

El hombre itinerante:

un camino hacia la intersubjetividad en
la propuesta antropológica de Gabriel Marcel

Juan Bausá Puigserver, Universidad de Navarra

Directora: Julia Urabayen Pérez



Universidad
de Navarra

Lo absolutamente nuevo es el Otro
Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*

Índice

Introducción.....	8
Capítulo 1: Inquietud.....	16
Capítulo 2: Esperanza.....	26
Capítulo 3: Intersubjetividad	36
Conclusiones	46
Bibliografía.....	50

A mi familia

Introducción.

El espíritu sólo se constituye a condición de encarnarse

Gabriel Marcel, *El misterio del ser* (p. 158)

Gabriel Honoré Marcel (1889-1973) nació en el seno de una familia acomodada de ascendencia judía. Por la influencia de su padre, Henry Marcel (1854-1926), embajador y secretario de Estado, Gabriel Marcel se educó en un ambiente culto y fue familiarizándose con las grandes obras de la literatura europea, especialmente con las obras dramáticas de Ibsen. El prematuro fallecimiento de su madre, antes de cumplir él los 4 años, le acompañaría durante el resto de su vida, abriendo uno de los interrogantes principales de su pensamiento: la relación entre el amor y la muerte¹.

A pesar de que su abuela y su tía (que posteriormente se convertiría en su madrastra), trataron de inculcarle un exigente sentido de la moral protestante, Marcel no descubriría la experiencia religiosa hasta su conversión al catolicismo, que tuvo lugar en 1929, según aparece relatada en sus diarios². Este acontecimiento significó un momento clave en la vida de Marcel, fundamental para comprender la trayectoria biográfica e intelectual de este autor, puesto que a partir de entonces comprenderá con claridad su labor filosófica a la luz de la teología cristiana. Esta labor, para Marcel, consiste en dirigir el espíritu en una disposición de búsqueda constante, abriéndose camino hacia el *misterio del ser*. Así, al final de *Homo viator*, propone la metáfora del

¹ A este respecto, puede resultar interesante: MAYO ÁLVAREZ, V., *El conflicto entre el amor y la muerte: estudio de la muerte a través de la obra dramática de Gabriel Marcel*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1978.

² “Densidad espiritual increíble estos días. Mi vida se ilumina hasta en las profundidades del pasado, y no solamente mi vida. [...] Cada permiso que nos otorgamos es quizá una limitación suplementaria que nos imponemos sin sospecharlo: una cadena. Esto es la justificación metafísica del ascetismo: jamás había comprendido tal cosa”, MARCEL, G., *Ser y Tener*, Caparrós, Madrid, 1996, pp. 30-31.

filósofo como el “caminante que cierra su mochila mientras que tras el cristal empañado se produce la eclosión confusa de la aurora”³.

Marcel plasmó esta manera de entender la filosofía en el carácter asistemático de su itinerario filosófico, que discurre en forma de fragmentos, reflexiones, diarios y conferencias⁴. No pretende elaborar un *sistema* en el sentido moderno del término, sino profundizar en las cuestiones existenciales que comprometen al hombre de manera concreta. Esta preocupación por lo más cercano y, a la vez, más misterioso que atañe al hombre en cuanto ser corporal y espiritual, además del rechazo explícito que mostró hacia filosofías idealistas o neokantianas, es la razón de que su pensamiento se conozca como *filosofía concreta*, es decir, un pensamiento ligado a los problemas existenciales de carácter personal: “El yo empírico *en general* es una ficción. Lo que existe y lo que cuenta es tal individuo, es el individuo real que yo soy, con el detalle increíblemente minucioso de su experiencia”⁵.

A pesar de que Gabriel Marcel no pretende, como se ha dicho, construir ningún sistema filosófico⁶, en sus obras aparece en repetidas ocasiones una preocupación por el método, pues es consciente de que el objeto de estudio no resulta indiferente al modo de estudiarlo, que vida y pensamiento están íntimamente relacionados, imbricados.

Como filósofo de la existencia (que, en el pensamiento de Gabriel Marcel, se diferencia radicalmente de “existencialista” desde la comprensión del hombre como abierto al ser, y no arrojado a la nada), Marcel procura estudiar el acceso al ser por medio de la experiencia concreta, partiendo desde las vías de la invocación o la pregunta, buscando así la profundización fenomenológica de las cuestiones que suscita esta experiencia (el amor y la muerte, la presencia del otro, la paternidad, el

³ MARCEL, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 271.

⁴ La cuestión del diario responde a la comprensión de Marcel de que la imagen por excelencia del filósofo es el testigo, por lo que el relato en primera persona de un testimonio parece el medio más veraz para expresar el pensamiento, y discurrir así acerca de los interrogantes existenciales.

⁵ *Ibíd.*, p. 148.

⁶ Cuando Jean Paul Sartre lo encasilló en el existencialismo cristiano, se definió a sí mismo como *neosocrático cristiano*, aunque con ello no estaba dando nombre a ningún nuevo sistema, sino más bien acentuando el carácter asistemático de su obra, comparable en este sentido con los diálogos socráticos.

compromiso...). Con ello no pretende dar con respuestas definitivas o rotundas, sino más bien proponer *vías de acceso*⁷. El hecho de que Marcel sea un filósofo asistemático no significa que en su obra no haya unidad. Más bien al contrario: entre la diversidad de los temas sobre los que reflexiona, en Marcel encontramos a un pensador coherente y sólido con sus propuestas. Sin embargo, a pesar de que no es fácil precisar con exactitud su método, ya que no existe un consenso total al respecto, por lo general se le puede situar cerca del pensamiento personalista y, en un cierto sentido, a la fenomenología. Puede decirse, y así lo reconoce él mismo, que su filosofía es cercana al método fundado por Husserl⁸. Se pueden encontrar también algunas similitudes metódicas con el intuicionismo de Bergson, por cuanto que Marcel aboga por una comprensión del conocimiento que abarque más allá del conocimiento objetivo⁹. Esta peculiar “fenomenología” de Marcel, por lo demás, se encuentra más cercana al método de Heidegger que al de Husserl, pues es un pensamiento itinerante que busca el acceso al ser a partir de los fenómenos, pero sin realizar la reducción o *epoché* husserliana.

Sin embargo, ni la fenomenología en sentido estricto, ni el intuicionismo bergsoniano (ni tampoco ninguna clase de misticismo) son suficientes para definir el método de Marcel, puesto que, como él mismo admite, “el acceso al ser tiene que ser cognoscitivo”¹⁰; es decir, implica la mediación del entendimiento. Los recelos de Marcel no se refieren tanto al conocimiento en sí como a la asunción moderna del conocimiento objetivo-conceptual que se presenta como la única racionalidad válida para el acceso al ser¹¹. La filosofía concreta de Gabriel Marcel es reflexiva, pero en el

⁷ “Me gustaría mucho más [...] recurrir a la representación de un cierto desbrozamiento que se da sobre el terreno, [...] cuyos afortunados efectos no pueden ser nunca considerados como definitivamente adquiridos”, MARCEL, G. *Homo viator*. pp. 148-149.

⁸ Si bien no en el sentido estricto del término (por ejemplo, el capítulo dedicado a la esperanza en *Homo viator* se titula “Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza”).

⁹ “El pensamiento, la racionalidad, es más que la racionalidad objetivadora o conceptual-judicativa”, cfr. URABAYEN, J., “Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel”, en *Cuadernos de anuario filosófico*, Serie universitaria, Pamplona, 2001, p. 49; y “Pero la contradicción implicada en el hecho de pensar el misterio cae por sí misma si cesamos de adherirnos a una imagen objetivante y falaz del pensamiento”, (MARCEL, G., *Être et Avoir*), citado en URABAYEN, J., “Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser”, p. 49.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 49.

¹¹ “Afirmar el ser es trascender absolutamente el conocimiento por género y especie”, MARCEL, G., *El misterio del ser*, Editorial Sudamericana, EDHASA, Barcelona, 1971, p. 209.

sentido de una “reflexión reforzada”, de “una suerte de ‘torsión’ sobre sí misma”¹². En conclusión, en lo que por lo general sí hay acuerdo es en considerar el método de Marcel como *reflexión segunda*¹³.

La filosofía concreta de Marcel es siempre una filosofía de propuesta y de apertura. Esta última es una de las notas principales que se han de tener en cuenta para comprender cabalmente el pensamiento de Marcel, que parte de la definición del hombre como ser encarnado y como ser en camino, y destaca su naturaleza intencional que le hace salir de sí hacia el encuentro del otro¹⁴.

El propósito de este trabajo, en relación con esto último, es abordar la propuesta antropológica de Gabriel Marcel para destacar el carácter itinerante del hombre que encuentra en la relación con los otros la articulación de facticidad y trascendencia planteada en la pregunta “¿En qué medida y con qué reservas es posible elevarse por encima de este mundo que es nuestra manera específica de existir?”¹⁵. El sentido de esta pregunta se viene anunciando desde que Marcel define al hombre como ser encarnado, y especialmente desde que advertimos que esta encarnación es, en Marcel, fundamento esencial de la metafísica y de la antropología¹⁶.

Es posible explicar esta dimensión trascendente del ser humano como espíritu encarnado en el pensamiento de Gabriel Marcel descubriendo el sentido del itinerario que siguen los conceptos *inquietud*, *esperanza* e *intersubjetividad*, a través de las obras: *El hombre problemático*, *Homo viator* y *El misterio del ser*.

Esta pregunta en torno a la naturaleza humana como articulación de lo corporal y lo espiritual aparece expuesta ya en el corazón de la filosofía desde sus inicios,

¹² Cfr. TILLIETTE, X., ‘La filosofía itinerante de Gabriel Marcel’, en “Acercamientos a la filosofía de Gabriel Marcel”, *Anuario Filosófico*, Volumen XXXVIII/2·2005, p. 510.

¹³ *Ibíd.*, p. 506: “El método, si bien llamado por Pietro Prini ‘metodología de lo inverificable’, es la reflexión segunda.

¹⁴ Julia Urabayen define la filosofía de Gabriel Marcel como “pensamiento abierto a lo otro y más concretamente a los otros”. URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, EUNSA, Barañáin, 2001, p. 13.

¹⁵ MARCEL, G., *El misterio del ser*, p. 170.

¹⁶ “No puedo, ni siquiera con el pensamiento, colocarme realmente fuera del universo [...], tampoco puedo (y este paralelismo es revelador) colocarme fuera de mí y preguntarme acerca de mi propia génesis, entendiéndolo naturalmente por ésta la de mi realidad no empírica o metafísica”, MARCEL, G., *Ser y tener*, Caparrós editores, Madrid, 1996, p. 29.

cuando Platón, en el libro VII de *La República*¹⁷, con el mito de la caverna, plantea la necesidad de superar, mediante un movimiento dialéctico de ascensión o ascesis, la condición fáctica del hombre con el fin de alcanzar la trascendencia en la “idea de Bien” (si bien en el caso de Marcel la manifestación principal de este movimiento no es tanto eidética como existencial, y tiene lugar en las relaciones interpersonales).

En resumen, lo que se pretende con esta investigación es dar cuenta de cómo se conjuga en la propuesta antropológica de Marcel el desdoblamiento provocado por la encarnación con la disposición habitual del espíritu que responde a la íntima exigencia de trascender el horizonte del mundo. El encuentro con los otros en el plano del amor representa, para Marcel, la culminación de este despliegue o salida de sí.

El desarrollo de esta investigación se articula en tres partes. La primera, *Inquietud*, está dedicada a explicitar la naturaleza del hombre que, como ser encarnado, descubre en la presencia del otro y en su propia pobreza ontológica los resortes de una apertura radical que lo mueven a salir de sí. La inquietud, identificable como una insatisfacción del espíritu consigo mismo, sitúa al ser humano ante el amplio panorama de la posibilidad, en medio de un mundo en el que se encuentra encarnado y en el que, a la vez, se siente como extraño.

