

EL OTRO Y EL TIEMPO: LA *FIDELIDAD CREADORA* EN LA FILOSOFÍA DE GABRIEL MARCEL.¹

TIME AND ALTERITY: CREATIVE FIDELITY IN GABRIEL MARCEL'S PHILOSOPHY

Martín Grassi² (USAL-UCA-ANCBA-CONICET)

martingrassi83@gmail.com

Resumen:

En el presente trabajo buscamos pensar la articulación entre mismidad y alteridad a partir de la experiencia de la fidelidad, siguiendo la reflexión del filósofo existencial Gabriel Marcel. Para ello, atenderemos en primer lugar a la necesaria dimensión temporal que implica todo encuentro con un otro, y que atraviesa a la identidad misma del existente, intentando pensar cómo el compromiso es un cierto modo de trascender la temporalidad. En segundo lugar, examinaremos la esencial intención de la fidelidad a la alteridad a partir de la noción de *disponibilidad*. Por último, veremos el carácter propiamente creativo de la fidelidad, que la aleja de una mera constancia en el actuar o en una obligación de tipo formal. Creemos que estas reflexiones de Marcel son absolutamente imprescindibles para la tarea del nuevo pensamiento, y posibilita una revisión de cuestiones metafísicas y éticas a partir de la consideración de la alteridad y la mismidad en el nosotros de su encuentro.

Palabras claves: Gabriel Marcel, Fidelidad, Disponibilidad, Alteridad, Tiempo.

Abstract:

In this work we will think the articulation between identity and alterity, taking the experience of fidelity as a starting point, such as Gabriel Marcel has thought. In the first place, we should think on the necessary temporal dimension

¹ Artículo recibido el 06/2014, aprobado el 08/2014.

² Profesor y Licenciado en Filosofía (UCA). Doctor en Filosofía (UBA). Becario Postdoctoral (CONICET-ANCBA). Profesor adjunto de "Historia de la Filosofía Contemporánea" (USAL), y Profesor asistente de "Filosofía de la Religión" e "Introducción a la Filosofía y Antropología Filosófica" (UCA). Ha publicado dos libros de ensayos filosóficos: *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Buenos Aires: IAA, 2012); y *(Im)posibilidad y (sin)razón* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014).

implied in every interpersonal relationship, and how engagement is a certain way of transcending time. In the second place, we will study the essential intentionality of existence towards alterity, attending to Marcel's notion of availability (*disponibilité*). In the last place, we will see the creative character of fidelity, which makes it different of a mere constance or obligation, both having a formalistic sense. We believe that Marcel's philosophy is absolutely necessary for the task given to the new way of philosophizing, and makes possible a revision of metaphysical and ethical questions by considering alterity and identity summoned in the community of the "we".

Key words: Gabriel Marcel, Fidelity, Availability, Alterity, Time.

I. El problema de la promesa: tiempo y presencia

La pregunta por la existencia humana implica, para el filósofo existencial Gabriel Marcel, atender a las dimensiones de interioridad, temporalidad y alteridad que parecen definir esencialmente la búsqueda del sí mismo. Frente a los objetos del mundo, la existencia se capta en su *presencia* siempre indefinible, presencia que se vive y se realiza en el tiempo y que despierta en el encuentro con los otros. Aún más, esta existencia sería insignificante si no fuera por la *exigencia ontológica* que en ella mora y a la que intenta responder solícitamente.³ La dificultad de pensar la existencia estriba, pues, en su carácter de indefinición o de inobjetividad.⁴ El pensamiento se enfrenta a un desafío hercúleo cuando intenta comprender y captar la identidad del sí mismo, puesto que la noción lógica de identidad se mueve con facilidad y claridad en el ámbito de lo problemático u objetivo, pero parece ser foránea en las tierras de lo misterioso o de lo existencial. De allí que, ante la pregunta *¿quién?*, el

³ Para profundizar en la metafísica de Marcel y en el sentido de la exigencia ontológica, puede consultar nuestro trabajo: "La *reflexión segunda* y el acceso al misterio del Ser en la filosofía concreta de Gabriel Marcel", en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), Vol. 1, Año 1, 2011, pp. 21-46, revista digital: <http://facultades-smiguel.org.ar/maximo/>

⁴ La filosofía de Marcel se contruye a partir de binomios, entre los cuales uno de los más importantes es el de existencia y objetividad (Cf. "Existence et objectivité", en: *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1935 [en adelante: *JM*], pp. 309-329). Cf. POMA, Iolanda. "Alteración y oscilación en la filosofía de los binomios de Gabriel Marcel", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 475-493.

pensamiento no pueda aferrarse a categorías de ningún tipo, por lo cual surge la pregunta: ¿podemos hablar de una identidad personal? En otras palabras, en el orden de la existencia, ¿hay algo así como un *yo*, un alguien que se reconoce en el tiempo y ante los demás como un mismo (*idem*)? Tal es la paradoja que articula concretamente –y no ya en el orden puramente teórico o especulativo- la experiencia de la *promesa*, experiencia a la que Marcel dedica mucha tinta y que adquiere todo su peso ontológico en la experiencia de la *fidelidad creadora*.

La cuestión en torno a la promesa y la fidelidad se encuentra especialmente en el segundo de los *Diarios Metafísicos* de Marcel, que se ha titulado *Ser y tener*.⁵ Ya en sus primeras anotaciones, afirma que “la única victoria posible frente al tiempo participa de la fidelidad (qué profunda sentencia de Nietzsche: el hombre es el único ser que hace promesas)”.⁶ Debemos recordar que el problema de la muerte ha sido siempre una pregunta central en la reflexión del filósofo francés –“el problema de la inmortalidad del alma, gozne de la metafísica”-, por lo cual la fidelidad se ofrecería como una experiencia que parece iluminar la condición mortal del hombre. En efecto, la muerte aparecería como la victoria definitiva de un tiempo que pasa sin más, del tiempo objetivo del cosmos. Así, siguiendo la afirmación de Nietzsche, el hombre pareciera ser el único ser que trasciende este orden mundanal y temporal al hacer promesas, es decir, que la fidelidad representa concretamente el único modo de vencer este avance imperioso del tiempo y, por tanto, según Marcel, de vencer la muerte misma. Frente a Marcel Proust, Marcel apuesta a trascender el tiempo desde un acto efectivo del hombre, y no desde un mero estado privilegiado de ánimo.⁷ Pero aclara Marcel algo más en dicha nota, y es que la fidelidad debe tener como punto de partida un *dato absoluto*, algo que me ha sido dado, confiado –la experiencia de una *entrega*-, y que me hace responsable no solo ante mí, sino ante un *principio activo y superior* (palabras que Marcel utiliza a disgusto por su abstracción); de lo

⁵ Aunque, como en muchos otros tópicos de su filosofía, la cuestión de la fidelidad ha aparecido primeramente expresado en su drama, en este caso en su obra *Le juste* (Cf. *La dignité humaine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1964 [en adelante: *DH*], pp. 79-88).

⁶ *Être et Avoir*. Paris: Aubier-Montaigne, 1935 [en adelante: *EA*], p. 16.

⁷ Cf. *EA*, p.16.

contrario, la fidelidad permanecería estéril y reducida a la obstinación.⁸ Esta necesidad del dato absoluto lo siente Marcel en especial respecto a los seres que ama, lo cual muestra que la experiencia de la fidelidad no tiene tan solo el sentido de la victoria sobre el tiempo, sino sobre todo el de la aceptación de mi responsabilidad frente a los seres que me son presentes y que me han sido confiados. *Tiempo y presencia*, pues, serán los dos horizontes de sentido para comprender la fidelidad.

