamiento, y por lo mismo —bien entendido— toda representación, sea la que sea" (HV 59).

Indudablemente las bases metafísicas de su doctrina sobre la espe-

¹⁷ Lo mismo puede decirse -en paralelo- con respecto al acto de creer: «yo creo» en comparación con «yo creo que» cf. HV 41.

ranza estaban bastante bien sentadas antes de su conversión al catolicismo en el año 1929 (a los 39 años de edad), como muestra las reflexiones de su *Journal Métaphysique*. La muerte de su madre, cuando él contaba con sólo cuatro años, le produjo una profunda impresión, y quedó convencido durante toda la vida de su inmortalidad. Sin embargo, su conversión claramente marcaba el comienzo de sus reflexiones sistemáticas sobre la esperanza, las cuales, profundas pero aún no muy elaboradas, se encuentran en su diario personal —recogido en *Etre et Avoir*— alrededor de esa fecha. También habrán tenido un notable influjo sobre su pensamiento los apóstoles cristianos de la esperanza como Charles du Bos y especialmente Charles Péguy, cuyo *Porche du mystère de la deuxième vertu* le impresionaba hondamente (cf. EA 115; PI 183; SE 77; DE 277).

Quizá el papel de la «gracia» en la dinámica de la esperanza —ese don gratuito que hace posible la esperanza y a la vez la abre a la reflexión— deba sobre todo tenerse en cuenta aquí. Poco antes de su bautismo habla gozosamente en su diario de una "experiencia de la gracia" (EA 17; el subrayado es de Marcel). Por eso puede decirse que la esperanza siempre remite —antes o después— a la esperanza en Dios, por ser precisamente el «Toi Absolu», fundamento de toda intersubjetividad.

La esperanza, puesto que quiere llevar a cabo la experiencia de comunión que la funda, no se separa jamás de un recurso más o menos explícito al «Unico» (cf. SE 80). "Yo espero en Ti para nosotros. En ese vínculo viviente que sólo la reflexión más insistente puede revelar en el acto de la esperanza entre este *Tu* y este *nosotros*, es que *Tu eres la garantía de esta unidad* que nos une, yo mismo conmigo mismo, el uno con el otro, los unos con los demás" (HV 77). "La marca ontológica de la esperanza... se presenta como respuesta de la criatura al ser infinito de quien tiene conciencia de ser deudor de todo lo que es..." (HV 59-60).

Y ese esperar en Dios conlleva un compromiso de fidelidad: "Desde el momento en que yo me abismo de cualquier manera delante del *Tu* absoluto, quien, en su condescendencia me ha hecho salir de la nada, parece que me abstengo de desesperar jamás, o más exactamente, que yo asigno implícitamente a la desesperanza un carácter de traición tal que no puedo abandonarlo sin proferir mi propia condenación... ¿No sería una declaración de que *Dios se habría retirado de mí?*" (HV 60). Se está refiriendo por supuesto a Dios cuando define la esperanza como un «espero en *Tí* para nosotros», como consta explícitamente en su último diario: "Algunos se maravillarán y yo también en parte me asombro de que Dios *no sea nombrado aquí*. En verdad está más bien sobrentendido" (CE 287).

De todas formas, hay ciertas maneras de hablar en Marcel que podrían fácilmente prestarse a una comprensión *panteísta* del mundo y del hombre. Describe a Dios, por ejemplo, como "la sinfonía que une los miembros fraternales y maravillados de un orquesta" (ME II, 188). Y también, en las palabras de Troisfontaines, leemos: "Pero Tu eres *mucho más* que una garantía que pudiera asegurar o confirmar desde afuera una unidad ya constituida... Así desesperar de mi mismo o desesperar de nosotros sería desesperar de Ti; inversamente, desesperar de Ti, es aniquilar en su principio toda esperanza verdaderamente ontológica" (TM II, 201; cf. HV 77).

Con esta descripción se podría comprender quizá por qué en un primer momento la esperanza parece dirigirse casi en exclusivo hacia Dios, y en otro momento, hacia los hombres, es decir, moviéndose en el ámbito de las relaciones cotidianas de personas corrientes. La ambivalencia indudablemente salta a la vista. Además si, como afirma Marcel, la esperanza puede existir fuera de la fe cristiana (cf. DE 282), ¿de dónde puede surgir una conciencia de este Dios personal que nos interpela amorosamente? Fuera de la tradición judeo-cristiana y la revelación de un Dios personal que culmina en la venida de Jesucristo, no parece que haya lugar para un Dios de esta índole. Un cierto panteísmo podría estar en el fondo de una esperanza que traspasa tranquilamente las fronteras de lo divino y lo humano, pero ésta parece ser una solución demasiado costosa.