Frente a desarrollos existencialistas que acentúan la angustia como el *temple* radical y originario del ente que se entiende a partir de la nada (como Kierkegaard, Heidegger o Sartre), Marcel encuentra en la inquietud (que le lleva a descubrir en su pobreza ontológica la necesidad de salir de sí para alcanzar la plenitud), el principio motor de un dinamismo para la vida del espíritu. En este sentido, el descubrimiento del otro como *alter-ego* resulta el acto constitutivo de la propia identidad, que Marcel entiende como genuina apertura y proyecto.

En el segundo capítulo se pretende dar cuenta de esta comprensión de la vida humana como proyecto. Bajo esta perspectiva surge el concepto clave de *esperanza*, que se abre como horizonte vital de quien es consciente del carácter provisional del tiempo humano, representándose toda su vida como una unidad de sentido abierta o dirigida a la trascendencia. Esta configuración del hombre que, además de encontrarse

¹⁷ PLATÓN, *República*, VII, 514a y ss.

encarnado en el mundo, es también, esencialmente, un ser en el tiempo, refleja según Joseph Pieper “la constitución más íntima del ser de la criatura. Es el intrínseco y entitativo ‘aún no’ de la criatura”¹⁸, pues en la constitución temporal del hombre va implícito, para Marcel, que “la esperanza está comprometida en la trama de una experiencia en formación o, con otro lenguaje, de una aventura en curso”¹⁹.

Para abordar esta naturaleza humana como la de un ser *lanzado ya siempre más allá de sí mismo* en la estructura de una temporalidad –cuya naturaleza más propia es la de anticipar un futuro–, resulta adecuado confrontar la perspectiva de Marcel con la analítica del *Dasein* que lleva a cabo Heidegger en *Ser y tiempo*, señalando los puntos de encuentro y las principales divergencias entre ambos. Para Marcel, en resumen, la vida del *homo viator* consiste en la receptividad creadora en un tiempo *presente* –en el sentido de “en acto”– de quien aspira a una cierta plenitud de ser²⁰.

Por estar siempre referida a un porvenir que toma la forma de una promesa, la esperanza es apertura, de lo cual se deriva que la esperanza nace allí donde existe un *nosotros*, un ámbito de intersubjetividad en el que se ha establecido la formulación “yo espero en ti”²¹. Sin esa comunión, sostiene Marcel, no puede haber, en el fondo, esperanza, sino a lo sumo, aceptación o resignación estoica, que no es confianza, apertura hacia el otro sino más bien signo del más puro individualismo. Lo propio de la esperanza, en fin, es proyectar siempre al hombre más allá de sí mismo y del tiempo.

Este análisis de la propuesta antropológica de Marcel va encaminado a una consideración de la intersubjetividad como ámbito propio del ser humano, donde éste encuentra su identidad en la apertura a los otros, en una experiencia ética integral que, en la línea de Lévinas, va más allá de lo conceptual-descriptivo. En el tercer capítulo del presente trabajo se trata de dar cuenta de la importancia de este concepto en el planteamiento marceliano, a la vez que se buscan posibles puntos de encuentro con autores como Heidegger o Lévinas.

¹⁸ PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, RIALP, Madrid 1961, p. 32.

¹⁹ MARCEL, G., *Homo viator*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 63.

²⁰ “Sólo en la perspectiva de la creación la palabra ‘cumplimiento’ puede tener una significación positiva”, MARCEL, G., *El misterio del ser*, p. 204.

²¹ “Tendremos que preguntarnos si *yo espero en ti* no es en realidad la forma más auténtica del *yo espero*”, *Ibíd.*, p. 52.

La estructura de la intersubjetividad, para Marcel, se encuentra en la esfera de lo inasible, del misterio. Sólo cabe una interpretación cabal de una auténtica experiencia de *encuentro* con el *otro-yo* en el ámbito del amor, es decir, en el ámbito del ser, que supera la diferencia objetivo-subjetivo. El despliegue del espíritu encarnado en el mundo encuentra su realización más plena en el acto libre y trascendente en que consiste la apertura al otro: el amor. En este sentido Rafael Alvira considera que el acto más genuinamente propio del hombre, es el diálogo, donde tiene lugar el encuentro gratuito de un *yo* que se ve reflejado en un *tú*²².

²² Para Alvira, la máxima representación de lo que significa el diálogo es el banquete o la fiesta, donde “cada uno se olvida de sí mismo –muere a sí en un cierto sentido– para estar atento a la felicidad del de al lado, y a que los demás gocen. Sólo así el banquete es fiesta”, ALVIRA, R., *Filosofía de la vida cotidiana*, RIALP, Madrid, 1999, p. 30.

I. Inquietud

Desde la venida de Cristo vivimos en un mundo agrietado

Gabriel Marcel, *El hombre problemático* (p. 130)

El objetivo de este capítulo es la profundización de dos nociones centrales en la antropología de Gabriel Marcel: *inquietud* y *encarnación*, que conducen hacia una comprensión de la naturaleza humana como realidad encarnada, que culmina con el cumplimiento de la exigencia de trascendencia, que a su vez se realiza en una salida de sí mismo al encuentro del otro y del mundo.

Para definir este puente entre la facticidad del mundo y la trascendencia del espíritu –dentro del marco de la esperanza–, Marcel se apoya, en primer lugar, en el concepto de inquietud, el estado de ánimo o *temple*²³ por el cual el hombre toma conciencia de su dependencia ontológica y descubre ante sí todo un horizonte de acción. Asimismo, es sólo *encarnado* en el mundo como el ser humano puede acometer esa exigencia espiritual de trascendencia que culmina en el descubrimiento del otro como *otro yo*. Parafraseando a Heidegger, Marcel encuentra la fundamental relación del hombre –como espíritu encarnado– en el mundo como un elemento constitutivo y necesario para su propuesta antropológica: “Pues de hecho ese sujeto existente no es tal sino en relación al mundo”²⁴. El camino que transita el pensamiento antropológico de Marcel discurre desde una conciencia de la *casi nada* radical del hombre hacia una búsqueda de plenitud como respuesta a una llamada o exigencia interior, que se traduce en una salida al encuentro del otro. A partir del hecho de la encarnación, es decir, el modo específico en que se despliega el espíritu en todas sus

²³ Entiéndase la referencia a un temple o estado de ánimo en el sentido especificado por Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, Es decir, aquello por lo cual el hombre toma conciencia de su modo de ser en el mundo: “Semejante temple de ánimo, en el cual uno ‘se encuentra’ de tal o cual manera, nos permite encontrarnos en medio del ente en total y atemperados por él. Este encontrarse, propio del *temple*, no sólo hace patente, en cada caso a su manera, al ente en total, sino que este descubrimiento, lejos de ser un simple episodio, es el acontecimiento radical de nuestro existir”, HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970, p. 89.

²⁴ MARCEL, G., *El hombre problemático*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1956, p. 135.

manifestaciones²⁵, la reflexión de Marcel desemboca en el examen de la intersubjetividad como ámbito propio del hombre, en el que se desarrolla en plenitud. Desde la inquietud como impulso creador que despierta al hombre y lo sitúa en un plano de acción, hasta el descubrimiento del *otro yo*, en la intersubjetividad, la encarnación se entiende como la manera propia de existir del espíritu en el mundo.

El examen en torno al concepto de inquietud que lleva a cabo Gabriel Marcel en la segunda parte de *El hombre problemático*, sobre el que fundamenta su propuesta antropológica atribuyéndole un carácter positivo, contrasta con los conceptos de ansiedad o angustia que toman como punto de origen para entender al hombre y su lugar en el mundo diferentes filosofías de corte existencialista. Este sentido positivo de la inquietud lo define Marcel, de la mano de san Agustín, como “condición de todo progreso, de toda creación auténtica”²⁶, contraponiéndolo a una actitud de conformidad o resignación ante un cierto orden de cosas que anulara la posibilidad de apertura hacia un progreso o un proyecto de futuro. La inquietud como *insatisfacción con respecto de sí mismo*²⁷ es el principio de un dinamismo que empuja al espíritu hacia una búsqueda del lugar que le es más propio. Desde el punto de vista de una perspectiva evangélica, por la que Marcel toma partido, la inquietud aparece como el destino del hombre que se sabe salvado. La insuficiencia ontológica a la que se apuntaba más arriba se identifica, en lenguaje teológico, con el pecado original: la herida o la cicatriz abierta en el espíritu del hombre que no es o no ha llegado a ser aquello para lo que ha sido creado. En el caso de la inquietud evangélica es la presencia del Otro la que constata la necesidad de la salvación, que se fundamenta en una promesa, en una confianza. En definitiva, Marcel entiende la inquietud en el sentido evangélico como principio motor de la vida del espíritu.

Frente a los existencialismos de Heidegger o Sartre, que a fin de cuentas han abandonado el destino del hombre a la nada, Marcel se inclina por la comprensión antropológica que hace de la inquietud en el sentido evangélico el principio y el motivo para la esperanza. Para fundamentarlo, en *El hombre problemático* indaga en el origen del pensamiento existencialista, y lo encuentra en la confusión de Pascal, que al

²⁵ “El espíritu sólo se constituye a condición de encarnarse”, MARCEL, G., *El misterio del ser*, p. 158.

²⁶ Cfr. MARCEL, G., *El hombre problemático*, p. 79.

²⁷ “[...] esa insatisfacción con respecto a sí mismo no es otra cosa que inquietud”, Ibid, p. 101.

considerar la nada del hombre que contrasta frente a la plenitud del ser de Dios, concede primacía a la angustia frente a la esperanza²⁸. Pero es sobre todo en el desarrollo de la filosofía religiosa de Kierkegaard donde entra en escena la angustia como el sentimiento que acompaña a la necesidad de efectuar el paradójico *salto* o abandono de la razón, que se presenta tan necesario para la fe como ilegítimo para el pensamiento²⁹. Con este planteamiento se ha abierto una brecha infranqueable que separa infinitamente a Dios del mundo, brecha sobre la que se efectúa el salto al absurdo de la fe, el paso a lo absolutamente Otro. Y es en el vacío que esconde esa grieta, sobre la que queda como suspendido el espíritu cuando efectúa el movimiento infinito, donde nace la angustia, la patencia de una nada que invade, rodea y anula el espíritu como un *vértigo*³⁰. Sin embargo, como se desprende de las reflexiones de Marcel, este vértigo, esta angustia no parece ser tanto una respuesta a la exigencia de trascendencia como una sumisión resignada y triste, una deserción que se niega a descubrir el sentido de lo verdaderamente humano.

Esta sumisión, frente a la que se sitúa Marcel, alcanza su punto álgido en la propuesta de Heidegger, que entiende la angustia como “temple de ánimo radical”³¹, culminando la tradición existencialista inaugurada por Kierkegaard. Esta concepción de la angustia en Heidegger, señala Marcel, “arraiga en un suelo previamente trabajado por el pensamiento de Nietzsche”³², de quien ha recibido como herencia el consentimiento de la finitud, la resignación del abandono en un mundo donde el *Dasein* se encuentra arrojado y lejos de cualquier asidero trascendente: “En su análisis [...] de la condición humana, de su situación en el mundo, Heidegger, prolongando la línea de Kierkegaard, ha llegado a ver en la angustia una categoría de la existencia cuya importancia es fundamental e irreductible”³³. Citando a Waelens, comentar

²⁸ Cfr. “De pascal a Kierkegaard”, *Ibíd.*, pp. 121 y ss.