Sin embargo, la cuestión de la fidelidad se plantea de modo definitivo en una nota posterior de su diario, con una afirmación enigmática, pero central: “Del ser como lugar de la fidelidad”.⁹ Marcel se pregunta cómo es que esta fórmula le ha venido, y se sorprende de la enorme fecundidad que presenta (tal como una idea musical). A dicha frase le siguen otras dos: “Acceso a la ontología” y “la traición como mal en sí”. Como se podrá ver, la fidelidad representará una de las experiencias concretas del hombre más idóneas para acceder al misterio del Ser, por un lado, y por otro, para determinar el carácter de lo ético a partir de su contrario, la traición. Ambas vertientes convergen en la significación ontológica de la vida tomada como totalidad y la posibilidad del hombre de rechazarla completamente.¹⁰ A continuación de estas notas siguen una serie de páginas en las que el problema de la promesa se plantea de modo contundente. La pregunta es sencilla: “¿Cómo puedo prometer (*promettre*) – comprometer (*engager*) mi porvenir? Problema *metafísico*”.¹¹ Marcel subraya que todo compromiso es parcialmente incondicional, en tanto que hace abstracción de elementos variables en sí que son parte de la situación desde la cual se contrae dicho compromiso. Para ilustrar esta afirmación, pone por caso el prometerle a alguien pasar a visitarlo al día siguiente: cuando hago esta promesa puedo estar motivado por el deseo de darle el gusto a esa persona y

⁸ Cf. EA, p. 16.

⁹ EA, p. 55. Comentando esta frase, Marcel afirma: “Ici apparaît une solidarité entre la philosophie de l’être et la philosophie de la liberté, que le métaphysicien ne saurait à mon sens affirmer trop vigoureusement” (*Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1967 [en adelante : *RI*], p. 255).

¹⁰ “Relu mes remarques sur la valeur de la vie et le problème ontologique et sur l’être comme lieu de la fidélité. Là est le centre de tout mon développement métaphysique récent. La donnée fondamentale est ici le fait que je puis prendre position en face de la vie considérée globalement, que je puis la refuser, que je puis désespérer” (EA, p. 137).

¹¹ EA, p. 56.

de no tener otros deseos que se interpongan en ese momento; pero es muy posible que al día siguiente, en el momento de cumplir el compromiso, no sienta ya ese deseo y que haya otra cosa que me distrae o me tienta que no había aparecido en el momento de la promesa. Habría, para Marcel, una cierta falsedad si me comprometiera a sentir en el futuro lo que siento en el momento de comprometerme. Por ello es preciso distinguir entre el compromiso contraído y una afirmación relativa al porvenir que dicho compromiso no implica de ningún modo, pues dejaría de ser válido si lo implicara, pues en ese caso devendría condicional. Siguiendo el mismo ejemplo, el compromiso se destruiría como tal si dijera: "suponiendo que mañana experimente aún el deseo de ir a visitarte, cuenta conmigo". El compromiso es parcialmente incondicional justamente porque no importa mi estado de ánimo o de humor – que, por otra parte, son imprevisibles- para ir a visitar a mi amigo. Habría, afirma Marcel, una especie de desdoblamiento entre algo hegemónico (ηγεμονικόν) en mí que afirma su identidad a través del tiempo y ejerce la función de poder responsable, y un conjunto de elementos en mí al que este ηγεμονικόν impone obediencia. Es cierto que hay cierta zona exterior que podría llegar a impedir el cumplimiento de mi promesa, como por ejemplo mi estado de salud, pero es necesario esquematizar, por lo cual afirma Marcel:

No hay, pues, compromiso (*engagement*) posible sino para un ser que no se confunda con su situación del momento y que reconozca esta diferencia entre sí y su situación, que se sitúe por consiguiente como trascendente, en cierto modo, a su propio devenir, que responda de sí. Es evidente, por otra parte, que esta facultad de responder de sí se ejercerá tanto más fácilmente cuanto que el que la posee pueda hacer abstracción de un devenir menos sinuoso, menos inarmonizado interiormente.¹²

Esta primera afirmación tiene un valor metafísico central, pues implica que el hombre es un *ser en situación*, pero que, al mismo tiempo, no se identifica con la situación en la que se encuentra.¹³ Podríamos decir que el hombre no es su situación, sino que se encuentra siempre *en situación*. Esta distinción

¹² EA, pp. 57-58.

¹³ Cf. GRASSI, Martín. "Existencia y encarnación en Gabriel Marcel". En: Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XVI (2011), pp. 211-228.

asegura la posibilidad de que el hombre responda de sí, es decir, fundamenta la condición responsable del hombre.¹⁴ Por ello, asegura Marcel, esta facultad de responder de sí se acrecienta en el hombre si éste tiene una vida interior armónica, si su devenir no se presenta como pura sucesión de instantes inconexos (la unidad de la propia vida no es asimilable a la identidad de una cosa, al modo de una substancia, sino que implica una cierta narratividad del sí mismo),¹⁵ así como también seré más cuidadoso al comprometerme si tengo conciencia de mi inestabilidad interior. Pero, en todo caso, lo que sí es claro es que un fenomenismo consecuente –que afirma la pura instantaneidad, es decir, la coincidencia del yo con su presente inmediato- debería excluir hasta la posibilidad misma del compromiso: en efecto, sería imposible vincular el yo a alguien que aún no conozco ni puedo conocer porque aún no existe.¹⁶

Lo que está en telón de juicio en el compromiso es, pues, el estatuto de la identidad personal y su relación con su devenir. Pareciera que el problema del compromiso precediera al de la fidelidad en tanto que sólo puedo ser fiel a mi propio compromiso, por lo cual ser fiel es siempre ser fiel a sí mismo. Pero esta cuestión no puede ser resuelta sin antes plantear el problema de una jerarquía de compromisos, puesto no todo compromiso puede *incondicionalizarse* sin una presunción ilegítima, como puede ser el compromiso que uno puede tomar frente a una corriente estética o a un partido político. Habrá que investigar, pues, si existen compromisos que puedan ser reconocidos como trascendentes a las aportaciones de mi experiencia y que, por ello, sean incondicionales. A partir de esto último es que puede plantearse la fidelidad prometida a un ser, del cual no sólo cambiará mi percepción o conocimiento, sino también los

¹⁴ “Sólo el ser humano es capaz de comprometerse porque es el único que no se confunde con su situación, el único que está en cierto modo por encima de su futuro y responde de él. La persona decide sobre su vida, se compromete” (CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), nro. 12, 1998, p. 64).

¹⁵ Cf. GRASSI, Martín. “La significación ontológico-existencial del tiempo en la filosofía de Gabriel Marcel”, en: *Revista Philosophia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 73/2 (2013), pp. 61-81.

¹⁶ Cf. EA, p. 58. Marcel señala las consecuencias de este planteo en la vida personal y social: “On voit aussitôt les conséquences de tous ordres qu’engendreraient une telle attitude: elle tendrait évidemment à rendre la vie sociale impossible, puisque personne ne pourrait plus se reposer sur personne ; il est probable qu’un anarchisme cohérent, et tel qu’il n’a en fait jamais été pratiqué par personne, devrait aller jusque-là” (*RI*, pp. 239-240).

sentimientos que me inspira (podría pasar de la simpatía a la antipatía u hostilidad, por ejemplo).¹⁷ De ser así, entonces, ¿cómo jurarle fidelidad a alguien sin cometer alguna locura? Es claro, por lo que hemos visto recientemente, que el compromiso supone el planteamiento de una cierta identidad, pero agrega Marcel que dicha identidad no puede ser abstracta, sino que se trata de una identidad que es la de cierto querer. “Cuanto más abstracto sea este querer, tanto más cautivo quedaré de una forma, levantando así un muro entre la vida y yo”.¹⁸ De este modo, no puede haber una experiencia auténtica de la fidelidad si nos quedamos presos de un formalismo, cualquiera sea éste, pues el sujeto de dicho acto no tiene contenido, no tiene vida. Al contrario, sigue Marcel, la fidelidad se realiza allí donde en la raíz del compromiso haya una cierta *aprehensión fundamental*, la cual sólo puede ser de orden religioso. Pero más allá de esta cuestión, a la que Marcel reconoce que debe dedicarle sus reflexiones y que nosotros iremos desmenuzando de a poco, “esta aprehensión debe versar sobre el ser o sobre un ser”.¹⁹

La cuestión de la propia identidad y de las posibilidades del compromiso siguen siendo, pues, problemáticas. Marcel se pregunta si acaso no podemos pensar como solución el decir que al jurar fidelidad no me comprometo a sentir o desear lo mismo que al proclamarlo, sino a hacerle honor a mi propia palabra, y al contraerlo creo la razón o motivo que me permitirá cumplirlo. El problema es que, por un lado, sigue en juego la cuestión del deseo, en tanto que hablo del deseo de cumplir mi palabra, lo cual nos lleva nuevamente a la fragilidad e inestabilidad del estado de ánimo, insuficiente para legitimar la promesa. En todo caso, habría que distinguir –según el filósofo francés– entre el hecho de *sentirse* y el *acto de reconocerse obligado*, admitiendo que este reconocimiento es independiente del sentimiento o estado de ánimo que lo acompañe. Es preciso, por ello, discernir la naturaleza misma de esta obligación, implicada en el acto de comprometerse a algo.²⁰ Como ya veníamos afirmando, esta obligación no puede sustentarse en mi estado de ánimo: la compasión que

¹⁷ Cf. EA, pp. 58-59.