De todas formas, Moeller (MM 323) y Troisfontaines (TM II, 289) niegan que haya panteísmo en Marcel. Él se encuentra lejos de los panteístas clásicos, Hegel (cf. SE 79), y especialmente Spinoza. Quizá el punto clave donde Marcel se aparta del panteísmo en el sentido corriente de la palabra se encuentra en el hecho de considerar la *vida como cautividad*. Es decir, él afirma que la *no-plenitud* —en tensión por ello hacia la plenitud— tanto del individuo como de la comunidad, *es algo real, y no pura apariencia*, como tendría que ser en el caso del panteísmo. La creación no está completa todavía. En todo caso, es indudable que en Marcel la esperanza, tanto humana como divina, se confunden y se entrecruzan constantemente entre sí. Quizá dentro de esta confusión se está confirmando, sin ir más lejos, que la esperanza es siempre «gracia».

a) *La resurrección.*

La promesa de la resurrección es, para Marcel, "el alma de la historia... y se confunde con la esperanza" (SE 79). "Los dos términos, esperanza y resurrección, están de tal modo ligados entre sí que cualquiera de los dos no se esclarece sino por el otro. La esperanza se inscribe a fin de cuentas en la esperanza; por otra parte, la resurrección, para nosotros en cuanto que somos seres de carne, sólo se da en la esperanza" (SE 78). Con la afirmación de la resurrección quedan reforzadas tres puntos: (1) la fundamentación teológica —y sobre todo cristiana— de la esperanza; (2) la «no-plenitud real» —así lo hemos llamado— que caracteriza el momento presente, haciendo que sea una «vida en cautividad»; y (3) finalmente, la afirmación del último destino «encarnado» del hombre. A pesar de la apariencia de un cierto desprecio hacia lo corporal y lo sensible —tema sobre el que habrá que volver después— la doctrina sobre la resurrección es un soporte para la conocida reflexión marceliana sobre el hombre como un ser esencialmente «encarnado», lo cual permite decir del hombre que, a nivel de «être» y «misterio», él es su cuerpo. Bueno es tenerlo en cuenta cuando puede darse la tendencia de considerar a Marcel en clave burdamente platónica.

Dice Marcel que "yo no veo absolutamente cómo esta metafísica de la esperanza no va a ser cristiana" (SE 78). "Fuera de una religión positiva que anuncia la resurrección de la carne, no hay lugar sino para el pesimismo más absoluto..." (TM II, 204). Y lo entiende de forma muy realista: "Me parece que la afirmación paradójica y salvadora de (este) dogma bien podría encontrar su garantía entre estos horrores (de la guerra)... Toda esa carne no solamente torturada sino sistemáticamente envilecida, reclama su derecho. Digo bien: esta carne. Solemos contentarnos en efecto con una exigencia abstracta y pálida a la que llegan ciertos moralistas al culminar su trayectoria ética; pero no debemos conformarnos con esta felicidad exsanguie —y por otra parte impensable— que un espiritualismo desencarnado promete a las almas liberadas de las trabas de lo sensible..." (TM II, 169). La misma pasión «encarnacionista» —que recuerda indudablemente a Unamuno (MM 156)— se encuentra en su último diario: "Este mundo es el mío, le soy solidario desde siempre y para siempre, rechazo con horror un «acosmismo» que me aislaría definitivamente de él..." (CE 291). Por ello, quizá, rechazó resolutamente la doctrina bultmaniana sobre la resurrección (cf. MM 285, nota 46). Apunta por lo demás que no se trata aquí de un derecho estricto —faltaría más en el terreno de la esperanza— sino de una promesa basada en la Encarnación y Resurrección de Jesucristo (TM II, 170).

Y ¿en qué consiste esta resurrección? "No es, y no puede ser aquella del yo considerado en sentido restringido, ese yo que no es más que un obstáculo y, por así decirlo, un obturador. Es, más bien, la resurrección de *todo un consenso concreto* en el que nosotros *tomamos parte desde el origen* y sin el cual cada uno de nosotros no es nada. Es algo como la *reanimación de una herencia* y de una patria, captadas justamente en aquello que tienen de más vital y concreto..." (SE 78-9).

3. La libertad humana en la esperanza.

Consta claramente, por lo visto hasta ahora, que la esperanza se hace posible de hecho por un don gratuito proveniente del amor del otro. Pero ¿cómo es compatible esto con una ascética de la esperanza —como virtud— tal como la presenta Marcel al apartarse de la mera pasividad y al insistir sobre la paciencia como algo activo y hasta «creador»? La esperanza ¿depende de mí, o no depende de mí? Marcel rechaza en varias ocasiones esta contraposición simplista, que considera estoica (EA 108; HV 64; DE 285), y dice que "es igualmente verdadero y por consiguiente igualmente falso que la esperanza depende y no depende de mí" (HV 79; 80). Vuelve a decir lo mismo realmente cuando descarta un planteamiento que versa sobre las «razones suficientes de esperar» (cf. HV 81-3).