²⁹ El salto de la razón a lo *absurdo* del asentimiento religioso en Kierkegaard es un claro ejemplo de la dicotomía moderna —o más bien protestante— que se abre entre la fe y la razón. Sobre esta separación parte la propuesta de Lutero, fundada sobre la consideración de la absoluta trascendencia de Dios como lo “absolutamente otro”, frente a la naturaleza caída y radicalmente insuficiente del hombre para conocer las verdades divinas, cerrando toda posibilidad de una comprensión racional de los contenidos de la fe, y dejando así abierto el camino a planteamientos fideístas, nihilistas o existencialistas, como es el caso de *Temor y temblor*, donde Kierkegaard reflexiona en torno a la necesidad del abandono de la razón en la figura de Abraham como padre de la fe.

³⁰ “La angustia es el vértigo de la libertad”, MARCEL, G., *El hombre problemático*, p. 127.

³¹ HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, p. 90.

³² MARCEL, G., *El hombre problemático*, p. 131.

³³ *Ibíd.* p. 134.

de Heidegger, subraya Marcel que la angustia “nos envuelve en un sentimiento de extrañeza radical. En todas partes estamos perdidos y sin apoyo”. Y sigue Marcel: “el angustiado se encuentra sumergido en una soledad sin recursos en presencia de un mundo que ya no es su casa [...] el mundo del desarraigo donde no tenemos una verdadera morada”³⁴.

Así, Heidegger, además de continuar con la tradición definida por Kierkegaard, la radicaliza, atribuyendo a la nada el valor de fundamento para la patencia del ser del ente:

“En esta clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria ‘patencia’ del ente *como tal ente*: que es *este ente y no nada*. Pero este ‘y no nada’ que añadimos en nuestra elocución no es, empero, una aclaración *subsiguiente*, sino lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general. La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: *que lleva, al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal*. Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre *llegar al ente y entrar en él*”³⁵.

Llegando aún más lejos que Heidegger, Sartre anuncia la introducción de la nada en el mundo como obra humana y no tanto como situación o medio en el que el hombre “se encuentra”. A diferencia de Heidegger, en el nihilismo de Sartre la nada ha sido introducida en el mundo por el hombre, y en cuanto tal, juega un papel protagonista en la configuración del mismo. El hombre es el que interroga, el que se pregunta, y es en la pregunta misma donde se abre la posibilidad de la negación, que, según Sartre, se funda sobre una cierta *nada*. El hombre, en conclusión, es el *ser* capaz de *nihilizar* el mundo, tomando distancia, retrocediendo, respecto de la causa del ser:

“En efecto, una causa real produce un efecto real, y el ser causado está íntegramente comprometido por la causa en la positividad: en la medida en que depende en su ser de la causa, no podría haber en él el menor germen de nada; en tanto que el interrogador debe poder operar, con relación a lo interrogado, una especie de retroceso nihilizador, escapa al orden causal del mundo, se despega del Ser. Esto significa que, por un doble movimiento de nihilización, nihiliza respecto de sí lo interrogado, colocándolo en un estado *neutro*, entre el ser y el no-ser; y que él mismo se nihiliza respecto de lo interrogado arrancándose al ser para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser. Así, con la interrogación, se introduce en el mundo cierta dosis de negatividad: vemos a la Nada irisar el mundo, tornasolar sobre las cosas.

³⁴ *Ibíd.*, p. 137.

³⁵ HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, p. 96.

Pero, a la vez, la interrogación emana de un interrogador que se mueve en su propio ser como preguntante, despegándose del ser. La interrogación es, pues, un proceso humano. El hombre se presenta, por ende, al menos en este caso, como un ser que hace surgir y desplegarse la Nada en el mundo, en tanto que, con ese fin, se afecta a sí mismo de no-ser³⁶.

Frente a tales planteamientos se abre el siguiente interrogante: ¿cómo puede ser la nada, la constatación de una supuesta prioridad de la nada frente a la patencia del ente, la que lleve al hombre a descubrirse como capaz de actuar, como *existiendo*? Si lo propio de la angustia (el temple de ánimo del hombre en presencia de la nada) es la inacción, el anonadamiento, defenderla como constitutiva y esencial de nuestro modo de ser en el mundo es privar al hombre de su apertura radical a la posibilidad, que es la que le permite comprender el mundo dándole sentido; y es privarle, también, de la intersubjetividad como realización del descubrimiento del otro. Es justamente a partir del asentimiento al ser, desde el descubrimiento de la propia entidad participada y, por tanto, necesitada de plenitud y de sentido, como el ser humano puede despojarse de la fría coraza de un idealismo ciego y sordo.

Con la propuesta de una antropología metafísica que afirma la inquietud como motor del espíritu, Marcel trata de combatir una tradición que ha considerado como progreso la exaltación del yo y que ha desterrado el papel de la presencia del *otro* en la configuración de la propia identidad. Así, lo que intenta recuperar con su propuesta es una filosofía del *nosotros*: un proyecto antropológico que encuentre en la apertura radical el principio dinamizador que impulsa al sujeto al encuentro con el otro, desembocando así en un modelo de intersubjetividad que supere el abismo moderno abierto entre un yo hermético y un tú totalmente separado; un planteamiento que supere la concepción individualista en la que la idea de Dios aparece como el concepto de la Alteridad absoluta, como el ser Absolutamente Otro, inalcanzable para la razón de un ser que, por el pecado original, es insuficiente en sí mismo para conocerlo, y que necesita del salto al absurdo de la fe para llevar una vida religiosa o en comunión con ese Dios absolutamente extraño.

El paradigma de ese salto es el Abraham de *Temor y temblor*, que se presenta como el perfecto “caballero de la fe” por su capacidad de abandonarse al absurdo de

³⁶ SARTRE, J-P., *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona, 1993, p. 59.

lo religioso. Sin duda, Kierkegaard advierte con claridad el profundo desdoblamiento que se da en el hombre considerado en la existencia, atendiendo al carácter de precariedad que impregna toda la vida humana desde el pecado original, dejando clara la profunda necesidad de salvación que tiene el hombre en cuanto criatura sacada de la nada. La situación del Abraham que presenta Kierkegaard es la del hombre que, por una confianza en el Otro –que es un Tú absoluto–, realiza el movimiento infinito del salto de la razón, quedando sobre la terrible grieta del absurdo. La confianza de este Abraham *existencialista* se funda en una fe que reconoce en Dios a la Alteridad por excelencia, y que, por medio del sacrificio de su único hijo, está dispuesto a sobrevolar el abismo de la nada. La voluntad queda en suspenso: es el vértigo de la libertad³⁷, que se hace presente en la disyuntiva entre asentir el ser o renunciar al sentido.

Pero es entonces cuando encuentra en la angustia el *motor* que conduce hacia la paradoja de la fe, obligando al hombre a tomar posición: o lleva a término el movimiento de la fe o se sumerge en el abismo. La fe de Abraham, como la interpreta Kierkegaard, es una fe ciega, que ha renunciado al conocimiento. En la naturaleza de esta fe se entrevé uno de los grandes problemas heredados de la Modernidad: la escisión de fe y razón, primero como reacción ilustrada de mentalidad cientificista, y luego como recelo protestante hacia la razón humana, que se considera contaminada por el pecado y por ello incapaz de alcanzar las verdades religiosas por sí misma. Esta fe que lleva consigo la deserción del entendimiento³⁸, que se abandona en el absurdo, encuentra su origen en la angustia del espíritu, en el vértigo mortal que siente el espíritu ante la paradoja: “Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es”³⁹. La absoluta trascendencia de Dios, en clave existencialista, se entiende como una total alteridad: Dios se sitúa infinitamente lejos del hombre, al otro lado de una brecha

³⁷ Cfr., MARCEL, G., *El hombre problemático*, pp. 120-128.

³⁸ “Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe”, KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Editorial Tecnos, Madrid, 2014, p. 12.

³⁹ *Ibíd.*, p. 22.

infranqueable, y la salvación, como dependiente única y exclusivamente de la fe, de la renuncia a comprender, y de la voluntad de un Dios al que no conocemos⁴⁰.

Habiendo rechazado la primacía de la angustia, que quedó planteada como paradigma en el Abraham de Kierkegaard para el existencialismo, Marcel critica también la concepción que de la inquietud han podido tener diferentes filosofías de corte estoico, naturalista, o incluso racionalista⁴¹. Para él, la inquietud radical que define la situación del espíritu en el mundo es totalmente distinta de una turbación o un desorden. Se ha visto cómo Marcel sostiene, de la mano de san Agustín, una lectura positiva de la inquietud, reconociéndola como “condición de todo progreso, de toda creación auténtica”⁴². De esta manera, la inquietud queda bien definida como el resorte que lanza al hombre y lo abre en busca de sentido, y no como una anulación. Es por medio de la inquietud como se hace posible la captación de la propia pobreza metafísica, desde la cual el hombre reconoce la riqueza del descubrimiento, de la apertura al mundo y a los otros.

Como se ha visto, a diferencia de la inquietud, la angustia no puede mover a nadie a asentir nada, precisamente porque ella misma se encuentra peligrosamente fundamentada sobre la *nada*. Sin embargo, la inquietud como insatisfacción de la criatura consigo misma que se sabe creada a partir de la nada (es decir, que ha recibido el ser) no aboca al espíritu a un abandono o una rendición, sino que, al contrario, lo empuja hacia fuera de sí mismo y descubre ante él la riqueza de la creación. Con la captación de su pobreza ontológica, signo de su realidad participada, el hombre advierte ante sí el extenso panorama de la posibilidad, que a su vez lo sitúa en una posición de apertura radical llamada a culminarse en el encuentro con el mundo y con el otro.

⁴⁰ En contraste con esta concepción kierkegaardiana de la fe, Joseph Ratzinger esclarece el sentido del *credo* cristiano como la actitud del hombre para el que Dios “no aparece ni puede aparecer [en el mundo] por mucho que se ensanche el campo visual”, la actitud del hombre que “no identifica el espacio de su mundo con lo que él puede ver y comprender, sino que busca otra forma de acceso a la realidad; a esta forma la llama fe y en ella encuentra la abertura decisiva de su concepción del mundo. Si esto es así, la palabra *credo* encierra una opción fundamental ante la realidad como tal; no significa comprender esto o aquello, sino una forma primaria de proceder ante el ser, la existencia, lo propio y todo lo real”, RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 31-32.

⁴¹ Cfr. MARCEL, G., *El hombre problemático*, pp. 90-96 (“La inquietud condenada por los sabios”).

⁴² *Ibid*, p. 80.

Desde esta perspectiva de apertura, la decisión juega un papel imprescindible como respuesta existencial al dilema entre la afirmación del ser o la renuncia al sentido trascendente del mundo. La inquietud desde una perspectiva evangélica se presenta como una “insatisfacción con respecto de sí mismo, [...] principio de un dinamismo espiritual orientado a la trascendencia”⁴³. Es precisamente en el descubrimiento del yo como un “yo-hacia” donde se abre *la herida de la inquietud*⁴⁴, del vértigo apremiante que empuja al hombre a la decisión de asentir, de aferrarse al ser y a no hundirse en el vacío⁴⁵.

El argumento de la *Odisea* de Homero ilustra con claridad esta naturaleza abierta del hombre, relatando la necesidad que tiene Ulises de dejarse descubrir e interpelar por la presencia del otro para recuperar su identidad. Así, el relato del viaje desde la renuncia al propio nombre, en la cueva del cíclope⁴⁶, hasta el regreso a Ítaca, es la expresión de un *salir al encuentro* de sí mismo que no se da sino en la relación con los otros, y que culmina en el reconocimiento del *otro-yo* en quien descansa su identidad más genuina y profunda: Penélope. Mientras no se despoja de su disfraz, Ulises no deja de ser ‘Ninguno’. Es en el darse a conocer, en el descubrimiento⁴⁷, donde tiene lugar la recuperación definitiva de su lugar en el mundo, de su *yo* más auténtico.