¹⁸ EA, p. 60.

¹⁹ EA, p. 60.

²⁰ Cf. EA, p. 60-62.

puedo sentir por un convalesciente, y que me lleva a prometerle una visita, seguramente la deje de sentir al día siguiente.²¹ ¿Acaso, entonces, mi compromiso descansa sobre un desconocimiento culpable de estas fluctuaciones del ánimo? ¿O se trata más bien de decir que el hecho material de mi visita tendrá lugar en tal tiempo? Marcel rechaza esta alternativa, pues “*a fortiori* no he podido comprometerme a *sentir* mañana lo mismo que ayer”.²² Lo que sorprende es que la promesa como acto encierra un decreto audaz:

Entre quien se atreve a decir *yo* y quien se atribuye el poder de obligarse (*se lier*) (de obligarme a mí mismo) y el mundo ilimitado de los efectos y de las causas que escapa, a la vez, a la jurisdicción del yo y a toda previsión racional, existe, pues, una zona intermedia en la que se desarrollan acontecimientos que no son conforme ni a mis deseos ni siquiera a mi expectativa, pero de los cuales reivindico, sin embargo, el derecho y el poder de hacer abstracción en mis actos. Esta potencia de abstracción real (*puissance d'abstraction réelle*) se sitúa en el corazón mismo de mi promesa, confiriéndole su densidad propia y su precio.²³

Más allá de las posibles eventualidades que harían imposible el cumplimiento de mi promesa, al comprometerme he admitido, aunque sea implícitamente, que mi disposición interior, sin ser inalterable, no será, empero, tenida en cuenta. Se abre un cierto abismo a la reflexión, afirma Marcel, cuando piensa este cuerpo del cual soy a la vez señor y esclavo: no puedo ni exiliarlo al imperio exterior que escapa a mis influencias, ni tampoco comprenderlo en esta esfera a la que lo he apartado por mi poder de abstracción. Es tan cierto, subraya el filósofo, decir que soy responsable de estas vicisitudes corporales como decir que no lo soy. Estamos ante el misterio mismo de la encarnación. Lo que es central es el reconocimiento de que “al obligarme por una promesa he introducido en mí una jerarquía interior (*hiérarchie intérieure*) entre un principio soberano y cierta vida cuyo detalle deviene imprevisible, pero que dicho principio subordina a sí mismo o más

²¹ “Proust a raison: nous ne sommes pas pour nous-mêmes disponibles; il y a une part de notre être à laquelle des circonstances étrangères et peut-être imparfaitement pensables nous donnent soudain accès; une clef nous est un instant livrée; quelques minutes plus tard la porte est refermée, la clef a disparu. Je dois accepter avec une tristesse humiliée qu'il soit ainsi” (EA, p. 67).

²² EA, p. 68.

²³ EA, p. 68.

exactamente aún, se compromete a mantener bajo su yugo”.²⁴ Podemos ver aquí, nuevamente, la idea central de Marcel de mi no-identidad con mi propia vida, es decir, una cierta trascendencia de sí respecto a la propia vida, sin la cual la libertad –cuyo primer gesto encontramos en la reflexión y en el recogimiento- sería una ilusión.

El problema, sin embargo, no parece disiparse. Marcel señala que esta idea de una cierta soberanía sobre los estados anímicos y sobre las vicisitudes de la vida la encontramos en la sabiduría antigua, pero que, empero, hoy día parece estar puesta en juego, sobre todo por la *ética de la sinceridad pura* en boga,²⁵ y que pone en cuestión esta cierta abstracción de sí respecto del presente vivido –como si se tratara de afirmar arbitrariamente una “eternidad de derecho” a este presente en el que me comprometo. Marcel nuevamente se encuentra ante el dilema que presenta el acto de compromiso: o bien admito arbitrariamente una invariabilidad de mi sentir, o bien acepto de antemano cumplir mi promesa llevando a cabo un acto que no reflejará de ningún modo mis disposiciones al hacerlo. “En el primer caso me miento a mí mismo; en el segundo, consiento por adelantado mentir a otro”.²⁶ El dilema es muy grave, y acusa su gravedad en tanto que atañe a todo tipo de juramento, sea el de jurar fidelidad a una criatura, a un grupo, a una idea, a Dios... El juramento descansa así en el engaño a sí mismo, en una mentira, por lo cual, pregunta Marcel: “¿puede existir un compromiso que no sea una traición?”.²⁷ Parece, entonces, imposible ser a la vez sincero y fiel.

Una posibilidad de solución del dilema sería afirmar la identidad supratemporal del sujeto que contrae la promesa y la ejecuta, y afirmar que, en última instancia, la fidelidad es siempre fidelidad a sí mismo. Mi identidad vale por sí misma y no importa el contenido de mi promesa: lo que interesa es mantener esta identidad y no traicionarla. Sin embargo, de ser así, el objeto al

²⁴ EA, p. 69.

²⁵ Quizá el autor que más cita a este respecto Marcel sea André Gide. A esta corriente que identifica al yo con sus estados anímicos, Marcel la critica duramente, pues le parece que se trata de una *representación cinematográfica de la vida interior* (Cf. RI, p. 240), mientras que, por el contrario, “la personnalité transcende infiniment ce qu'on peut appeler ses états pelliculaires et instantanés” (RI, pp. 241-242).

²⁶ EA, p. 70.

²⁷ EA, p. 72.

cual se liga el sujeto en su obligación –aunque se trate de Dios- deviene un puro accidente, un pretexto para justificar una voluntad tendida hacia la demostración de su propia eficacia. Así, señala Marcel, se confunde esta ansia de gloria del alma –la forma más seca, más tensa y más crispada del amor a sí- con la fidelidad. Por el contrario, pareciera que la fidelidad se encuentra más bien en los seres que menos preocupados están por brillar ante sus ojos. Una fidelidad al prójimo cuyo principio, raíz y centro fuese uno mismo introduce la mentira en el corazón de la existencia que se compromete, falseando el acto mismo del compromiso.²⁸

En este punto, Marcel decide salirse del atolladero al cual lo condujo el dilema de la promesa, y alejarse de la solución que postulaba el propio querer como fundamento de la posibilidad de la promesa. Admitiendo que en la promesa haya un cierto inalterable que define la relación misma del compromiso, partirá el filósofo del *ser mismo*, es decir, del compromiso para con Dios. Es decir, para interpretar y comprender la fidelidad habrá que partir de la fe, “acto de trascendencia con su envés ontológico que es la toma de Dios sobre mí (*la prise de Dieu sur moi*)”.²⁹ A esta toma es a la que la propia libertad se ordena y en la cual se define. Así, no es de la propia subjetividad desde donde hay que partir, sino de la trascendencia. “La misteriosa relación entre la gracia y la fe existe doquiera se encuentra la fidelidad, y allí donde toda relación de este género se halle ausente sólo puede haber una sombra de fidelidad, una constricción acaso culpable y mentirosa a la que el alma se somete”.³⁰ Falsea tanto la experiencia humana una filosofía que me niegue la posibilidad de alcanzar otra cosa fuera de lo que llama “mis estados de

²⁸ Cf. EA, pp. 72-75. Respecto a la fidelidad a sí mismo, cf. también: Cf. *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1944 [en adelante: HV], pp. 178-182.