Esta manera de responder no es un mero esquivar un asunto indudablemente "complejo e intricado" (DE 285); refleja sin más su metafísica anti-monádica (cf. HV 77-8). Es decir, esta pregunta —si depende o no depende de mí la esperanza— no se resuelve a nivel de consejos abstractos, sino a "un nivel exclusivamente concreto e intersubjetivo" (DE 285). Por eso, para la persona que se presenta desesperada ante otra, no es cuestión tanto de *esforzarse* para poder superar esa situación —"un sentimiento de esfuerzo no es compatible con la pura esperanza" (HV 47)—, sino que "el simple hecho de que se haya *planteado la pregunta ante otro* ya de por sí constituye la primera brecha en su prisión... Aquello no es una mera pregunta que se hace, sino una súplica que se dirige..." (DE 285). El tema de la libertad está aquí claramente de por medio (cf. HV 64; 79). O, lo que es lo mismo, la posibilidad de acogida del don es lo que nos hace "reconocer el *rapport* secreto que liga la esperanza y la libertad" (HV 58; cf. DH 190).

Es interesante notar que al tratar el tema de la libertad dentro de la esperanza es cuando Marcel hace mención —en el año 1963— de la elpidología de *Ernst Bloch*. Aún consciente de que éste ya por aque-

llas fechas había roto con el marxismo «ortodoxo», dice que "hasta el punto en que el marxismo se presenta como *científico*, y hace hincapié en el *determinismo*, es inevitable que infravalore la esperanza... Yo creo que la filosofía marxista no se encuentra en condiciones ni siquiera de plantear un problema que me parece tan fundamental...: el de la búsqueda de las condiciones en las que la esperanza no solamente se inserta en el mundo, sino que *en el mundo pueda encontrar respuesta adecuada*" (DE 285). En otras palabras, donde no hay gracia y libertad para acogerla —así lo entendemos— no hay esperanza posible.

Se pregunta: "¿Depende de mí *que sea yo* un ser que ama o que tenga tal o cual facultad creadora? No, desde luego, y justamente porque no depende de mí que yo sea o no sea lo que soy. Al contrario, admitimos que (sin entrar en las controversias sobre el libre albedrío...) *desde luego sí que depende de mí* que realice una determinada gestión, que emprenda un viaje, que haga una visita, un gesto, etc., *cosas que otro podría hacer* perfectamente bien en lugar mío. Hay que decir, paradójicamente, por lo tanto, que aquello que depende de mí es algo que no se me «adhiera», algo que se me queda como en el exterior, (o indiferente)" (HV 79-80). Es decir, no depende de *mí*, como si mi mismidad fuera un elemento absolutamente imprescindible e insustituible, positivamente constructora de la esperanza: esto sí que sería monadismo y la negación de la comunión creadora. No depende *de mí*, sino *de uno*, de cualquiera. O, en otras palabras, *no brota de mí*, sino que *yo le doy una acogida* que cualquiera podría darla. "No se atribuye, rectamente dicho, una eficacia causal al hecho de esperar o desesperar" (HV 62).

Habría que añadir, sin embargo, que el don no es recibido sin más "por un sujeto que *haya hecho en sí espacio para ello*... El don es una *apelación* a la que *hay que responder*; es como si se alzase dentro de nosotros una cosecha de posibilidades, entre las cuales debemos elegir —o más exactamente *actualizar*— aquéllas que mejor concuerdan con la sollicitación que nos ha sido dirigida desde dentro, lo cual no es, en el fondo, otra cosa que una *mediación entre nosotros mismos y nosotros mismos*... Se da a nuestra libertad la ocasión —el *Kairos*— de ejercerse y desplegarse de una forma que no puede hacerlo cuando se encuentra abandonada a sí misma... Por lo tanto es legítimo considerar la esperanza como virtud..." (HV 80).

Se ve claramente que Marcel rompe con firmeza con la visión sartreana de una libertad auto-creadora, y por ello encapsulada y atónita ante el peso de una responsabilidad total. "«No soy sino lo que quiero ser (pero no quiero nada)»... es una filosofía que desemboca en la desesperanza..." (EA 149-50). Y el papel de la libertad es crítico: se

comprueba que "la posibilidad de la desesperanza queda ligada a la de la libertad" (EA 138). "Es", dice Marcel, "de la esencia de la libertad que puede ejercerse traicionándose. *No hay nada fuera de nosotros que pueda cerrar la puerta a la desesperanza*" (EA 138).