Esta caracterización de la persona como apertura no significa la negación de una identidad genuina del individuo o una supresión del *yo*. Con ella se trata más bien de evitar tanto el error idealista de un *yo absoluto* que deriva en un trascendentalismo panteísta como el de un solipsismo que encerrase al sujeto en la inmanencia. Marcel entiende al *yo* fenomenológicamente “como centro de imantación”, como “*yo aquí*

⁴³ Ibid, p. 103.

⁴⁴ “El fundamento de esta inquietud reside en la insuficiencia radical, en la privación esencial que sufre el hombre en tanto que criatura sacada de la nada”, Ibid., p. 107.

⁴⁵ “Afirmando la primacía de la nada, me repliego sobre mi desesperación, me encierro interiormente, y en la medida de lo posible encierro a los otros en esta especie de prisión; en cambio es a la inversa [...], si llego a adoptar la actitud interior que corresponde a la afirmación de la primacía del ser, doy oportunidad a la gracia, es decir, me coloco en posición para acogerla, sin tener, por supuesto, la intención de provocarla”, Ibid., pp. 44-45.

⁴⁶ “Preguntaste, cíclope, cuál era mi nombre glorioso/ y a decírtelo voy, tú dame el regalo ofrecido:/ ese nombre es Ninguno. Ninguno mi padre y mi madre/ me llamaron de siempre y también mis amigos”, HOMERO, *Odisea*, Gredos, Madrid, 2000, p. 141. Canto IX, 364-367.

⁴⁷ Cfr, Ibid., p. 318. Canto XIX, 412-416. Euriclea, la anciana nodriza, descubre a Ulises al lavarle los pies, cuando le reconoce una vieja cicatriz en la pierna.

presente”⁴⁸, esencialmente diferente del *otro*. Y es la captación de esta diferencia la que permite al sujeto ser consciente de su propio existir. La apertura al *otro*, para Marcel, es marco y condición de posibilidad para la captación de sí como un *yo*, *centro irreductible de mi propio campo de experiencia*.

Así, el punto de partida para una reflexión que gire en torno a la naturaleza de la intimidad del *yo* es la experiencia del otro, que concurre también como una *presencia* que “se insinúa siempre por una experiencia, a la vez irreductible y confusa, que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo. Muy pronto se realiza en el ser humano una unión, una articulación entre esta conciencia de existir, [...] y la pretensión de hacerse *reconocer* por el otro –este testigo [...] que [...] forma parte de mí mismo, pero cuya posición puede variar casi indefinidamente en mi campo de conciencia”⁴⁹.

La presencia del otro, que comparece en la diferencia, ratifica la conciencia del propio existir y a la vez suscita la necesidad de proyectarse. Así, el *yo aquí y ahora* del que habla Marcel es inseparable del *otro-yo*, puesto que sólo en la relación me descubro y me reconozco como individuo único e irreductible.

La *herida de la inquietud* se abre cuando el *yo* percibe su paradoja interna, siendo incapaz de delimitar las fronteras precisas de su ser y, al mismo tiempo, viéndose obligado a reconocer su naturaleza encarnada. La insatisfacción surge junto a la conciencia de saberse un punto medio indefinido, una *casi nada* constituida entre la realidad concreta y la aspiración a la totalidad. En virtud de la experiencia de esta contradicción el *yo* espera del otro su propia identificación, puesto que “como toda inquietud verdadera [...], la inquietud metafísica sólo puede hallar paz en el conocimiento”⁵⁰. Esta inquietud es la constatación de la naturaleza intencional de un espíritu que trata de comprender su lugar en un mundo que no reconoce como propio y en el que, sin embargo, lleva a cabo su quehacer cotidiano. La herida de la inquietud, pues, es en palabras de Marcel, “la experiencia descuartizante de una contradicción entre el todo al que aspiro a poseer [...] y la conciencia oscura de esta nada, de esta nulidad que soy después de todo [...]. De ahí esa necesidad loca de confirmación por

⁴⁸ MARCEL, G., *Homo viator*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 26.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 27.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 151.

lo exterior, [...] esa paradoja en virtud de la cual es del otro y sólo de él de donde a fin de cuentas el yo más centrado sobre sí mismo espera su investidura”⁵¹. El motor que empuja al sujeto al encuentro con el otro, la inquietud, es la confirmación de la naturaleza *intencional* del espíritu en forma de una confianza⁵². La situación del exiliado que deja su patria en busca de un futuro mejor o simplemente de una vida es la expresión de esta confianza en una promesa tácita: dejando atrás su país, sus posesiones, su *tener*, se enfrenta a la incertidumbre de lo desconocido, a partir de una inquietud que, afirmando el ser, se alimenta, a su vez, de una esperanza: la salida de sí responde siempre a una confianza en el otro. El riesgo, la *herida de la inquietud*, consiste en que esta confianza puede no verse confirmada. Desde esta perspectiva, se comprende que la decisión de Abrahán se fundamenta sobre una esperanza y no sobre una angustia: sobre la confianza en la promesa de un *Tú* trascendente que ha querido salvar la infinita distancia que lo separaba del mundo. Como sucediese con Abrahán, la inquietud que despierta al espíritu lo conduce en una búsqueda de plenitud que sólo encuentra su cumplimiento por la esperanza, que no se da sino en un “nosotros”.

Es bajo el riesgo de verse defraudada como se conduce la inquietud: la intencionalidad, la exigencia de trascendencia, apremia al hombre a abrirse camino para entender su vida como proyecto. Y bajo esta perspectiva antropológica, entonces, adquiere pleno sentido la invocación de San Agustín: ‘Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti’⁵³.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 28.

⁵² Lévinas ha entendido esta naturaleza abierta del yo de un modo más radical, explicitándola como constitutiva de la propia identidad, rompiendo así con cualquier posible atisbo de una comprensión individualista del hombre: “El Yo es la identificación por excelencia; el origen del fenómeno mismo de la identidad. [...] Es justo porque soy el mismo desde el inicio [...] por lo que puedo identificar cada objeto, cada característica y cada ser. Esta identificación no es un simple *redecirse* a sí mismo: la ‘A es A’ del Yo [...], es la ‘A que está dirigida hacia A’. Y es el *fuera del yo* lo que lo solicita en la necesidad: el fuera del yo es para mí”, LÉVINAS, E., *La huella del otro*, Taurus, México D. F., 2001, p. 47.

⁵³ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Libro I, 1.1. Editorial TECNOS, Madrid, 2006.

II. Esperanza

La esperanza coincide con el principio espiritual mismo

Gabriel Marcel, *Homo viator* (p. 48)

En el capítulo anterior se ha visto cómo el principio motor de la vida del espíritu responde a esa insatisfacción con respecto de uno mismo que nace de la conciencia de ser criatura sacada de la nada⁵⁴. También se ha señalado que la afirmación del ser conlleva una exigencia de trascendencia: apertura al mundo y especialmente a los otros. Este despliegue o salida de sí, en todas sus facetas, es, para Marcel, la encarnación, la forma en que necesariamente un espíritu se constituye en la existencia espacio-temporal. Lo que define, pues, al hombre es su condición errante, que le empuja a tratar de confirmar su intimidad por lo exterior, saliendo de sus propios límites en el espacio –en su relación con el otro– y en el tiempo –anticipando siempre la posibilidad de ser, anunciada como una promesa en la plenitud a la que aspira más allá de la temporalidad–. Por su naturaleza transitoria, el hombre en el mundo sólo puede hacerse una imagen imperfecta de lo que está *más allá del mundo*⁵⁵. La imagen que propone Gabriel Marcel es la del hombre en el mundo como llamado a salir del mismo. Es la metáfora del *homo viator*, el hombre *caminante*, que no se encuentra reducido a las condiciones históricas de la existencia, sino que se dirige a la meta de trascenderlas infinitamente, apuntando hacia la eternidad como su hogar más propio.

Con esta salida de sí, el *yo* no se pone en suspenso, pero habiendo tomado conciencia de su condición indigente se coloca en situación de acogida. Por eso la humildad es la actitud propia del hombre empujado por la inquietud. El espíritu de pobreza es, precisamente, el que posibilita al hombre acoger de manera auténtica al ser en plenitud.

⁵⁴ Cfr. MARCEL, G., *Homo viator*, p. 58.

⁵⁵ “La metáfora es necesaria en el conocimiento de las realidades espirituales”, GONZÁLEZ, A. L., *Teología natural*, EUNSA, Barañáin, 2008, P. 151.

La esperanza es el punto de partida y a la vez el sendero por el que ese espíritu encarnado que es el hombre acomete su exigencia de trascendencia en su vida entendida bajo la forma de una *peregrinatio*. Para asumir cabalmente el cometido de la esperanza en todo este transcurso que es, a fin de cuentas, la vida humana, se hace necesario, efectivamente, un acercamiento a la cuestión del tiempo humano como *presente* y de la vida como creación⁵⁶. Sin proyecto, se mutila fatalmente la esperanza del hombre y se elimina de su horizonte la posibilidad de salvación.

La vida del espíritu en el mundo, que se desenvuelve en un tiempo *en acto*, queda definida, en Marcel, bajo la forma de un proyecto, de una *creación*⁵⁷. El que espera se encuentra siempre en el desarrollo de un dinamismo en curso⁵⁸; en este sentido, afirma Pieper de la esperanza que es la virtud del “aún no”⁵⁹, la virtud del que se sabe ontológicamente pobre y aspira a un cierto cumplimiento o acabamiento que se presenta siempre más allá.

Marcel entiende el papel de la esperanza en la génesis de este proceso temporal de trascendencia que culmina en la intersubjetividad: el encuentro con el *otro-yo*, cuya presencia, como se ha dicho más arriba, es una interpelación constituyente de la propia identidad. El *yo* se comprende a partir de la captación de la diferencia que hace posible el *nosotros*. Para Marcel, el itinerario que conduce al individuo a comprenderse en un *ethos* intersubjetivo no se puede advertir al margen de la esperanza, que es marco y trasfondo de la trascendencia humana. “La esperanza”, dice Marcel, “es un aspecto vital del proceso mismo por el que la creación se lleva a cabo”⁶⁰; esperanza y creación –vida itinerante–, son inseparables.

⁵⁶ “Una consonancia perfecta se realiza con el ser. [...] existe una receptividad la cual es otro nombre de la creación misma”, *Ibíd.*, p. 266. Lejos de reducirse a una mera pasividad, el recogimiento es fundamentalmente una receptividad creadora, y ésta es la receptividad mencionada en este punto, comentando los *Sonetos a Orfeo* de Rilke, en los que, para Marcel, se expresa la actitud del hombre en disposición de *acoger* el misterio. La noción de “creación” en la obra de Gabriel Marcel está íntimamente relacionada con esta receptividad activa del ser a través del tiempo.

⁵⁷ “Condenar el proyecto es simplemente condenar al hombre”, *Ibíd.*, p. 199.

⁵⁸ “Quien espera [...], se manifiesta a sí mismo como implicado en cierto proceso; y sólo desde este punto de vista se puede dar razón de lo que hay de específico y, añadiría, de superracional, quizá también de suprarrelacional, en la esperanza, que, retomando la terminología a la que he recurrido tan a menudo, se presenta como misterio y no como problema”, *Ibíd.*, p. 47.

⁵⁹ Cfr. PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, p. 40.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 69.

La propuesta de Gabriel Marcel se mueve en el ámbito de una filosofía de la existencia que ensaya la naturaleza temporal del hombre como *ser en proyección*, es decir, que toma la temporalidad como ese itinerario por el que discurre el *homo viator* durante su vida y que nunca se cierra de modo definitivo. Marcel entiende el tiempo humano como *presente*, como *en acto*: “Lo esencial del tiempo es la *actualidad*, que está unida íntimamente a la presencia, que es ‘el origen y fundamento de mi temporalidad’ [...]. El presente fue entendido por Marcel como la plenitud sentida del propio ser o como la carencia de plenitud sentida, no en un punto objetivo del tiempo”⁶¹.