²⁹ EA, p. 76. “Ce que j'entrevois, c'est qu'à la limite il existerait un engagement absolu qui serait contracté par la totalité de moi-même, ou tout au moins par une réalité de moi-même qui ne pourrait être reniée sans un reniement total –et qui s'adresserait d'autre part à la totalité de l'être et serait pris en présence de cette totalité même. C'est la foi. Il est évident que le reniement demeure ici possible, mais il ne peut être justifié par un changement dans le sujet ou dans l'objet; il ne peut être expliqué que par un *chute*” (EA, p. 63). También: “Je note en passant que la fidélité absolue ne peut que nous être donnée dans certains témoins qui sont avant tout les martyrs. Donnée à quelque chose qui est encore de l'ordre de la foi. Au lieu que l'expérience de la trahison es partout –est d'abord en nous” (EA, pp. 160-161).

³⁰ EA, p. 76.

conciencia”, como una filosofía que afirme que la fidelidad no es más que una modalidad del orgullo y del apego a sí. Hay entre ambas posturas una profunda correlación, subraya Marcel. Hay en el hombre una referencia a la alteridad que se encuentra tanto en el conocimiento del ser –más allá de los estados de conciencia- como en la experiencia de la fidelidad.³¹ De allí que “la fidelidad, precisamente cuando es más auténtica y cuando muestra el rostro más puro, va acompañada de la disposición más opuesta al orgullo que se pueda imaginar: la paciencia y la humildad se reflejan en el fondo de sus pupilas”.³² Es de notar que no se trata aquí –como ya había llamado la atención antes- de una demostración lógica o de una estructura dialéctica, sino de una experiencia humana puesta en primer plano, y que obliga a la reflexión a desechar los posibles prejuicios que podrían enturbiarla o traicionarla como tal.³³ Comprometerse es reconocer la insuficiencia de basar el acto mismo de la

³¹ Cf. EA, pp. 76-79.

³² EA, p. 79. “La notion d’orgueil joue d’ailleurs dans toute cette discussion un rôle capital. Il me semble que l’essentiel est de montrer que l’orgueil ne doit pas être le principe sur lequel repose la fidélité. Ce que j’entrevois c’est que malgré les apparences, la fidélité n’est jamais fidélité à soi-même, mais se réfère à ce que j’ai appelé la *prise*. Tout cela est encore présenté pêle-mêle. Il faut mettre de l’ordre et de la clarté dans ces idées éparses. Peut-être à l’aide d’exemples. L’idée directrice, c’est qu’il faut tenir compte, pour reconnaître si un engagement est valable, de la situation dans laquelle se trouve l’âme qui le contracte (exemple du serment d’ivrogne). Il faut qu’elle soit *compos sui*, et se déclare telle devant elle-même (sans se ménager la possibilité d’alléguer ultérieurement qu’elle s’était trompée). Il y a donc là un jugement dont l’importance est fondamentale et qui est à l’origine de l’engagement, ceci n’exclut pas du tout la *prise* exercée par une réalité; cette *prise* est au contraire à la source du *jugement* lui-même qui prolonge et sanctionne une *appréhension*” (EA, p. 64). A partir de este texto, uno podría preguntar si acaso, llevando la filosofía de Marcel hacia sus últimas consecuencias, uno nunca puede estar al tanto de sus posibilidades, puesto que es la *toma del ser* la que me descubre mis posibilidades de compromiso y fidelidad. Veremos que hay, en el curso de los análisis, una cierta primacía de la alteridad –de la presencia del otro- en la experiencia de la fidelidad.

³³ “Marcel’s basic point about the experience of fidelity is that a complete and precise conceptual analysis of the meaning of the experience of fidelity is not possible. If we try to describe conceptually the meaning of fidelity, we fail because we keep running into the problem of trying to state what conditions would be necessary for an act to be an act of fidelity, but the problem is that fidelity appears to have an unconditional, experiential element to it, an element that is impossible to describe completely in conceptual terms. When we try to state necessary conditions for fidelity, the task becomes impossible because we can readily imagine a new case of fidelity that does not satisfy the necessary conditions—that is, we recognize the inadequacy of the description and the conditions in the face of the actual experience” (SWEETMAN, Brendan. *The vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human Persona, the Transcendent*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2010, p. 59).

promesa en uno mismo, y es atender a la alteridad desde la cual se suscita la fidelidad.³⁴

II. La fidelidad como disponibilidad

Pensar la fidelidad desde las coordenadas de una voluntad que se quiere a sí misma y se pone a sí misma como fundamento y objeto de la fidelidad implica perder la experiencia misma del compromiso. Por ello, la tarea consistirá ahora en pensar la fidelidad desde la experiencia pura y auténtica del compromiso, para lo cual Marcel contrapondrá las nociones de *pertenencia* y de *disponibilidad*,³⁵ para explicitar, así, la base de humildad que se encuentra en el fondo de todo acto fiel. Notemos de entrada que tanto la pertenencia como la disponibilidad dicen algo en relación a un otro, por lo cual se tratará siempre de la relación de uno mismo con el otro, aunque dicha relación pueda tener las más diversas características.

Hablar de pertenencia, advierte Marcel, es establecer una relación de tipo objetiva, puesto que *pertenecer a...* indica que un objeto es propiedad de alguien, o más bien que dicho objeto forma parte de las posesiones de ese alguien. Esta relación de pertenencia implica una cierta dualidad en su interior en tanto que, por un lado, existe una relación entre el objeto y el conjunto de posesiones del que forma parte, y, por otra parte, entre este objeto y un determinado *quien* que lo reivindica como suyo –pues lo propio de una pertenencia es que debe poder ser disputada o impugnada. El problema aparece cuando intentamos aplicar la relación de pertenencia a una persona.

³⁴ “Il n’y a donc en réalité aucune raison valable de penser que la fidélité à soi-même soit plus intelligible que la fidélité à autrui et présente par rapport à elle une véritable priorité. C’est bien plutôt l’inverse qui est vrai: je suis sans doute moins immédiatement présent à moi-même que ne l’est celui auquel j’ai donné ma foi” (*HV*, p. 182).

³⁵ En este parágrafo, seguiremos el ensayo de Marcel titulado “Appartenance et disponibilité”, en: *RI*, pp. 62-91. “The concept of availability played no previous role in the history of philosophy. Until Marcel designed it as a special quality, a peculiar human virtue, nothing like availability had ever been included among the various human virtues in the whole history of ethics. To this extent it constitutes a genuine discovery by Marcel, who was the first to recognize the fundamental significance of the concept and to elaborate on it” (BOLLNOW, Otto Friedrich. “Marcel’s Concept of Availability”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 182).