VI. LA DISTINCION ENTRE DESEO Y ESPERANZA: CLAVE DE LA ELPIDOLOGIA MARCELIANA.

1. Resumen de las anteriores dificultades.

La última cuestión es la siguiente: la contraposición entre el deseo y la esperanza. Es la contraposición clave, *primero*, porque así lo dice Marcel —"definimos lo que es la esperanza principalmente al distinguirlo del deseo" (DE 278)—; y *segundo*, porque es aquí donde más fácilmente, como veremos, se entra en diálogo con otras doctrinas de la esperanza. Las tres dificultades antes señaladas —realmente ocasiones de más para una mayor profundización— apuntan hacia ella.

a) *Esperanza e ilusión*. El deseo hará referencia siempre a una cosa concreta y comprensible que puede ser poseída y tiende por ello hacia el egoísmo y la soledad concomitante. La esperanza, al contrario, según hemos visto, debe de trascender los objetos particulares para no hacerse ilusoria; es más: debe moverse en el ámbito del amor y de la comunión. Se habla por ejemplo de la ilusión de "tomar nuestros deseos como si fueran realidades" (HV 57). Lo cual deja malparada —así nos parece— toda esperanza particular y «mundana». Lo dice el propio Marcel: "esperar no es esencialmente *esperar que...* en cambio, desear es siempre *desear alguna cosa*" (ME II, 163).

b) *El fondo teológico de la esperanza*. De la misma manera, aquello hacia lo que apunta el deseo y el afán de posesión debe ser —por definición— algo controlado o controlable por mí. Mi afán y posibilidad de poseerlo es una manera de afirmar que aquello se encuentra —en un principio— totalmente a mi disposición y por ello me es inferior ontológicamente. Sin embargo, el fundamento y objeto último de toda esperanza, es el «Toi absolu». La divinidad —el Ser supremo— es lo que *hace posible toda esperanza y ser* y, por ello, no es susceptible de ninguna manipulación por parte de los hombres. Por lo tanto, el fondo teológico de la esperanza confirma la contraposición entre la esperanza y el deseo.

c) *La esperanza y la libertad*. Aquello que es gratuito y a la vez activo en la esperanza nos remite al tema de la libertad. La libertad se ejerce —según Marcel— en orden a *actualizar* aquellas posibilidades

que *mejor concuerdan con la solicitud* que nos ha sido dirigida desde dentro (cf. HV 80). Ahora bien, si no es por el deseo, o por alguna clase de *appetitus* —ya sea racional o pasional— que de alguna forma inclina la voluntad hacia un determinado objeto, ¿cómo será posible hacer esa elección? Porque si no ocurre de esta forma ¿no se va a dar la posibilidad de que la acción subsiguiente al compromiso esperanzado se vuelva irracional, ciega o incluso fanática? De nuevo se nos remite al tema del deseo y de su valor.

2. El lugar del deseo y de la esperanza en la filosofía de Marcel.

"En realidad, el deseo y la esperanza se sitúan en regiones muy distintas de la vida espiritual" (ME II, 159). "El deseo", señala Marcel, "es por definición egocéntrico y *tiende hacia la posesión*. «El otro» es considerado sólo como *en provecho mío*, en relación a los goces que es capaz de procurarme... o a los servicios que puede rendirme" (PI 183; cf. HV 84).

Las descripciones más detalladas del «deseo» se encuentran en su conferencia *Le Désir et l'Espérance*. "El deseo —esencialmente codicioso— implica una tensión entre *cierta situación actual* —quizá algo desdibujada frente a la conciencia subjetiva— y *la idea de una satisfacción imaginada y a la vez asequible*" (DE 279). Esta tensión empuja hacia la «posesión» "que implica a su vez *una asimilación por medio de la destrucción*". (Marcel toma como ejemplo de ello la codicia de un niño delante del escaparate de una panadería *ibid.*). En el deseo se juntan "una *apropiación anticipada y la conciencia de una necesidad insospechada hasta el momento, o hasta inexistente*, necesidad que *debe* (Marcel subraya esta palabra) de llenarse por esta apropiación" (DE 279). El deseo parece implicar "algo como una *conciencia de motivo en orden a obtener la satisfacción anticipada de la acción en cuestión*" (*ib.*).

El deseo queda ligado por lo tanto al disfrute inmediato y no a la salud en general (EA 109); es impaciente y "en un cierto sentido rechaza el tiempo" de manera imperiosa (DE 280); es curioso (ME II, 158-159), se presta fácilmente a un "espíritu de abstracción" (SE 75), y al «wishful thinking» (DE 278); es esencialmente codicioso (DE 279), y a menudo obsesivo, o incluso febril (*ib.*).