Existe en Marcel una íntima articulación entre *tiempo* y *presencia* que responde a la naturaleza trascendente del hombre, que halla en el encuentro con el otro un fundamento de su propia identidad. Cuando Marcel plantea el tiempo como actualidad, como presente del hombre, no está definiendo la temporalidad humana como una continua sucesión de instantes encadenados, sino que está haciendo referencia más bien a la condición temporal, es decir, incompleta, del ser del hombre, a partir de la cual puede representarse la eternidad: “El presente para Marcel, lejos de ser un punto temporal, es la profundidad del tiempo, que es lo que permite al hombre entender la eternidad”⁶². Si el tiempo fuese esta “continua discontinuidad” de instantes trabados, no podría hacerse referencia a la plenitud a la que aspira el hombre como ser creado, es decir, desaparecería de su horizonte la posibilidad de comprender su vida como proyecto o creación. La temporalidad de la vida del hombre es *presente* en cuanto es un tiempo vital, encaminado o proyectado hacia un más allá por venir.

En este sentido, puede confrontarse la explicación del tiempo humano que ofrece Marcel con la posición que adopta Heidegger respecto a la constitución existencial del *Dasein* como el ente que se encuentra *lanzado* hacia el futuro⁶³. Otro

⁶¹ URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, pp. 105-106.

⁶² *Ibíd.*, p. 107.

⁶³ “Cuando decimos que un ente ‘tiene sentido’, esto significa que se ha hecho accesible *en su ser*, ser que, proyectado sobre su fondo de proyección, es quien, antes que ningún otro, ‘tiene’ ‘propiamente’ ‘sentido’. El ente no ‘tiene’ sentido sino porque, estando abierto de antemano como ser, se hace comprensible en el proyecto del ser, es decir, sobre su fondo de proyección. El proyecto primario de la comprensión del ser ‘da’ el sentido. La pregunta por el sentido del ser de un ente tiene como tema el fondo de proyección de la comprensión de ser que está a la base de todo *ser* del ente”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 342. (§ 65. *La temporeidad como sentido ontológico del cuidado*).

factor que diferencia radicalmente estos dos enfoques es la respuesta vital, el *pathos* o temple de ánimo que atribuyen, respectivamente, al hombre en cuanto ser temporal. Mientras que el *Dasein* de Heidegger, como hemos visto en el capítulo anterior, se encuentra abocado a la angustia y a la culpabilidad⁶⁴, para Marcel, la disposición del hombre que encuentra ante sí la apertura de un tiempo que es en acto, *creación*, no puede ser otra que la esperanza⁶⁵, cuya esencia más propia es la de anticipar un futuro⁶⁶. Tanto Marcel como Heidegger, pues, asumen la dirección del caminar humano en la vida como una apertura o un impulso hacia lo que está por venir⁶⁷. Sin embargo, el *Dasein* heideggeriano, como el ente que ha captado su ser a raíz de la nada, está abocado a la muerte como a su posibilidad más propia⁶⁸, mientras que el *homo viator*, en tanto vive atravesado de esperanza, rechaza concebir la muerte como una definitiva caída en el no-ser. Llegando aún más lejos, propone una “negación activa de la muerte”, una negación que se sitúa “en las antípodas de las posiciones adoptadas en nuestros días por un Heidegger o un Jaspers”⁶⁹. Para Marcel, la muerte no puede asimilarse a una simple *desaparición de la conciencia*, porque ésta “no es susceptible de *ecceidad*”⁷⁰, (en la línea mantenida por Husserl), sino más bien a un silencio, del cual “no podemos marcar su término”⁷¹. Aceptar sin más la muerte del otro es una capitulación.

⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 299 y ss. (§ 58. *Comprensión de la llamada y culpa*).

⁶⁵ “[...] la esperanza se presenta como captada a través del tiempo; todo ocurre como si el tiempo, en lugar de encerrarse en la conciencia, dejara pasar algo a través de él”. MARCEL, G., *Homo viator*, p. 65.

⁶⁶ “El proyectarse en el ‘por mor de sí mismo’, proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la *existencialidad*. *El sentido primario de ésta es el futuro*. Asimismo, el ‘ya’ mienta el sentido existencial y tempóreo de ser del ente que, en cuanto *es*, ya está siempre arrojado”, HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 345.

⁶⁷ “El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto”, DERRIDA, J., *De la gramatología*, Buenos Aires, 1971, Siglo XXI, p. 10. En consecuencia, la diferencia definitiva entre la propuesta de Marcel y la de Heidegger reside en el modo de afrontar este “peligro”.

⁶⁸ “Que el *Dasein* propio de cada cual fácticamente muera ya desde siempre, es decir, que sea en la forma de un estar vuelto hacia su fin, es un *factum* que el *Dasein* se oculta a sí mismo imprimiéndole a la muerte el carácter de un evento que acaece cotidianamente en los otros, y que en todo caso nos asegura aún más claramente que, por supuesto, ‘uno mismo’ todavía ‘vive’. Pero la cotidianidad del *Dasein* atestigua con esta huida cadente *ante* la muerte que también le uno mismo está determinado desde siempre *como un estar vuelto hacia la muerte*, aunque no esté pensando expresamente en la muerte. *También en la cotidianidad media, el Dasein se mueve constantemente en este poder-ser más propio, irrespectivo e insuperable, aunque sólo sea en la modalidad que consiste en procurarse una impasible indiferencia f r e n t e a la más extrema posibilidad de su existencia*”, HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo.*, pp. 274-275. (§ 51. *El estar vuelto hacia la muerte y la cotidianidad del Dasein*).

⁶⁹ MARCEL, G., *Homo viator*, p. 159.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 160.

⁷¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 160.

Bajo la perspectiva antropológica que presenta la muerte como el paso del “aún no” temporal al “ya” definitivo de la eternidad, Joseph Pieper determina la distinción entre el *status viatoris* y el *status comprehensoris* entre el estado del que está en camino en un dinamismo que busca la plenitud, por un lado, y el de quien *ya* ha alcanzado esa plenitud, por otro. “Estar en camino”, dice Pieper, “ser *viator*, quiere decir caminar hacia la felicidad; haber alcanzado, ser *comprehensor*, quiere decir poseer la felicidad”⁷². En su análisis el tiempo humano aparece como el “‘camino’ del hombre [que] lleva a la muerte como fin suyo, pero no como su sentido”, porque en la muerte el hombre “pierde el *status viatoris*”⁷³, lo cual significa que *sale del tiempo*. Lo definitivo de la muerte es el abandono del camino temporal, no la caída en el no-ser⁷⁴.

A pesar de que ambos, Marcel y Pieper, llevan a cabo sus reflexiones desde los mismos presupuestos teóricos, existen algunas diferencias notables, sobre todo en aspectos metódicos y formales. Mientras que Marcel, en *Homo viator*, propone un acercamiento en torno a la cuestión de la esperanza a diferentes profundidades, sin elaborar un texto lineal, en *Sobre la esperanza* Pieper aborda la cuestión de una manera mucho más concisa, sistemática y definida. Por otra parte, Marcel enfoca la esperanza desde la perspectiva de un tiempo en apertura que traspasa toda la vida humana en el mundo como creación, como *exigencia de trascendencia*⁷⁵, mientras que Pieper la define directamente como virtud teologal: “Un filósofo nunca podría pensar en explicar la esperanza como una virtud si no fuese al mismo tiempo un teólogo cristiano. Pues la esperanza o es una virtud teologal o no es en absoluto una virtud”⁷⁶.

Ambas visiones convienen en reconocer el carácter provisional de la naturaleza humana en el mundo y en el tiempo, del que se sale con la muerte, que cumple el anhelo de plenitud del alma y la introduce en el *status comprehensoris* de quien posee

⁷² PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, p. 30.

⁷³ *Ibíd.*, p. 35.

⁷⁴ “El ‘camino’ del *homo viator*, del ‘hombre en camino’, no es un desorientado ir y venir de la nada, lleva a la realización y no al aniquilamiento, aunque la realización ‘aún no’ se cumple y el abismarse en la nada ‘aún no’ es imposible”, *Ibíd.*, p. 39.

⁷⁵ “¿Pero no sería posible que la esperanza fuese otro nombre de la exigencia de trascendencia; o que fuese esta exigencia misma en tanto es como el resorte secreto del hombre itinerante?”, MARCEL, G., *El misterio del ser*, p. 290.

⁷⁶ PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, p. 41.

ya la felicidad completa⁷⁷. También hay similitud en los términos que emplean ambos, con un lenguaje que es muy cercano al teológico. Tanto en el planteamiento de Pieper como en el de Marcel el hombre queda descrito como *viator*, ser en camino. Para Marcel el hombre es un ser temporal, “un ser en vías de lograr su propia plenitud, y, a la vez, un ser que participa de lo supratemporal, de la luz y, por ello, es capaz de dirigirse a aquello de lo que él mismo participa en tanto que es un ser”⁷⁸. El hombre es itinerante por su propia naturaleza espiritual: es justamente por su capacidad de trascender el tiempo por la que puede afrontar su vida como un itinerario de sentido hacia la plenitud. Y puede afrontarla así por la unidad espiritual que lo constituye, que le permite superar la dispersión⁷⁹.

En esta concepción de la naturaleza humana, la esperanza queda fijada como el telón de fondo que sitúa al hombre en un *nosotros*, proyectándolo hacia la exigencia de trascendencia que le es propia. La vida humana como *creación* es el desplegarse de un espíritu que, a través de la encarnación y de la presencia del otro, contempla su propio ser como un todo lleno de sentido⁸⁰, como respuesta a una llamada que lo interpela por completo: “La esperanza se sitúa en el marco de la prueba a la que no sólo corresponde, sino que es una verdadera *respuesta* del ser”, una respuesta existencial que busca “*acceder a una cierta plenitud vivida, que puede ser una plenitud del sentir o incluso del pensamiento propiamente dicho*”⁸¹.

Esta respuesta existencial, que se apoya en la plenitud de ser como el sentido al que apunta la vida humana, se encuentra planteada desde la decisión previa, es decir sobre la posibilidad de afirmar o renunciar. En el acto donde nace la esperanza interviene decisivamente el juicio⁸², la deliberación en la que, como se ha visto, caben tanto la esperanza como la angustia. En este caso, aparece con claridad que el término opuesto a “esperanza” es “capitulación”, “rendición”, que es sinónimo de

⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 30.

⁷⁸ URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, p. 170.

⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 171.

⁸⁰ Cfr. VIGO, A., *Aristóteles, una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Las Condes (Santiago de Chile), 2007, pp. 187 y ss.

⁸¹ MARCEL, G., *Homo viator*, p. 42.

⁸² “[...] la secreta relación que une esperanza y libertad. Una y otra suponen la acción soberana del juicio”, *Ibíd.*, p. 57.

“desesperación”⁸³. Sin embargo, en este acto decisivo, en el que se pone en juego la posibilidad de trascendencia a partir de la inquietud propia de saberse criatura, es fundamental distinguir la esperanza como *receptividad creadora*⁸⁴ de la simple aceptación. Partiendo de la base de que la esperanza nace allí donde cabe también la desesperación⁸⁵, es necesario definir con más exactitud lo que la distingue de un planteamiento puramente estoico: mientras que éste pone toda la confianza en sus propias posibilidades, encerrándose en su mismidad, el que espera ha cimentado su esperanza sobre la confianza en el otro, esto es, ha trascendido la propia subjetividad superando la barrera del individualismo⁸⁶. El Otro es el garante de mi esperanza. Por esta razón sostiene Marcel que el del estoico es el caso supremo de la *aceptación*, pues significa la sublimación del yo que vive como si no existiera un prójimo.