Decir, por ejemplo, que un criado *me pertenece* despierta un profundo estupor y escándalo, puesto que considerar a una persona como una cosa que he adquirido parece ser una pretensión inadmisibles. Sin embargo, señala Marcel, la cuestión se transforma profundamente cuando declaro a otra persona *te pertenezco*. En este caso –que no puede ser en rigor objetivado- se trata de una entrega de mi libertad a otra persona, de un ponerse a disposición del otro, consumando mi acto libre en esta sustitución de mi libertad por la del otro. Claro que la respuesta del otro es aquí central, pues ¿cómo debiéramos entender la contraparte del *tú me perteneces* que parece corresponder a la entrega de sí? En un límite, afirma Marcel, esta respuesta se presenta como un embargo, como si el *tú me perteneces* significara *tú eres mi cosa*, por lo cual puedo disponer de tí a gusto. Pero también se puede pensar que esta respuesta signifique “*te admito como participante en la obra, en la empresa a la que me consagro*”. Marcel es muy agudo en lo que respecta a la realidad de las relaciones humanas, pues admite que estos dos casos son muy difíciles de discernir de hecho, pero que, sin embargo, su distinción teórica debe ser mantenida por la reflexión, ya que se trata de saber, en última instancia, si el otro apela a mi libertad como tal, o bien la quiere alienada.³⁶

La cuestión estriba en el espíritu con que me doy al otro. En la medida en que acepto ser tratado como una cosa, hago de mí mismo una cosa y me traiciono en tanto que claudico a mi condición de persona. ¿Significa esto que para ser persona debo pertenecerme a mí mismo? ¿Qué significa pertenecerse? ¿Acaso puedo disponer de mí, si no me pertenezco? Tales son las preguntas que suscita la reflexión de Marcel, y que están en el corazón de la problemática. Surgen inmediatamente algunas dificultades, puesto que o bien al decir que me pertenezco me veo tratado como un objeto que pertenecería al sujeto que soy al mismo tiempo, por lo que habría que cuestionarse en torno a la relación entre este *yo* y este *mí*; o bien, si esta objetivación es impracticable, no podría subsistir esta relación de pertenencia; o bien, decir que me pertenezco señala el hecho de estar en mí mismo (en tal caso el problema fundamental de determinar la relación concreta que me une a

³⁶ Cf. *RI*, pp. 62-65.

mí mismo se mantiene, o si más bien hay que trascender la idea de tal relación). Es claro que, tomado en su acepción estricta, el yo es la negación misma de la objetividad, por lo cual resulta imposible pertenecerse a sí mismo al modo de una cosa.³⁷

Sin embargo, la expresión “me pertenezco” puede comprenderse como el hecho de que estoy bajo mi guarda o bajo mi propia tutela. Marcel señala que esta ambigüedad es la misma que encontrábamos cuando se reflexionaba en torno al “me perteneces”. En un extremo, puedo disponer de mí como de una cosa de la cual uno puede desembarazarse, actitud que se refleja en el suicidio o en los casos en que la vida imita más de cerca a la muerte, como es la prostitución total de sí.³⁸ En el otro extremo, puedo entender el *me pertenezco* como *ser responsable de sí mismo*, lo cual nos lleva a pensar que todo sucede como si uno fuera doble. En este caso se encontraría la convergencia absoluta o la coincidencia entre el “yo te pertenezco”, el “tú me perteneces” y el “yo me pertenezco”, y se articulan de modo equilibrado en tanto que reconocemos en nosotros una distinción entre un elemento que asume una autoridad y un elemento que reconoce dicha autoridad (Marcel propone el ejemplo de dos hermanos huérfanos, uno mayor que asume la patria potestad y el otro que lo obedece). En un ser que se abandone enteramente a sus impulsos y caprichos, que no viviera más que en el instante, no podemos decir que esta distinción sea efectiva –aunque se trataría aquí de un caso límite que se situaría en la frontera de lo humano, es decir, un ser desprovisto de toda conciencia.³⁹ Es más claro, empero, el caso de un ser en quien la conciencia moral no sea inexistente, pero a la que le niega toda cualidad de ordenar o prohibir, rechazando sus afirmaciones. Aquí el caso del anarquista es muy ilustrativo, pues subraya Marcel que para éste decir *me pertenezco* es desafiar a la conciencia, que es tratada como tráfuga o como portavoz de una sociedad

³⁷ Cf. *RI*, pp. 66-67.

³⁸ El suicidio es un acto metafísicamente muy significativo: “... la possibilité permanente du suicide est en ce sens le point d’amorçage peut-être essentiel de toute pensée métaphysique authentique” (*Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain-Paris: Nauwlaerts-Vrin, 1949 [en adelante: *PA*], p. 66). El suicidio implica una vivencia del tiempo como una sucesión de momentos insignificantes (lo que llamaba Marcel *tiempo cerrado*).

³⁹ Marcel señala que aquí podría comprenderse la unión de la conciencia psicológica con la conciencia moral (Cf. *RI*, p. 69).

detestada, es decir, que en este caso la fórmula tiene un sentido exclusivamente negativo, pues indica que yo no pertenezco a nadie. Así, “decir aquí *yo (moi)* es en verdad decir *ningún otro (personne autre)*; el contenido *yo* se determina por esta exclusión y no de otra manera”.⁴⁰ Sin embargo, esta afirmación puramente polémica del anarquista sólo tiene valor de desafío y no es apta para orientar una vida y una conducta, pues necesariamente en sus actos estará obligado a tomar posición respecto a determinados valores, y estos valores no podrían coincidir con el principio de exclusión o de repulsión pura al cual parece reducirse su yo, por lo cual se da en el interior mismo de su pensamiento una dualidad que no puede ser resuelta, ya que ni siquiera es aprehendida. Hay, para Marcel, en el centro del anarquismo una deificación de sí que muchas veces permanece inconfesa. En todo caso, la afirmación anarquista se expresaría del siguiente modo: *ahora y en todas las circunstancias, pretendo hacer lo que me gusta*. Esta declaración implica que me abstengo de pronunciarme en torno a la invariación o a las fluctuaciones de este *parecer*. La identidad de sí aquí afirmada, pues, no descansa ni sobre sí (concebido como conjunto de disposiciones), ni sobre el objeto de mi querer, sino tan sólo sobre una relación cuyos términos pueden variar. En última instancia, supone rechazar meramente que otro pueda colocarse en el medio de la relación que une lo mental con lo físico (o lo moral con lo psicológico). Una vez más, esta exclusión pura restablecerá una cierta constante que sólo podrá ser un valor y a la que se compromete el anarquista, por lo cual el sentido del *me pertenezco* se transformará acercándose a su contrario, es decir, a un *yo no me pertenezco*, puesto que pertenezco, por ejemplo, a una Idea (la de justicia, la de verdad, etc.). Parece, pues, que desembocamos en una conclusión paradójica: “en uno de los extremos del teclado, *me pertenezco* es una afirmación que se destruye a sí misma, porque *yo* no es más que la negación de todo contenido comprensible en general; y que, en el otro extremo, tiende igualmente a suprimirse y a transmutarse en una fórmula del tipo contrario: pertenezco a tal valor”.⁴¹

⁴⁰ *RI*, p. 69.

⁴¹ *RI*, p. 72.

La realidad moral implica una relación diádica en mi interior –ilustrada en este texto por la relación entre los dos hermanos-, que podemos también rastrear en la idea de una “jerarquía interior” expuesta en su *Diario* y que ya hemos visto. Esta dualidad, subraya Marcel, nos lleva a matizar la idea corriente que tenemos de la autonomía, idea que es a la vez rígida y equívoca, pues tiende a afirmar la independencia del *yo* respecto al principio legislador con el cual se confunde verbalmente. La ventaja de pensarlo desde la analogía de los dos hermanos es que indica que se trata menos de una identidad que de un parentesco, es decir, de un *dimorfismo* de base que, lejos de sustancializar, hay que comprender en su valor funcional. En todo caso, y dejando a un lado la cuestión sobre el principio de unidad de esta dualidad, Marcel señala que lo que importa es que las especificaciones de que es susceptible la díada están en relación directa con las variedades del amor de sí y del odio de sí mismo. En cuanto al amor a sí, es preciso distinguir entre un amor idólatra y una caridad hacia sí, “que muy lejos de tratar al sí como una realidad plenaria y que se basta a sí misma, lo mira como un simple germen al que hay que hacer fructificar, o como un punto de posible afloramiento de lo espiritual o incluso de lo divino en el mundo”.⁴² Tanto una infatuación como una malquerencia de sí llevan a obturar las capacidades creativas del ser humano, es decir, esa irradiación que desprende toda alma generosa. De aquí la importancia de la paciencia hacia sí mismo, que permite que uno vuelva sobre sí en la disposición que permita obtener de sí la más alta realización. Pero esto es posible, advierte Marcel, solo en tanto realizamos en sí y respecto de sí la distancia y la proximidad que definen el acto de caridad en sí mismo. Por ello, es necesario tirar por tierra la confusión entre el egoísmo y el amor de sí, puesto que en el orden de la caridad y el amor es impensable la afirmación de