3. El diálogo de Marcel con elpidologías alternativas

A veces se tiene la impresión de que Marcel no es precisamente un filósofo que «divide en un primer momento para poder reunir lo dividido en otro». Más bien, se esfuerza por relacionar todo cuanto puede: la armonía está sobre el par, y en esto debe tenerse en cuenta sus fuertes inclinaciones musicales y teatrales. Y, paradójicamente en la misma línea, tiende a eliminar —o por lo menos a hablar con desdoro de— uno u otro elemento de los muchos «pares dialécticos» que surgen constante y espontáneamente del claroscuro y de la riqueza apasionada de sus escritos, pares que por otra parte no se prestan fácilmente a la armonización.

En esta última categoría se inscribe la exhortación de Marcel a desprenderse del mundo del deseo y de la codicia para poder vivir en el de la esperanza. Pero es precisamente en este punto donde Marcel parece romper filas con la comprensión clásica de la esperanza —por ejemplo la de Tomás de Aquino— según el cual la *pasión* de la esperanza (fundada a su vez en la pasión del deseo) es elemento anterior y casi imprescindible de la *virtud* de la esperanza (aunque ésta sea, según el Aquinate, solamente virtud teologal). Lo que Marcel llama el «trampolín» de la esperanza (cf. PA 280) no es, para Sto Tomás, la *desesperanza*, sino la *pasión animal de la esperanza*. Y hay que decir que esta pasión provocada —si es válida la definición aristotélica— por el *bonum futurum arduum possibile* anda muy cerca del «deseo» marceliano, descrito, como antes vimos, como la tensión entre *una situación actual de desidia y necesidad impuesta*, y la idea de *una satisfacción imaginada y a la vez asequible* (cf. DE 279).

En Marcel, los *praeambula spei*, por decirlo de alguna manera, no son el anhelo profundo de una felicidad duradera que experimentan todos los hombres —una felicidad hacia la que soplan y apuntan las pequeñas (y hasta sensibles) felicidades terrenas—, ni tampoco las manifestaciones concretas y objetivamente documentables de la promesa divina de salvación por las *opera et gesta Christi*, sino sobre todo son la desesperanza y el abismo horrorífico que se perciben al asomarse a las rendijas y «fisuras» del alma. En este punto —clave por lo demás— las posiciones de Marcel y las de la elpidología clásica se oponen netamente. ¿Es posible alguna reconciliación o aproximación entre las dos?

a) Posibles influjos.

Marcel parece compartir las ideas de aquellos que consideraron como «objeto formal *quo*» exclusivo de la esperanza la omnipotencia de Dios y no la bondad divina. Es decir, prefiere la compañía de aquellos que dicen que hay que esperar en Dios porque *es capaz* de colmarnos de inmortalidad y de perpetua comunión con él y con los demás, a pesar de nuestra radical y palpable incapacidad para ello, y no tanto porque es fuente de toda aquella bondad que ansiamos, de ese bien «quod omnes appetunt». Su modo de ver las cosas es más afín a la «theologia crucis» y al verticalismo an-histórico de Kierkegaard (de quien casi siempre habla de forma positiva¹⁸), lo que resulta comprensible cuando se tienen en cuenta las fuertes diatribas del filósofo danés en contra del idealismo naturalista y anti-individualista de su tiempo. Marcel tuvo en alta consideración la conocida obra del luterano Anders Nygren *Eros und Agapé* (cf. PI 186) quien, junto con Lutero, rechaza —en aras de una purificación del cristianismo— el esfuerzo de integración desarrollado por Agustín y Tomás de Aquino entre el «amor posesivo» (el *eros* platónico), y el «amor oblativo» (*agapé*). Las relaciones entre Nygren y Marcel merecen quizá un examen más detallado.

Es probable también que tuviera conocimiento (cf. EA 136) de los estudios de San Juan de la Cruz sobre la esperanza (cf. LE 115-131). Para San Juan la esperanza era *la virtud propia de la memoria* —como la fe lo era del intelecto, y la caridad de la voluntad—, enraizándose así en una tradición que se remontaba hasta la «ex memoria spes» de San Agustín (cf. *X Conf.*; *IX - XV De Trin.*). Y para Marcel, la esperanza —como vimos antes— es precisamente una "memoria del futuro" (HV 68); asimismo, con la amistad "la esperanza se despierta como una melodía que brota en el fondo de la memoria" (SE 76). De todas formas, para Juan de la Cruz, la ascética de la esperanza conllevara una purificación «activa» de la memoria, en orden a desterrar todo lo terreno y sensible. "Para que la esperanza sea entera de Dios", decía el místico español, "nada ha de haber en la memoria que no sea Dios" (*Subida al Monte Carmelo III, 2, 1*).