Detrás de toda esperanza “natural” se halla la esperanza como virtud teologal, como gracia sobrenatural que responde a esa *receptividad creadora* del hombre que trasciende la individualidad. El “yo espero” en el orden del tiempo es la representación de la sed de infinito presente en todos los hombres⁸⁷. Así la describe Pieper:

“Y así, al ir declinando la vida, se va cansando sobre todo la esperanza; el ‘aún no’ se convierte en lo que ha sido y la vejez se vuelve, en el recuerdo, hacia el ‘ya no’ en lugar de dirigirse al ‘aún no’.

[...] Sin embargo, en la esperanza sobrenatural ocurre lo contrario [...]. Otorga al hombre un ‘aún no’ que triunfa completamente sobre el declinar de las energías naturales de la esperanza y no queda afectado por éste [...]. La virtud teologal de la esperanza es la fuerza del anhelo hacia un ‘aún no’ que se dilata tanto más inconmensurablemente cuanto más cerca estamos de él”⁸⁸.

⁸³ Cfr., *Ibíd.*, pp. 48 y ss.

⁸⁴ “[...] existe una receptividad la cual es otro nombre de la creación misma. El ser más auténticamente receptivo es al mismo tiempo el más esencialmente creador”, *Ibíd.*, p. 266.

⁸⁵ “Nadie, ni siquiera el creyente, puede servir a otro Dios y su reino en una bandeja. [...] El ‘quizá’ es siempre tentación ineludible a la que uno no puede sustraerse; al rechazarla, se da uno cuenta de que la fe no puede rechazarse. Digámoslo de otro modo: tanto el creyente como el no-creyente participan, cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser. nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe”, RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, p. 28.

⁸⁶ “Tendremos que preguntarnos si *yo espero en ti* no es en realidad la forma más auténtica del *yo espero*”, *Ibíd.*, p. 52.

⁸⁷ “A menos que yo lea de manera errónea la evidencia, la historia política y filosófica de Occidente durante los últimos 150 años puede ser entendida como una serie de intentos [...] de llenar el vacío central dejado por la erosión de la teología. Este vacío, esta oscuridad en el mismo centro, era debida a la ‘muerte de Dios’”, STEINER, G., *Nostalgia del Absoluto*, Ediciones Siruela, Madrid, 2001, p. 15.

⁸⁸ PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, pp. 57-58.

El ámbito propio de la esperanza es el de la intersubjetividad, como deja claro el texto de Marcel⁸⁹. Desde el principio se destaca que el papel esencial de esta virtud es la disposición del espíritu como abierto hacia *lo otro* y, fundamentalmente, *hacia los otros*; no puede haber esperanza si no es en un contexto intersubjetivo: “¿Qué se puede decir, sino que en primer lugar no hay esperanza más que al nivel del nosotros, del *ágape*, y no al nivel de un yo solitario que se obnubilaría con sus fines individuales?”⁹⁰. La esperanza nace siempre en un contexto de comunión por la propia estructura del *yo espero*, cuya formulación auténtica sería “Espero en ti para nosotros”⁹¹. En otros términos, la virtud teologal de la esperanza se sostiene siempre sobre la virtud de la caridad, la más perfecta, la que engloba a las demás.

La esperanza sobrenatural se encuentra fundamentada sobre la promesa de un retorno⁹². De este modo, es siempre la respuesta vital de una confianza que no puede explicarse sin referencia a un orden superior⁹³. Ser *viator*, significa *dirigirse a* una plenitud que no se encuentra en la esfera del espacio y el tiempo⁹⁴, puesto que la supera infinitamente. Esperar es dirigir el corazón hacia la eternidad invisible⁹⁵. Y es desde la eternidad desde donde la esperanza –como virtud teologal, como gracia–, adquiere su verdadero sentido, que es el de disponer el alma en el recogimiento, en la receptividad hacia una promesa que viene del Otro. Aquí adquiere su pleno sentido la dimensión religiosa de la esperanza, que queda resumida así en *Homo viator*: “La profundidad más honda y auténtica de la esperanza se le descubre al hombre por el acontecimiento primario de la salvación”⁹⁶.

No es sino a partir de una cierta apreciación de la vida como cautiverio como puede emerger un sentido de la esperanza, que no es sino un anhelo de libertad. La

⁸⁹ “La esperanza sólo depende de una jurisdicción metafísica particular con la condición de trascender el deseo [...]. Una vez más somos llamados a destacar la indisoluble conexión que une esperanza y caridad”, MARCEL, G., *Homo viator*, p. 78.

⁹⁰ *Ibíd.*, p.20.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 105.

⁹² “Lo que se da en la esperanza es esta afirmación: Tú volverás”, *Ibíd.*, p. 77.

⁹³ “[...] en toda esperanza natural se alude implícitamente a esta sobrenatural plenitud de ser, a la que se dirige la virtud teologal de la esperanza”, PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, p. 55.

⁹⁴ “¿No es quizá esa vida eterna tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo”, WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2013, p. 272 (proposición 6.4312).

⁹⁵ A este respecto, también san Pablo nota que “la esperanza que se ve no es esperanza, pues, ¿por qué esperar lo que uno ve?” (Rm. 8, 24).

⁹⁶ PIEPER, J., *Sobre la esperanza.*, p. 65.

experiencia de la sumisión a la que queda el espíritu ligado bajo las condiciones espacio-temporales es condición indispensable para advertir la redención que, dirigida a una promesa de liberación (que por ser *rescate del mundo* se halla necesariamente *más allá del mundo y más allá del tiempo*⁹⁷), aguarda la esperanza, que reclama la existencia de algo que la funde y sostenga. Esta salvación, que viene “de fuera”, es la más auténtica experiencia religiosa⁹⁸. A este propósito afirma Marcel: “*cuanto menos se experimente la vida como cautividad, menos será capaz el alma de ver brillar esa luz velada, misteriosa que –ya lo sentimos antes de cualquier análisis– está en el hogar mismo de la esperanza*”⁹⁹.

Es precisamente esta capacidad de percibir la existencia temporal como un estado transitorio –*status viatoris*– la que se ve amenazada por un avance técnico sin precedentes, que viene anunciando una situación donde se ha agotado el sentido de la esperanza¹⁰⁰. Si la vida transcurre bajo el amparo de un “bienestar” de apariencia perenne, no cabe esperar en la liberación prometida en un futuro que trasciende el tiempo y el mundo. Se suple el futuro por el presente, el ‘aún no’ ulterior, con el ‘ahora’ presente. La consecuencia de esta suplencia se advierte sin dificultades: anulado el proyecto, anulado el hombre. Sin la promesa de un futuro mejor hacia el cual dirigir la propia vida, esto es, sin una representación del *yo* cuya esencia consiste en un continuo “estar dirigido, estar vuelto a...”, desaparece la inquietud como motor de la existencia. El hombre queda convertido en un ser inerte. Bajo la sombra de una tecnocracia que domina la vida de manera exponencial, la suspensión del hombre se disfraza de bienestar. En el panorama que se presenta, el alma queda, en palabras de

⁹⁷ “Se piensa por lo común que esa reparación es imposible en el tiempo y que sólo la eternidad, donde los instantes distintos en el tiempo son indiscernibles, es el lugar de la salvación [...]. ¿No consiste la esencia del tiempo en responder a esa exigencia de salvación?”, LÉVINAS, E., *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2007, p. 111.

⁹⁸ “La aspiración a la salvación [...] no es en principio y no puede ser una voluntad, cuanto que ella escapa, pues, a este mundo”, MARCEL, G., *Homo viator*, p. 204.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁰⁰ También Heidegger expresa su preocupación por el avance técnico que *arranca* al hombre del mundo: “Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga. [...] No necesitamos bombas atómicas, el desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la Tierra”, HEIDEGGER, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana, El Rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 70.

Marcel, “expuesta a sucumbir al sistema de complacencias y facilidades que se organizan espontáneamente alrededor de ella”¹⁰¹.

Bajo la complacencia que amenaza al hombre con la conformidad respecto de sí en su lugar en el mundo, desaparece el sentido de la vida del espíritu como dinamismo. El que se conforma con un contradictorio ‘ahora’ temporal destruye el significado mismo de la vida como *devenir*, quedándose anclado en un punto del itinerario, encerrado en sí mismo, perdiendo de vista su exigencia de trascendencia. Quien renuncia a esta exigencia, en definitiva, renuncia a la posibilidad de una vida lograda (vida que, en su acepción más profunda, coincide con *rumbo, dirección*). En este sentido, dice Marcel: “Resulta evidente que renunciar a seguir una vocación no es de ninguna manera liberarse o emanciparse: es incluso exactamente lo contrario”¹⁰².

Aquí “vocación” coincide con “exigencia de trascendencia”, pues vivir con esperanza significa, a fin de cuentas, vivir de acuerdo con una llamada que nos es dirigida desde fuera, y que toma la forma de una promesa de liberación¹⁰³.

¹⁰¹ MARCEL, G., *Homo viator.*, p. 156.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 117.

¹⁰³ “¿Por qué tenemos que vivirla [esta existencia] como hombres [y no *como plantas*]? [...] porque hemos de responder a una cierta llamada que se nos dirige”, *Ibíd.*, p. 259.

III. Intersubjetividad

y precisamente este misterio que soy yo mismo no es revelado más que en el amor

Gabriel Marcel, *Homo viator* (p. 144)

El itinerario que sigue el hombre como *viator* alcanza su realización en el encuentro con los otros. El presente trabajo se ha encaminado en esta dirección como la nota distintiva del pensamiento antropológico de Gabriel Marcel que, en sintonía con la reflexión ética de Lévinas, ensaya una propuesta de intersubjetividad que busca trascender el conocimiento objetivo. La intersubjetividad, para Marcel, “no puede ser pensada mediante un conocimiento abstracto, sino mediante un *conocimiento concreto*: el amor o fe, que pertenece a un ámbito diferente”¹⁰⁴. Para Marcel, este ámbito en el que tiene lugar el genuino *encuentro* que es el del amor, supera por completo la esfera onto-gnoseológica¹⁰⁵, porque se sitúa en el plano del misterio, y por tanto, en el del ser¹⁰⁶. Sólo en la superación del binomio objetividad-subjetividad puede considerarse el amor como acto trascendente, es decir, como misterio: “El amor no puede pensarse más que como acto; justificarlo objetivamente es negarlo pura y simplemente”¹⁰⁷.

Como se ha visto más arriba, es del otro de quien se espera la investidura, la confirmación de la identidad más profunda¹⁰⁸. La estructura más íntima del *yo* revela una apertura radical, que se asienta sobre la base de la pobreza ontológica propia del hombre como criatura. A partir de esta captación de sí como indigente, el *homo viator* busca en lo exterior aquello que le proyecte más allá de sus límites en el espacio y en el tiempo. Esta apertura, esta “intencionalidad personal” (que es la que establece la

¹⁰⁴ URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, p. 178.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 179.

¹⁰⁶ Para Lévinas el amor culmina un deseo metafísico de lo Otro que se presenta bajo la forma de una aspiración “que no se podría satisfacer”. En este sentido, la relación de amor es el resarcimiento de ese deseo: “El amor mismo es, así considerado, la satisfacción de un hambre sublime”, LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987 p. 58.

¹⁰⁷ MARCEL, G., *Fragments Philosophiques* (1909-1914), Nauwalaerts, París, 1961, p. 99.