⁴² *RI*, p. 74. Marcel señala que hay que distinguir entre el egoísmo y el amor a sí mismo: Cf. *JM*, p. 197. “Il convient donc de reconnaître que, contrairement à ce qu’on eût pu penser, ma présence à moi-même n’est pas une donnée qui aille de soi; elle est au contraire sujette à éclipse, il faut toujours la reconquérir. Demandera-t-on ce qu’est cette présence, ce qu’est ce moi auquel il est si difficile de demeurer fidèle? Il faudra répondre que c’est la parcelle de création qui est en moi, le don qui m’a été accordé de toute éternité de participer au drame universel, de travailler par exemple à humaniser la Terre, ou au contraire de la rendre plus inhabitable. Mais en fin de compte de telles précisions sont fallacieuses; quiconque a aimé sait bien que ce qu’il a aimé dans l’autre ne se laisse pas réduire à des qualités désignables – et précisément, ce mystère qui est moi-même, c’est ce qui en moi n’est révélé qu’à l’amour” (*HV*, p. 182).

un individuo atómico y autosuficiente, que falsearía el carácter creativo del sujeto generoso y caritativo.⁴³

Estas reflexiones, señala Marcel, dominan las investigaciones en torno a la *disponibilidad* tal como se realiza en la caridad, en la esperanza y, añade el filósofo, en la admiración. La *admiración* puede ser caracterizada por el tipo de acción que ejerce sobre nosotros el objeto admirado, que no es sino la que traduce la palabra *soulever* (levantar, elevar, suscitar): en la admiración nos sentimos elevados, llevados hacia la altura por el objeto que nos entusiasma. “Lo propio de la admiración es primeramente arrancarnos de nosotros mismos, del pensamiento de nosotros mismos”.⁴⁴ No sólo la admiración es la negación activa de una determinada inercia interior, sino que señala una irrupción –que el verbo *inundar* parece reflejar mejor- que sólo puede producirse “en el seno de un ser que no forme consigo mismo un sistema cerrado, hermético, en el que nada nuevo puede ya penetrar”.⁴⁵ La admiración implica que algo se revela a nosotros: las ideas de *admiración* y *revelación* son, pues, correlativas. La repulsa a admirar y la incapacidad de admirar traducen una indisponibilidad fundamental, y –a los ojos de Marcel- la tendencia a desconfiar de toda superioridad reconocida como tal es un signo de estos tiempos que refleja una lancinante preocupación de sí. Justamente, la admiración es “la afirmación de una superioridad no relativa, sino *absoluta*: absoluta, insisto; y a este respecto la palabra *incomparable* adquiere una significación precisa”.⁴⁶ Ante la revelación que despierta la admiración, quedamos desarmados de toda posibilidad de comparación con los otros objetos, puesto que lo que me entusiasma pasa a ocupar el lugar central. Es en un momento posterior y reflejo donde puede intervenir el espíritu de comparación, así como también la

⁴³ Cf. *RI*, p. 75. Aquí señala Marcel que hay un error grave en considerar a la noción cristiana de salvación como un éxito supra-terrenal del individuo, puesto que para el pensamiento cristiano no podría haber salvación individual en el sentido privativo y atómico de esta palabra. Y Marcel indica que hay una prefiguración de esta verdad cristiana en el terreno de la creación artística, donde el artista no crea para sí, sino que crea para todos, y no podría existir creación artística sin un “descuartizamiento (*écartèlement*) permanente del sujeto creador”. Nuevamente vemos aquí que la noción de sujeto en Marcel no es la de un individuo cerrado en sí y autárquico, sino de una subjetividad en permanente apertura y tendido hacia fuera de sí, como si la trascendencia –en todos sus sentidos- atravesara el corazón mismo de la subjetividad.

⁴⁴ *RI*, p. 76.

⁴⁵ *RI*, p. 77.

⁴⁶ *RI*, p. 78.

preocupación de mi propia posición respecto de este absoluto. Y es aquí donde surge la posibilidad de comportarme como un sistema de pretensiones que no quiere que este absoluto que se me revela “me haga sombra”.⁴⁷

Decir que la admiración es un estado humillante, es tratar al sujeto como potencia existente para sí y que se toma a sí mismo por centro. Proclamar, por el contrario, que es un estado exultante, es partir de la idea inversa, según la cual la función propia del sujeto es salir de sí (*sortir de soi*), y que ante todo se realiza en la donación (*dans le don*) y en la creación bajo todas sus formas.⁴⁸

La disponibilidad –que se manifiesta también en la experiencia de la admiración, como hemos señalado- abre las puertas tanto a la subjetividad como a la trascendencia, y es imposible considerar al existente si no es desde este esencial estar tendido hacia fuera. La creación, la creatividad, implica un estar abierto a un otro que me inviste, y la donación no es más que un darse a un otro que me reclama o que me afecta de algún modo. La incapacidad de admirar tiene que ver con una *inercia interior* o una *atonía espiritual*, señala Marcel, lo cual implica que la vida misma, la existencia –que es movimiento y novedad- se anquilosa y se monotoniza, traicionando la esencia misma de la libertad. Es preciso, pues, reflexionar en torno a lo que significa *responder* –lo que le falta justamente al ser interiormente inerte o átono. Por un lado, podríamos interpretar la capacidad de responder como si quien responde tuviera los elementos o materiales necesarios para dar la respuesta, por lo cual estaríamos aquí en el orden del *tener*: ante una pregunta, soy tratado como un fichero que tiene o no la ficha correspondiente. Por otro lado, podríamos interpretar la posibilidad de dar respuesta desde la experiencia de la *simpatía*: alguien acude a mi simpatía en una circunstancia determinada, por lo cual se trata aquí también de una respuesta. La simpatía efectiva no es asimilable a la capacidad que tengo de buscar en mí –al modo del fichero- el sentimiento que

⁴⁷ “Combien l’expression *prendre ombrage* est ici riche de sens! Elle marque merveilleusement que cette lumière nouvelle risque de m’obscurcir à mes propres yeux ou aux yeux des autres, dont la considération intervient si directement dans le jugement que je tends à porter sur moi. Il y aurait lieu ici de procéder à une réflexion sur les conditions qui permettent, ou qui risquent au contraire d’eclipser –une révélation quelle qu’elle soit” (*RI*, p. 78-79).

⁴⁸ *RI*, p. 79.

acompañaría a la persona que ha acudido a mí, pues no tengo la posibilidad de producir mis sentimientos; en todo caso, buscaré en mi fichero las frases o fórmulas pertinentes que forman parte de mi repertorio protocolar. Estamos aún en el orden del *tener*, y hay aquí en rigor una incapacidad por sentir lo que siente el otro: puede suceder que me encuentre, por diversos motivos, en un estado de opacidad, de impermeabilidad,⁴⁹ que me lleva a estar demasiado preocupado en mí mismo y no deja que nos abramos a un otro. Pero puede suceder también que nos zambullamos en la vida del otro y disipar, al menos por unos instantes, la propia obsesión de la que parecía imposible arrancarnos. “Completamente solo no se habría llegado a liberarse de ella, pero la presencia del prójimo opera el milagro, siempre que se le dé el consentimiento, que se acepte no tratarla como simple intrusión –con respecto a sí mismo–, sino como realidad”.⁵⁰ Marcel señala que no hay nada más libre –en su sentido auténtico– que esta aceptación y consentimiento, y al mismo tiempo nada que comporte menos la deliberación previa.⁵¹ Dejando la categoría de la causalidad de lado en el ámbito de lo espiritual, puede comprenderse la diferencia entre *llamada* y *obligación*, y reservar el término *respuesta* (*réponse*) “a la reacción totalmente interior que suscita la llamada (*l’appel*)”.⁵² Quien obliga olvida nuestra condición de hombres, en tanto que cedemos al otro y cesamos de estar presentes a nosotros mismos, es decir, nos vuelve extraños a nosotros mismos, mientras que, de manera misteriosa, la llamada nos restituye a nosotros mismos –si bien no inexorablemente, puesto que está en la esencia de la llamada el poder ser recusada o rechazada, aunque nuestra respuesta no implique necesariamente la conciencia de esta posibilidad.⁵³ Por ello, Marcel afirma que la respuesta “es

⁴⁹ Recordemos la importancia que tiene para Marcel la palabra *permeabilidad* y *porosidad* para señalar el *estado de abierto*, la disposición a *ser en el mundo* o *ser en situación* que define la existencia. Cf.: GRASSI, Martín. "Existencia y encarnación en Gabriel Marcel". En: Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XVI (2011), pp. 211-228. Y también: GRASSI, Martín. "El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel". En: *Revista de Humanidades* (Chile: Universidad Andrés Bello), Vol. 19-20, 2009 (junio-diciembre), pp. 9-28.