¹⁸ Cfr. su estudio *Kierkegaard et ma pensée*, en *Kierkegaard vivant*, Paris 1966, p.64-80.

b) *El rechazo de Spinoza.*

Dejando aparte las sugerencias anteriores y la posible influencia que hayan podido ejercer sobre Marcel dichas corrientes, es indudable que la razón más significativa para apartar decisivamente el deseo de la esperanza estriba en su vehemente rechazo de la filosofía —anti-religiosa y quizá por ello panteísta— de Baruch Spinoza. Para Marcel, el filósofo flamenco inició una "confusión ruinosa" (SE 76) entre el deseo y la esperanza —a este hecho hace referencia Marcel en varias ocasiones y en los mismos términos (PA 278; ME II, 159; SE 76; DE 279)—, una confusión que fue sembrada "aun entre los grandes" (PI 183), y que se encuentra "en todos los sistemas de pensamiento que de él dependen" (SE 76). "Existe evidentemente una filosofía que pretende exorcizar a la vez la esperanza y la desesperanza: la de Spinoza" (EA126).

Spinoza considera que la esperanza "no es más que una *alegría inconstante* que surge a raíz de alguna imagen de algo futuro o pasado sobre cuyo éxito dudamos" (*III Ethic.*, 2,18; en DE 279). «La esperanza» es, por lo tanto, algo que parece surgir pasiva o espontáneamente a partir, o bien de lo imaginado que no existe todavía, o bien de lo recordado que ya no existe. Produce además una alegría pobre, impermanente e intra-anímica; apunta por ello a lo cambiante y efímero, es decir, *a todo menos* el ser y la divinidad. Se ve que lo que Spinoza llama «esperanza» se encuentra mucho más cercano a la *pasión del deseo* —y no tanto, digamos de paso, a la *pasión de la esperanza*, que siempre incluye una «estimación de posibilidad»— que a la *virtud de la esperanza*. "La mera idea de la esperanza como virtud parece extraña a la filosofía de Spinoza" (DE 279). Es lógico por lo tanto que Spinoza contraponga la esperanza no tanto a la desesperanza, sino al temor y predique felizmente que la vida hay que vivirla con actitud estoica, es decir *nec metu nec spe*. Para el movimiento estoico —rechazado a menudo por Marcel (p.ej. PA 285) junto con la doctrina de Spinoza (p.ej. HV 73)— tampoco existía la esperanza (cf. LE 32-33). "El temor", repite varias veces Marcel, "en contra de lo que apunta Spinoza, es correlativo no a la esperanza sino al deseo" (PA 278).

Es comprensible que la filosofía de Spinoza haya causado que esta confusión se difundiese. El es panteísta; para él no hay creación, y por lo tanto no habrá nueva creación; todo lo que hay existe y ha existido siempre. En términos marcelianos, no hay prueba de fidelidad ni «cautividad» apuntadas hacia un premio, sospechado quizá, pero estrictamente futuro. Por eso parece singularmente apropiado que a Spinoza se le haya excomulgado de la comunidad judía, de un

pueblo que siempre ha tenido una aguda conciencia de encontrarse en marcha hacia la patria definitiva. Recordemos unas palabras citadas antes: "Por una paradoja que sólo sorprendería al pensamiento superficial, cuanto menos sea comprobada la vida como cautividad, tanto menos será susceptible el alma de ver brillar esta luminaria velada, misteriosa que... se encuentra en el fondo mismo de la esperanza" (HV 41).

Una conocida y lapidaria frase de Spinoza reza así: "Los escolásticos comenzaron con las cosas, Descartes con el pensamiento, yo comienzo con Dios mismo". Dios, identificado con el mundo, es el primer dato; el hombre no se encuentra necesitado de nada que le venga «de fuera». Encuentra a mano lo que necesita para realizarse como persona y comunidad; no le falta nada que no tenga con anterioridad: *no hay gracia*. Por lo tanto, al rechazar el deseo en este sentido, Marcel fundamentalmente se está apartando de la auto-suficiencia humana, lo que es diametralmente opuesto a la esperanza.

En alguna ocasión, Bergson dijo que todo filósofo tiene dos filosofías: la suya propia y la de Spinoza. Quizá el esfuerzo de Marcel — y en particular su obstinado rechazo de Spinoza — refleja, sin más, su claridad de miras al ver la urgencia de expurgar los elementos «spinozistas» que han infectado — y en efecto destrozado en su misma raíz — la moderna reflexión filosófica sobre el tema que nos ocupa, elementos, digámoslo sinceramente, que han podido servirse de los logros humanizantes de la epistemología clásica.