¹⁰⁸ Cfr. MARCEL, G., *Homo viator*, p. 28.

constitución del ser humano como ser abierto a los otros¹⁰⁹) es la que se advierte en el carácter supra-objetivo del amor, que permite “ver al otro como un ‘tú’ y no como un ‘él’. Sólo una relación de hombre a hombre, entendida como una relación personal basada en el amor, permite tratar al otro como un ‘tú’”¹¹⁰. Es en el amor donde se realiza con mayor perfección la tarea del hombre como ser itinerante: en el amor se encuentra la posibilidad de trascender la propia individualidad estableciendo un *nosotros* que supera en todas sus dimensiones cualquier posible relación meramente *contractual* entre dos sujetos¹¹¹. Es en la relación de amor donde tiene lugar la afirmación del ser del otro, la donación de sí por la que, paradójicamente, el *yo* adquiere su plenitud, saliendo de la representación del otro como una mera idea y rompiendo, en definitiva, con un concepto estrechamente racionalista del individuo¹¹². Como dice Conesa Lareo, el amor, para Marcel, “es la llamada de un yo a otro yo, en cuyo origen hay una captación del ser y de la manera de ser del amado”, por ello: “para Marcel, el amor es [...] una apertura al ser”¹¹³. Marcel llama “disponibilidad” a esta actitud vital que consiste en afirmar el ser, en *apostar* por el ser como aquello que da sentido a la vida, en oposición a la “indisponibilidad”, que puede identificarse con un individualismo que se encuentra centrado en su supervivencia¹¹⁴.

Esta apertura estructural del hombre es un dato fundamental también para Heidegger, que entiende al *Dasein* como de suyo en relación con el mundo y con los otros:

¹⁰⁹ “Es inherente al ser del ‘ser-ahí’ el irle en su ser mismo el ‘ser con otros’”, HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo* p. 139.

¹¹⁰ URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, p. 179.

¹¹¹ En la relación de amor entre dos *yoes* que conforman un *nosotros*, se supera el plano del conocimiento objetivo hacia un horizonte trascendente, el del misterio o de la fe: “Par delà l’amour il y a donc l’acte qui affirme l’amour comme réel, comme incommensurable avec quelque vérité que ce soit parce qu’il n’est pas une connaissance. Cet acte est libre, il est une foi –il est la foi”, MARCEL, G., *Fragments Philosophiques* (1909-1914), p. 101.

¹¹² “El Yo y el Tú son específicos de la célula ‘Nosotros’; en suma, no hay Ego ni iguales, sino, en el origen, un medio vital en el que cada uno se regenera y se crea, una nebulosa afectiva y sentimental que se decanta y se manifiesta deseo creador (la familia), don de sí, aspiración a la presencia y a la inmortalidad”, TILLETTE, X., ‘La filosofía itinerante de Gabriel Marcel’, en “Acercamientos a la filosofía de Gabriel Marcel”, p. 516.

¹¹³ CONESA LAREO, M. D., ‘Soluciones a la crisis del sentido de lo humano. Una aproximación a Marcel y Lévinas’, en “Acercamientos a la filosofía de Gabriel Marcel”, p. 542.

¹¹⁴ “La disponibilidad es lo que mantiene el sentido de la vida porque lo propio de la vida es articularse interiormente en torno a una realidad que le confiere su sentido y su justificación”, *Ibíd.*, p. 539.

“La apertura –implicada en el coestar– de la coexistencia de otros, significa: en la comprensión de ser del *Dasein* ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros. Esta comprensión, como, en general, todo comprender, no es un dato del conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible. El conocimiento recíproco se funda en el coestar comprensor originario”¹¹⁵.

El estar-en-el-mundo del *Dasein* es, de suyo, un estar-con-los-otros o estar-vuelto-a-los-otros. Pero este estar-con no se reduce a una relación cognitiva como la que tiene el hombre con las cosas. El estar-con es constitutivo y originario del hombre; es una correspondencia que es anterior y trasciende la esfera de la objetividad. La condición de *Dasein* es compartida por los otros, que distan, así, de representarse sólo como *cosas*:

“El estar vuelto a otros es sin duda ontológicamente diferente del estar vuelto a las cosas que están-ahí. El ‘otro’ ente tiene, él mismo, el modo de ser del *Dasein*. En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de *Dasein* a *Dasein*. Pero esta relación –podría decirse– ya es constitutiva de cada *Dasein*, puesto que éste tiene de sí mismo una comprensión de ser y, de este modo, se relaciona con el *Dasein*. La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección ‘a otro’ del propio ser para consigo mismo. El otro es un ‘doblete’ del sí-mismo”¹¹⁶.

Marcel entiende también esta relación “de *Dasein* a *Dasein*” como base de la constitución de la propia identidad, que no se da sino en el encuentro con otro: el *yo* auténtico se constituye gracias al encuentro con un *tú* en quien puede verse reflejado dejando atrás la consideración de sí mismo como individuo encerrado en su solipsismo¹¹⁷. No es sino en la relación de amor con el otro tratado *en segunda persona* como el *yo* encuentra su lugar en el mundo. En otras palabras, la encarnación del espíritu en el mundo encuentra en el amor su más alta expresión. El otro tomado como *tú*, para Marcel, ratifica al *yo* su naturaleza intencional, que responde a la plenitud requerida por la inquietud radical. Por eso el *yo* en Marcel nunca puede tomarse aislado, pues “¿cómo no sacar [...] la conclusión de que *yo aquí presente* implica una referencia al otro, pero al otro tratado como caja de resonancia y como amplificador

¹¹⁵ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 148 (§ 26, 124).

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 149 (§ 26, 124-125).

¹¹⁷ “Existo tanto menos cuanto más exclusivamente existe mi yo, e inversamente, *existo tanto más en cuanto me libero de las trabas del egocentrismo*”, MARCEL, G., *El misterio del ser*, p. 197.

de lo que se puede llamar mi complacencia conmigo mismo?”¹¹⁸. La cuestión de la *presencia* significa algo más que un simple “estar en”. Tomado en su sentido estricto, la *presencia* “se insinúa siempre por una experiencia, a la vez irreductible y confusa, que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo”¹¹⁹. Este *pathos* o *temple* por el cual el ser humano se sabe *en relación* o *proyectado hacia* las cosas y hacia los otros es previo al conocimiento objetivo. Siguiendo esta misma línea, podría afirmarse que sin esta experiencia primerísima del estar en el mundo se hace imposible el conocimiento objetivo-conceptual del mismo. Lévinas interpreta este peculiar modo de estar-en-el-mundo, propio del ser humano, como la “relación concreta entre un yo y un mundo”, como la “verdadera y original relación entre ellos, y donde el Yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia”, relación que “se produce como *estancia* en el mundo. La modalidad del Yo contra lo ‘otro’ del mundo consiste en *morar*; en *identificarse* existiendo allí *en lo de sí*”¹²⁰. Desde esta perspectiva, puede decirse que, para Lévinas, *estar en el mundo* es *habitarlo*, hacer propio lo otro, y acceder al Otro, en consecuencia, es hacerse responsable de él¹²¹.

Al hilo de lo anterior, cabe subrayar que también Marcel puede, hasta cierto punto, ser encuadrado dentro del paradigma existencialista; o, para ser más precisos, en el contexto de fenomenologías *de la existencia*, tales como las de Heidegger, Merleau-Ponty o la del propio Lévinas. En efecto, Marcel, como ellos, se opone a la hegemonía del conocimiento objetivo, que ha sido el denominador común en el paradigma de la Modernidad, y que supone un obstáculo para una comunicación personal basada en el diálogo como apertura. Así, para Heidegger, “‘sujeto’ y ‘objeto’ son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación bajo la forma de la ‘lógica’ y la ‘gramática’ occidentales”¹²²; y, paralelamente, para Merleau-Ponty, “tratando de describir el fenómeno de la palabra y el acto expreso de significación, tendremos una oportunidad

¹¹⁸ MARCEL, G., *Homo viator*, p. 26.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 27.

¹²⁰ LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p. 61.

¹²¹ “El monoteísmo significa este parentesco humano, esta idea de raza humana que se remonta al acceso al otro en el rostro, en una dimensión de altura, en la responsabilidad para sí y para el otro”, *Ibíd.*, p. 228.

¹²² HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 12

para superar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y el objeto”¹²³. En estos autores, como en Marcel, la relación con el *otro-yo* involucra por completo a la persona, situándola en una esfera diferente y más integradora que la cognoscitiva. El *estar con o dirigido hacia* los otros es una experiencia integral, una apertura estable pero no definitiva: en el trazado intersubjetivo –ético, a fin de cuentas– es donde tiene lugar el descubrimiento de la exigencia de trascendencia y, en consecuencia, de la propia identidad. Desde la inquietud como captación de la indigencia de su ser hasta la relación con los otros, el ser humano se despliega como espíritu encarnado en el mundo, asumiendo así la representación de su propia vida en el tiempo como un proyecto en desarrollo.

Siguiendo con el desarrollo del párrafo anterior, la situación en la que dos *yoes* superan la barrera de la dicotomía moderna objetivo-subjetivo y pueden constituir un auténtico *nosotros* es el diálogo. A este respecto el profesor Rafael Alvira define el diálogo como “la actividad suprema y más característica del espíritu, la más fácil y la más difícil”, por lo que “vivir humanamente, en plenitud, queda reservado a los que saben dialogar”¹²⁴. En el diálogo, el *yo* encuentra en el *tú* un reflejo de sí mismo; o más bien: el *yo* se encuentra reflejado en la mirada de un *tú* que le escucha, que trata de ponerse en su lugar, que le da sentido¹²⁵. Siguiendo con la cita de Alvira, “sólo se nos ocurre *algo para decir* y que *dice algo*, ante la persona o la realidad que nos *subyuga o encanta*”¹²⁶.

Esta dimensión del diálogo como la actividad humana por excelencia, en la que el hombre se encuentra a sí mismo por su relación (originaria) con los otros, se encuentra también en los cantos VIII y XIX de la *Odisea*, en los que Ulises recupera su identidad cuando se reconoce en el relato de su propia historia. Hacia el final del canto VIII, cuando el rey Alcínoo se percata de las lágrimas de su huésped, que no puede

¹²³ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1993, p. 191.

¹²⁴ ALVIRA, R., *Filosofía de la vida cotidiana*, pp. 25-26.

¹²⁵ “Marcel afirmó que en la pregunta y la respuesta está comprendida la objetividad, puesto que es una forma de comunicación, pero a la vez está presente un encuentro entre dos tú, y eso está más allá de la pura información u objetividad de la pregunta y de la respuesta. El diálogo es, por lo tanto, una comunión en la verdad y no sólo una comunicación de la verdad”, URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, pp. 180-181.

¹²⁶ ALVIRA, R., *Filosofía de la vida cotidiana*, p. 25.

contener la emoción al escuchar la historia de su vida, le pide al aedo que detenga su canto para que Ulises exponga el motivo de su llanto:

“Habla y di cómo te llamaban tu padre y tu madre,/ tus vecinos y aquellos que habitan los pueblos cercanos./ En verdad no hay mortal que carezca de nombre,/ ya sea miserable, ya egregio”¹²⁷.

“No hay mortal que carezca de nombre”. La cuita de Ulises para burlar al cíclope Polifemo tiene como consecuencia una pérdida de identidad que ha perseguido al protagonista de la *Odisea* durante todo el viaje. Y no es hasta su encuentro con los *feacios* cuando se despoja de su falso nombre (“Nadie” o “Ninguno”), encontrando así la oportunidad de volver a ser él mismo. En el diálogo, en el encuentro con otros, sale a la luz la genuina identidad del hombre como viajero. Es en el contexto de la intimidad de una cena compartida donde el legítimo rey de Ítaca puede mostrar quién es:

“Ante todo mi nombre os diré, que también de vosotros conocido se haga [...]/ Soy Ulises Laertiada [...]”¹²⁸.