⁵⁰ *Ri*, p. 82.

⁵¹ Marcel critica, en este sentido, a una psicología que postulaba como condición esencial del acto libre la deliberación previa del sujeto. Se trata nuevamente del des-centramiento del sujeto, que no puede definirse ya por la autonomía, tal como pretendía la modernidad.

⁵² *Ri*, p. 82.

⁵³ Recordemos que el título original del volumen en que se encuentra este ensayo es *Du refus à l’invocation*.

libre desde el momento en que es liberadora (libératrice)”,⁵⁴ es decir, que nos libera del peso de nuestros propios fardos, como el propio pasado, como lo anhelado y no realizado, etc., de lo irrevocable, en una palabra.

Lo que es central para comprender estas reflexiones es el reconocimiento de que disponibilidad y creatividad son nociones conexas. Análogamente al artista que se crispa sobre la obra realizada, podemos como existentes tratarnos como un conjunto de cualidades dadas y obras realizadas, en vez de comprendernos –como el artista que está en pleno proceso de creación- como una creación continua, entendida no como un proceso cerrado sobre sí mismo, sino como una relación a instaurar con un otro, como un *servicio*.⁵⁵ Por ello, afirma Marcel, “tiendo a hacerme indisponible en la medida exacta en que trato mi vida o mi ser como un haber (*avoir*) de alguna manera cuantificable, y que por ello mismo es susceptible de ser dilapidado, agotado o incluso volatilizado”.⁵⁶ Este modo de presentarme a mí mismo genera el estado de ansiedad crónica propia del hombre suspendido sobre la nada, ansiedad que se traduce en una preocupación paralizante que termina por detener toda iniciativa generosa. El mundo mismo, en este estado de inercia interior, es vivido como estancamiento y putrefacción, por lo cual se da aquí la negatividad positiva de un estado del alma que bien podría referirse con el nombre de *unhope* (Thomas Hardy) o *inespoir* (Charles du Bos), es decir, de *inesperanza*: “esta inesperanza, que se opone a la esperanza como el temor al deseo, es

⁵⁴ *RI*, p. 83.

⁵⁵ Cf. *RI*, pp. 85-86.

⁵⁶ *RI*, p. 86. “La structure de notre monde (il faudrait d’ailleurs s’interroger sur le sens du mot monde) est telle que le désespoir y est possible, et c’est par là que se découvre la signification cruciale de la mort. Celle-ci se présente d’emblée comme une invitation permanente au désespoir et, dirais-je, à la trahison sous toutes ses formes. Ceci du moins tant qu’elle est considérée dans la perspective de *ma* vie et de l’affirmation par laquelle je me déclare identique à ma vie. Collaboration –dans le sens de la trahison- de cette représentation obsédante de la mort et du sentiment que ma vie n’est pas saisissable hors de l’instant vécu, que par conséquent tout lien, tout engagement, tout voue repose sur un mensonge, sur l’arbitraire éternisation d’un pur éphémère. Mais par là tout fidélité étant refusée ou déracinée, la trahison elle-même semble changer de nature: c’est elle qui prétend être la fidélité véritable et qui traite ce que nous désignons sous ce nom –de trahison, trahison à l’égard de l’instant, du moi réel éprouvé dans l’instant. Mais ici nous sommes dans l’impensable: poser le principe de la fidélité à l’instant, c’est transcender l’instant. Ceci n’est cependant qu’une réfutation dialectique que je crois dépourvue d’efficacité réelle. Au reste une réfutation effective *doit* être ici impossible: le désespoir est irréfutable. Il n’y a place ici que pour une option radicale, par delà toute dialectique” (*EA*, p. 159-160).

verdaderamente la muerte en vida, la muerte anticipada”.⁵⁷ Lo terrible es que no tenemos en nuestro poder la capacidad de liberarnos de este estado de indisponibilidad, y se trata del misterio central de nuestro ser: “*puesto que nuestra libertad es nosotros mismos, ella puede parecernos inaccesible a determinadas horas*”,⁵⁸ como si un abismo infranqueable nos separara de ella. Este misterio sería incomprensible si consideráramos al sujeto como quien se pertenece a sí mismo. Se trata, por el contrario, de la misteriosa articulación entre el ser y la libertad: la reflexión muestra la estrecha y paradójica conexión entre el acto de ser, por una parte, y la permanente posibilidad, por otra parte, de estar separado de lo que nos constituye como seres. Tal es nuestra situación fundamental, siendo insuficiente decir “nuestra”, puesto que es la que hace posible esto que llamamos “nosotros mismos”. Volvemos a encontrarnos con la afirmación central de Marcel de que la subjetividad no es separable de la trascendencia.

III. El carácter creativo de la fidelidad

La fidelidad sólo puede ser comprendida desde la disponibilidad, en tanto que nuestro compromiso libre no surge de una decisión tomada en la soledad con nosotros mismos, sino en tanto que nuestro compromiso es una *respuesta* a un determinado *llamado*.⁵⁹ Estar *disponible a...* es estar abierto a los llamados que nos convocan y que solicitan nuestra participación libre, nuestra libre respuesta, y la libertad consiste, justamente, en esta aceptación y acogimiento del llamado (aún cuando la posibilidad del rechazo se encuentre en el corazón mismo de la libertad). En última instancia, la vida se comprende desde el servicio, desde el acto mismo de servir: “vivir, en el sentido pleno de la palabra, no es existir o subsistir, limitarse a existir o a subsistir, sino disponer

⁵⁷ *RI*, p. 87.

⁵⁸ *RI*, p. 88.

⁵⁹ “...[I]l n’y a pas d’engagement purement gratuit, c’est-à-dire qui n’implique une certaine *prise* de *l’être* sur nous. Tout engagement est une réponse. Un engagement gratuit serait non seulement téméraire, mais à porter au compte de l’orgueil” (*EA*, pp. 63-64).

de sí (*disposer de soi*), darse (*se donner*)”.⁶⁰ Ni la existencia ni su carácter libre pueden comprenderse verdaderamente sin su contrapunto de trascendencia. El problema en la actualidad, señala Marcel, es que la noción de servicio se interpreta como un humillarse ante..., es decir, como servilismo.⁶¹ Por ello, el filósofo propone distinguir entre obediencia y fidelidad, pues mientras la obediencia –por ejemplo a un jefe- hace referencia a funciones –el jefe en tanto jefe, uno mismo en tanto subordinado-, la fidelidad aparece allí donde interviene la cualidad humana: de allí que la obediencia puede y debe ser exigida, mientras que la fidelidad solo puede ser merecida.⁶²

Podría interpretarse, empero, el *ser fiel a alguien* como un mero *conformarse* o un *no apartarse de...*, aunque en este caso sólo encontraríamos un sentido pobre de esta experiencia. Marcel señala que la fidelidad ha sido relegada del orden del pensamiento por la filosofía moderna, puesto que una filosofía universalista de tipo racionalista naturalmente se detendrá en aspectos de la vida moral que están lejos de una experiencia de índole tan existencial como lo es el de la fidelidad.⁶³ Por otra parte, entre los contemporáneos al filósofo, Marcel subraya que la fidelidad es juzgada como algo sospechoso, asimilada a un cierto conservadurismo –sobre todo por aquellos pensadores influidos por Nietzsche.⁶⁴ En todo caso, se ha tendido a confundir *constancia*

⁶⁰ HV, pp. 171-172. “Il est manifeste, en effet, que tout vie est un service, ce qui ne signifie pas, bien entendu, qu’elle ait à se dépendre pour un individu désignable, mais seulement qu’il est de son essence d’être *consacrée à* (à Dieu, ou bien à un valeur supérieure telle que la connaissance, ou l’art, etc., ou bien à une fin social délibérément choisie). Servir, en ce deuxième sens, c’est se mettre au service de... Et ici l’accent doit être mis sur le petit mot *se*, sur le pronom réfléchi” (HV, p. 171).