3. Algunas claves para comprender el repudio del deseo: el creacionismo de Marcel.

Dejando aparte, por el momento, las otras influencias vitales y filosóficas que han podido influir en el pensamiento de Marcel, así como su estilo dramático e intuitivo de describir las cosas y situaciones, hay que preguntarse si es realmente legítima su rechazo de la categoría del deseo, o si corresponde a algún punto débil —incompleto más que equivocado— de su construcción filosófica, o bien si apunta, como piensan algunos, a un *impasse* o dilema —insoluble, opaco e inevitable— que antes o después surge en toda profunda reflexión filosófica, cuando se topa con el «misterio». El punto es importante, porque si no se resuelve, no está claro que las esperanzas humanas — o por lo menos la vertiente humana de la esperanza — no vayan a quedar malparadas y desde luego difíciles de encajar en una esperanza que no puede ser sino teológica. Sin duda a Marcel le preocupaba esto cuando se preguntaba si "esta esperanza invencible debe de edificarse

sobre la ruina de toda esperanza humana y particularizada" (HV 60). Y el dilema es también urgente, pues se da cuenta de que "la metafísica de la esperanza es la única que no se hace, de alguna forma, cómplice de los males atroces que tienen lugar alrededor de nosotros" (SE 78).

Con vistas a solucionar el dilema, señalamos una posible pista que el mismo Marcel emprende. Un desarrollo más completo de este punto nos llevaría demasiado lejos por ahora. Es lo siguiente. Para que la esperanza no sea inerte, y caiga en un quietismo moral de la resignación pasiva ante todo fuerte acontecimiento humano, debe poder hablarse de «creación»; recordemos por ejemplo como Marcel hablaba de la «paciencia creadora». "Ahí donde hay creación, no hay, y no puede haber degradación" (PA 285-6). En esto se está haciendo referencia sobre todo a la creación en sentido humano¹⁹. "Al esperar, no es que cree en sentido preciso de la palabra, sino que apelo a la existencia de una cierta creatividad en el mundo" (HV 66; cf. HV 73-4). Por supuesto Marcel habla también de la creación divina —a modo de ejemplo dice que Dios "me ha creado de la nada" (HV 60)— pero no queda del todo claro —y ésta nos parece la cuestión clave y difícil— hasta qué punto la creación divina alcanza *todo* lo material y puramente físico. Cuando describe lo que en inglés se llama el «wishful thinking» como "un modo de pensar esencialmente impuro *por ser contaminado por el deseo*" (DE 278), habría que preguntarse hasta donde debe de llegar esta confianza en lo creado, teniendo en cuenta precisamente de que quería a toda costa dar «crédito a la realidad» (EA 108).

No debemos olvidar en esta conexión un par de factores significantes. *En primer lugar*, a veces se detecta en los escritos de Marcel un tono ligeramente maniqueo, quizá debido a la educación puritana de su madrastra. De ella escribe Troisfontaines: "Imposible a su juicio confiar en la naturaleza, que, aunque no sea mala en el fondo, es, al menos radicalmente indiferente al conflicto entre el bien y el mal" (TM I, 20). Un posible *segundo* factor es el siguiente. Si un culto a la naturaleza —propio del naturalismo romántico de un Wordsworth o de un Robspierre— parecía alejar a los hombres de su «conciencia peregrina» y de su Dios, el esfuerzo de «reinstaurar» lo divino —y de una comunión en vías de hacerse basada en Él— no puede dejar de conllevar una cierta sospecha hacia esa misma naturaleza. Ella, qué duda

¹⁹ Es un tema al que Marcel presta bastante atención, como se ve en TM II, Índice, p.472. Cf. también su *Note sur l'attestation créatrice dans mon oeuvre*, in *Le témoignage*, Actas del coloquio organizado por el «Centre international d'Etudes humanistes» y por el «Institut d'Etudes philosophiques de Rome», Paris 1972.

cabe, en tiempos anteriores se veía como una especie de «pre-encarnación» de esa misma divinidad, induciendo al corazón humano a que se elevase al buen Creador en jubilosos actos de alabanza. Marcel, junto con otros como Kierkegaard, se encontraban en la vanguardia de los que se esforzaban con ahínco en desterrar este naturalismo religioso. Con ello, quizá, desterraban inconscientemente lo bueno y divino que se enraiza y se canaliza dentro de lo sensible y que acompaña a los deseos humanos.