En este momento Ulises comienza a recuperar su identidad. Sin embargo, este episodio es solamente el primer paso, puesto que no será hasta el encuentro con aquellos a quienes más quiere cuando su *yo* se constituya en una genuina situación de intersubjetividad. En el primer capítulo se ha expuesto el retorno a Ítaca como el restablecimiento de una identidad perdida en el contacto con los otros, con aquellos que significan un verdadero *tú*. Ulises no llega a ser definitivamente Ulises hasta que Penélope reconoce su rostro.

Tomando en consideración el diálogo como una forma de superación del atomismo social que se deriva de una concepción excesivamente moderna o racionalista del *yo*¹²⁹, el pensamiento de Lévinas subraya la dimensión ética del lenguaje como aquello que pone en relación, que conduce de un *yo* eclipsado por la propia subjetividad a un *nosotros* en el que tiene lugar el encuentro intersubjetivo. A

¹²⁷ HOMERO, *Odisea*, Gredos, Madrid, 2000, (canto VIII, 550), p. 128.

¹²⁸ *Ibíd.*, (canto IX, 16-20), p. 130.

¹²⁹ El diálogo permite superar dos individualismos enfrentados dejando de lado las diferencias, porque “sólo en él hay verdadero enriquecimiento por ambas partes, sólo en él hay novedad y se nos ocurre algo por lo mismo que logramos la maravilla de la comunicación. La idea que se enciende es la *nueva luz* del recién nacido”, ALVIRA, R., *Filosofía de la vida cotidiana*, p. 31.

través del lenguaje, que permite el diálogo, es posible establecer una ética del Otro, un pensamiento encaminado a la trascendencia entendida, en el lenguaje de Marcel, en el plano del amor:

“El carácter incomprendible de la presencia del otro [...] no se describe negativamente. Mejor que la comprensión, el *discurso* pone en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente. Es necesario retener instantáneamente la obra formal del lenguaje que consiste en presentar el trascendente; pronto se desprenderá de él una significación más profunda. El lenguaje es una relación entre términos separados. [...] Hablar, en lugar de ‘dejar ser’, solicita al otro. La palabra resalta sobre la visión. [...] La estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del Otro y, sin ningún resabio ‘numinoso’, su ‘santidad’”¹³⁰.

Lévinas ensaya una ética como filosofía primera en un intento por recuperar la alteridad en el pensamiento occidental. El *rostro* del otro aparece entonces como *sagrado*. No puede concebirse, desde esta perspectiva, una ética que reduzca la relación con el otro al conocimiento de un objeto en el mundo, pues “el rostro se niega a la posesión”¹³¹. La relación ética entre dos *yoes* se fundamenta en una correspondencia positiva de responsabilidad. Al rebasar la esfera ontológica del otro (que pasa, así, de *ente* a *rostro*¹³²), su presencia no se hace violenta ni resistente.

Para Lévinas la libertad no puede ser fundamento para una ética¹³³, pues es la que abre la puerta a la posibilidad del homicidio, que significa anular al otro como *rostro*. En el homicidio se aniquila su “inviolabilidad ética”: matarlo es negarlo absolutamente, pero antes de poder *negarlo* ha sido necesario *apropiarse de él*, convertirlo en objeto. Por eso, para Lévinas, la más extrema consecuencia de fundamentar la ética en la libertad es el homicidio, pues en un planteamiento que caracteriza al hombre como libre e independiente antes que como *dirigido a* o *responsable de* no se sale del sistema ontológico de la representación, de la relación posesiva para con el otro¹³⁴.

¹³⁰ LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, pp. 208-209.

¹³¹ *Ibid.*, p. 211.

¹³² Para Polo, “la persona no se puede reducir al ente griego”, POLO, L., *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona, 1995, p. 227.

¹³³ “La noción de libertad es la consagración explícita del Mismo y la justificación del exterminio de toda alteridad [...]. La radicalización del planteamiento de la libertad como fundamento: el asesinato”, GUILLOT, D. E., “Introducción”, en LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p. 30.

¹³⁴ Cfr. LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p. 211.

En este punto se separan los planteamientos de Lévinas y Marcel. Mientras que para el primero la libertad se identificaba con la posibilidad de negar al otro (pudiendo llegar al extremo del homicidio), para Marcel es constitutiva del amor: “el amor es un acto de libertad que afirma otra libertad”¹³⁵. La libertad, en consecuencia, es para Marcel la respuesta a una vocación de apertura que el hombre encuentra a la hora de afrontar su vida. Afirmar la libertad del otro es disponerse absolutamente, es una donación de sí. Este acto de amor, esta donación por la cual se afirma la libertad del otro por encima de la propia, se sitúa en el ámbito de lo inverificable, el ámbito de un “más allá” en el que corre riesgo de verse defraudada, que es, en palabras de Marcel, “el ‘bello riesgo’ del que hablaba el filósofo antiguo”¹³⁶.

¹³⁵ CONESA LAREO, M. D., ‘Soluciones a la crisis del sentido de lo humano. Una aproximación a Marcel y Lévinas’, p. 542.

¹³⁶ MARCEL, G., *Homo viator*, p. 165.

Conclusiones

–Por tanto, también éste y cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está faltó

Platón, Banquete 200e

Desde el principio, esta investigación se ha planteado como la búsqueda de una respuesta a la pregunta lanzada por Marcel en *El misterio del ser*: “¿En qué medida y con qué reservas es posible elevarse por encima de este mundo que es nuestra manera específica de existir?”¹³⁷. Siguiendo el planteamiento del autor, que concibe la filosofía como un modo de acercamiento al misterio del ser, el desarrollo de la exposición se ha articulado de manera dialógica, contrastando la visión de Marcel con la de autores como Heidegger, Lévinas, Pieper o Kierkegaard, entre otros.

La respuesta a esta interrogación ha discurrido a lo largo de los tres capítulos que conforman el trabajo, tratando de hacer patente la estructura del camino que sigue la propuesta antropológica de Gabriel Marcel –y, más ampliamente, el conjunto de todo su pensamiento–: el hombre, como ser itinerante, sale de sí mismo en su relación con el mundo y al encuentro de los otros. Para llegar a esta conclusión, ha sido necesario detenerse en aspectos tan relevantes como la temporalidad humana, la representación de la propia vida como *creación*, el dato fundamental de la encarnación o el encuentro con un *alter ego* que, justificando la propia disponibilidad, revela la condición itinerante del hombre como la de un ser siempre *lanzado hacia*, siempre en camino (*viator*).

Con estas páginas se ha pretendido seguir el objetivo de *tender puentes*, siempre con el ánimo de establecer un diálogo. Tomando como punto de partida la filosofía de Marcel, esta confrontación entre diferentes planteamientos ha permitido esclarecer, entre otras cosas, que es desde la inquietud tomada como principio motor

¹³⁷ MARCEL, G., *El misterio del ser*, p. 170.

de la vida del espíritu como el hombre puede llegar a representarse la vida como *proyecto*, como un camino por el que se debe transitar. La vida del hombre entendido como *ser en camino* adquiere así una dimensión de suyo trascendente, llena de sentido. A este respecto dice Marcel: “Quizás no pueda ser instaurado un orden terrestre estable más que si el hombre guarda una conciencia aguda de su condición itinerante; es decir, si recuerda perpetuamente que está obligado a abrirse un camino”¹³⁸.

Marcel subraya que esta disposición del ser humano como *itinerante* se manifiesta especialmente por medio de un tiempo vivido en *presente*, como *acto inacabado*; la temporalidad humana, así, trasciende los límites de un supuesto tiempo objetivo y se presenta como creación, como un “aún no” que se dilata hacia un futuro indeterminado. En este sentido, la esperanza queda definida como la actitud del hombre que, en su condición de *arrojado* o *dirigido a*, ha depositado su confianza en la promesa de un porvenir que se sitúa en el ámbito del misterio, hacia el que dirige su propia vida como un todo. La definición del ser humano como *homo viator* recalca justamente esta naturaleza inconclusa de la criatura, que, captando su necesidad de plenitud, se encuentra orientada hacia un *status comprehensoris* (empleando la terminología de Joseph Pieper en *Sobre la esperanza*) en el que el tiempo ha dado paso a la eternidad.

En definitiva, la filosofía de Gabriel Marcel, que toma la existencia del hombre como el despliegue de una encarnación nunca del todo cerrada, nunca del todo definitiva, es una búsqueda de acceso al ser que pretende más allá del paradigma del conocimiento objetivo. Para ello apuesta por un modelo de intersubjetividad en el que se hace resaltar el valor del otro como *otro-yo*, superando así las barreras del egocentrismo. Si retomamos la figura del hombre como caminante, el planteamiento de Marcel desemboca en una invitación al *encuentro*: el peregrino halla en la presencia del otro un testimonio de su propia identidad. En conclusión, ser es *ser con otros* o *ser para otros*.

El pensamiento de Gabriel Marcel, en diálogo con Heidegger o Lévinas, pone de relieve que, para una reflexión cabal de la condición humana, es necesario rebasar el ámbito del binomio objetivo-subjetivo, para hacer posible un examen en torno a la

¹³⁸ MARCEL, G., *Homo viator*, p. 165.

dimensión misteriosa en la que se mueven la fe, la esperanza o el amor. Si se acepta que las categorías onto-gnoseológicas no son suficientes para dar cuenta de la naturaleza trascendente del hombre, con Marcel –y de la mano de Lévinas–, se abre la puerta a un hallazgo de la sacralidad del rostro del otro como fundamento de toda ética. Tratando al otro como *alter ego* y no como *ente* (es decir, en la donación de sí, afirmando su libertad por encima de la propia), Marcel ha descubierto un genuino acceso al ser que integra todas las dimensiones de lo humano: el amor.

Bibliografía

Bibliografía principal:

MARCEL, G., *El hombre problemático*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1956.

MARCEL, G., *El misterio del ser*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1953.

El misterio del ser, Edhasa, Barcelona, 1971.

MARCEL, G., *Fragments Philosophiques (1909-1914)*, Nauwalaerts, París, 1961.

MARCEL, G., *Ser y tener*, Caparrós editores, Madrid, 1996.

MARCEL, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.

Bibliografía secundaria:

ALVIRA, R., *Filosofía de la vida cotidiana*, RIALP, Madrid, 1999.

AGUSTÍN, S., *Las Confesiones*, Tecnos, Madrid, 2006.

CONESA LAREO, M^a D., 'Soluciones a la crisis del sentido de lo humano. Una aproximación a Marcel y Lévinas', en "Acercamientos a la filosofía de Gabriel Marcel", *Anuario Filosófico*, Volumen XXXVIII/2, 2005.

DERRIDA, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

GONZÁLEZ, A. L., *Teología natural*, EUNSA, Barañáin, 2008.

HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970.

HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

HOMERO, *Odisea*, Gredos, Madrid, 2000.

KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 2014.

LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.

LÉVINAS, E., *La huella del Otro*, Taurus, México D. F., 1998.

- LÉVINAS, E., *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2007.
- MAYO ÁLVAREZ, V. *El conflicto entre el amor y la muerte: estudio de la muerte a través de la obra dramática de Gabriel Marcel*. Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1978.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1993.
- PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, RIALP, Madrid 1961.
- PLATÓN, *República*, Gredos, Madrid, 1992.
- PLATÓN, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, 1987.
- POLO, L., *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona, 1995.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.
- SARTRE, J-P., *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona, 1993.
- STEINER, G., *Nostalgia del Absoluto*, Ediciones Siruela, Madrid, 2001.
- TILLIETTE, X., ‘La filosofía itinerante de Gabriel Marcel’, en “Acercamientos a la filosofía de Gabriel Marcel”, *Anuario Filosófico*, Volumen XXXVIII/2, 2005.
- URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, EUNSA, Barañáin, 2001.
- URABAYEN, J., “Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel”, en *Cuadernos de anuario filosófico*, Serie universitaria, Pamplona, 2001.
- VIGO, A., *Aristóteles, una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Las Condes (Santiago de Chile), 2007.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2013.