Volviendo al tema de la «creación», notamos que es una aportación singular del cristianismo la doctrina de la creación del universo «de la nada»; el contraste del primitivo cristianismo con la filosofía griega rápidamente encontró aquí su punto álgido, como queda reflejado en un sinnúmero de controversias a lo largo de los siglos, algunas de ellas que llegan a nuestros días. Pero, gracias a esta doctrina, la investigación científica junto con tantas disciplinas humanas se han vuelto potencialmente dignificadoras del hombre²⁰, al ponerle en contacto con aquello que es plenamente hechura divina. Y aquí se palpa un claro contraste con la doctrina marceliana: él no perdona a los promotores de la «vilificación del hombre» de la que la técnica moderna se ha hecho responsable: su condena de ésta es contundente.

El hecho de que todo lo que exista sea bueno y fiable *en cuanto es* proviene, como es sabido, de que el mundo entero ha sido hecho por puro *agapé* divino: Dios, al crear, no busca ningún —digamos— «décimo» que no sea «suyo» ya de antemano; es decir, Dios no exige ninguna renta que pudiera dar lugar en el hombre a una llaga incurable de «perpetua sospecha hacia lo divino». Pero es igualmente cierto que Marcel mira con malos ojos —como indigno y vilificador del hombre— al *eros* (o «amor posesivo» como lo llama él), y —en vez de ello— le exige al hombre un heroico ejercicio de *agapé* (o al menos *philia*). Y al hacerlo, rebaja *ipso facto* —por una lógica interna pero ineludible— el carácter absolutamente singular y fundante de la obra creadora de Dios, y del puro *agapé* que la caracteriza, a un nivel no muy diferente de la «creación humana». De ahí que parece que también el hombre pueda establecer un *co-esse*²¹. Es como si *toda «creación»*, ya sea humana o divina, tenga que obrar «sobre algo».

Lo que acabamos de decir —si es cierto— nos podría ayudar a comprender *dos elementos* de la filosofía marceliana: (1) la clara falta de confianza que Marcel muestra hacia el deseo, las posesiones, las

²⁰ Cfr. el contraste entre la actitud de Sócrates hacia las «eternas esencias» y el disgusto y vergüenza que le causó el haberse entregado a la investigación científica: *Phaedo*, 97-100.

²¹ Nos parece que Karl Barth se encuentra en el mismo dilema de fondo con el tema de la *analogia entis*.

esperanzas pequeñas, temporales y terrenas, es decir, hacia aquello que atañe a lo material; y (2) por qué Marcel da poco crédito a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios²², que se derivan —al parecer— del dinamismo, orden, belleza y armonía objetivos de la creación extra-humana. Tienen validez, dice Marcel, pero sólo para aquellas personas que ya se han establecido o fundamentado en Dios (EA 141). Por su parte, Marcel «llega» a la divinidad por una ruta diversa: por un encuentro con el «Toi absolu», ese «Tú» que está en la base de toda comunión de personas. Sin embargo es éste un camino difícilmente aceptable —en principio— para quien acepte que la revelación judeo-cristiana —en la que Dios se acerca gratuitamente al hombre y le busca— no sea accesible a la pura razón humana. En esta forma de llegar a Dios, coincide precisamente con Pascal, para quien el descubrimiento de la indigencia propia y la existencia de Dios se funden (cf. *Pensées*, 20). Además, un concepto como «la pura razón humana» no tiene cabida en el sistema marceliano. Las dos maneras de enfocar la afirmación racional —o por lo menos razonable— de la existencia de Dios quedan explicitadas en las siguientes palabras de Troisfontaines: "incompatible con la *objetividad*, la Trascendencia es perfectamente posible como Encarnación" (TM II, 294).

Su desconfianza hacia estas «pruebas» bien puede encontrar una explicación razonable tanto en la *noción esencialmente comunicativa del ser* tan característica de Marcel —cosa que obstaculiza una posible «objetivización» fría de Dios—, como en la cuestión de la causalidad (aristotélica por lo demás), que no cabe fácilmente en el espíritu anti-deductivo de Marcel²³. Pero, con todo, no es fácil eliminar una cierta sospecha de que en el fondo, el deseo —y todo lo que se relaciona con él— surge de lo impuro y lo «indivinizable», de algo que no es de Dios, de algo *real*, pero que nunca podrá incorporarse en la «sinfonía divina» (cf. ME II, 188).

²²Cf. EA 175-9, y especialmente RI 226-36. Son interesantes sus comentarios sobre la cuestión (EA 38-40) después de haber leído el libro de GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu, son existence et sa nature*. Cfr. los estudios sobre este tema —un tanto candente— de TROISFONTAINES (TM II, 207-222), GONZALEZ, a.c., p.270-288, y especialmente SWEENEY, L., *Gabriel Marcel's Position on God*, in «New Scholasticism» 44 (1970) 101-124.

²³ Véase la defensa de la causalidad tomista por LE BLOND, J.M. en «Recherches de Philosophie», vol.3-4, Paris 1955, p.15-26, y la respuesta de Marcel, p.27-33.