⁶¹ Cf. HV, p. 172.

⁶² Cf. HV, pp. 177-178.

⁶³ Cf. RI, p. 228.

⁶⁴ Cf. RI, pp. 228-229. En este texto, Marcel rescata la figura de Charles Péguy como el único pensador en el que se encontrarían elementos para una metafísica de la fidelidad, así como también la obra de Max Scheler, que ofrecería material para sobrepasar la crítica de Nietzsche que está en la base de la depreciación de la fidelidad. Por otro lado, en otro texto critica esta concepción de la fidelidad, expresada entre otros por André Gide: “Tout ceci [que respecta a la dimensión ontológica de la fidelidad] cependant ne pouvait prendre un sens qu’à condition de procéder à un examen soigneux de la fidélité, et cet examen devait faire apparaître la nécessité de regarder toujours la fidélité authentique comme créatrice par opposition à tous ceux qui voient dans la fidélité quelque chose comme une inertie de l’âme. Cette confusion a été accréditée par une littérature dont le principal représentant aura été chez nous André Gide. Pour l’auteur des *Nourritures terrestres*, la valeur est liée à l’attente perpétuelle du nouveau et au refus de se laisser jamais alourdir par un passé d’où la vie s’est retirée” (DH, p. 93).

con fidelidad.⁶⁵ “La constancia (*constance*) puede ser considerada como la armazón racional (*armature rationnelle*) de la fidelidad”,⁶⁶ y así se definiría por el mero hecho de perseverar en un determinado propósito, con lo cual formaríamos de ella una representación esquemática que llevaría la constancia hacia la identidad. El problema, señala Marcel, es que esto implicaría perder el contacto con lo que intentamos pensar, pues la identidad del propósito debe ser reafirmada sin cesar por la voluntad contra todo lo que tiende a debilitarla, sorteando los obstáculos con los que tropiezo al consagrarme a ella. En todo caso, habría que atender a esta voluntad. Pero, más allá de estas observaciones, Marcel afirma que “en la fidelidad no interviene solamente la constancia entendida como inmutabilidad”,⁶⁷ sino que implica otro elemento más difícil de comprender, que es la *presencia*.⁶⁸

Lejos de Marcel –como él mismo reconoce– oponer constancia y presencia, como si la constancia atentara contra la presencia, pero “la constancia considerada en relación a la presencia ofrece un carácter en cierta manera formal”.⁶⁹ Yo soy constante para mí, respecto de mí mismo, de mi propósito, en lugar de estar presente para el otro.⁷⁰ Un hombre constante puede dejar en evidencia que se obliga a no cambiar, que se obliga a sí mismo a no mostrarse negligente en las situaciones en las que juzga que cuento con él, y así reclamar que no ha faltado a su deber de amigo, esposo, etc., por lo cual su constancia está ante todo centrada sobre la idea que él tiene de sí y que no quiere desmerecer. Pero dicha corrección, si bien lo hace irreprochable, no se confunde con la fidelidad, sino que es más bien su simulacro. El

⁶⁵ Paul Ricouer, influido por las reflexiones de Marcel, ha hecho especial hincapié en la distinción entre fidelidad y constancia: Cf. *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp.167-168.

⁶⁶ *RI*, p. 229.

⁶⁷ *RI*, p. 229.

⁶⁸ “Ainsi est affirmé [comentando un pasaje de *PA*] avec la plus grande netteté possible la liaison entre fidélité et présence. Nous rencontrons ici pour la première fois dans ces leçons ce terme de présence qui revient si souvent dans mes écrits, mais dont il faut bien reconnaître qu’il est sans doute impossible de donner une définition rigoureuse. La présence ne peut être –je ne dirais pas saisie, car ce serait contradictoire – mais évoquée qu’à la faveur d’expériences directes et irrécusables, mais qui ne relèvent pas de l’équipement notionnel dont nous disposons pour atteindre les objets” (*DH*, p. 94).

⁶⁹ *RI*, p. 230.

⁷⁰ “Bien entendu, par présence, je n’entends pas ici le fait de se manifester extérieurement, mais celui moins objectivement définissable de me donner à sentir qu’il est avec moi” (*RI*, p. 230).

problema es que no depende de su voluntad ser fiel, “porque no es del *hacer* (*faire*), sino del *ser* (*être*) de lo que se trata”.⁷¹ Por ello, no está en mí concederme el título de persona fiel, aún cuando cumpla con todas mis obligaciones respecto al otro. Aún más, el hecho de ser irreprochable parece quebrar en el otro su consideración respecto a mí, por lo cual es aquí donde aparece el problema de la fidelidad propiamente dicha.

Parece normal, desde un punto de vista racional, que el principio de valor residiese en la buena voluntad, en la constancia en la que me he esforzado, y por lo cual alguien pueda juzgarme como bueno. Esta referencia a un tercero imparcial que mide mi acto es inadmisibile aquí: “en realidad la fidelidad no lo es, no puede ser apreciada como tal por aquel a quien le es dedicada, más que si presenta un elemento de espontaneidad esencial (*spontanéité essentielle*), que en sí es radicalmente independiente de la voluntad”.⁷² El peligro que corre una constancia en estado puro es que termina generando una lucha interna entre el sentir y el querer, y una externa entre las personas implicadas, pues el sentirse obligado hacia el otro e imponerse el deber de cumplir con lo esperado puede terminar en el odio y el rencor recíprocos. Estas consideraciones alcanzan tanto a la amistad, como a las relaciones conyugales, como a las pertenencias partidarias.⁷³ En todos los ámbitos donde aparece el juramento, y el compromiso, la fidelidad puede degenerar en una constancia que termina por romper lo que estaba destinado a reunir. Sólo si la constancia se encuentra vivificada por la presencia, puede la fidelidad realizarse como tal.⁷⁴

No sólo el postulado fenomenista de la identificación de sí con su estado anímico termina por falsear la experiencia de la fidelidad, sino que la supuesta falsedad de la promesa descansa sobre otro postulado –que también se desprende de la actitud fenomenista: admitir que mi estado futuro es algo que

⁷¹ *RI*, p. 231.

⁷² *RI*, p. 232.

⁷³ Cf. *RI*, pp. 233-235. Marcel ha dedicado algunas páginas a la cuestión de la fidelidad respecto a un partido político, seguramente impulsado por entender un fenómeno muy común del siglo XX como es el del totalitarismo y la ideología.

⁷⁴ “La Presencia, una vez surgida no es fácil conservarla. Más bien eso supone esfuerzo, sacrificio. La Presencia exige la Constancia pensando en el bien del Otro, y por esa razón el sacrificio es llevadero, no degenera en rencor. La Constancia se une a la Presencia en la Fidelidad por obra del desinterés, que viene a ser el termómetro de la auténtica donación” (CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*, p. 24).

sucedará, al modo de un acontecimiento exterior. Así, puedo prometer en base a la situación presente, pero dicho juramento se falseará mañana, cuya situación es impredecible. Este postulado, señala Marcel, implica que frente a este film que es mi vida no tengo ningún poder, eficacia o influencia; “se me discute así toda facultad de obrar sobre mí mismo y, por así decir, de crearme (*me créer*)”.⁷⁵ Por razones *a priori*, entonces, se termina rechazando datos manifiestos a la experiencia íntima, como es esta capacidad de recreación que tiene el hombre. Cuando me comprometo, planteo como principio que mi compromiso no será puesto en tela de juicio, y esta voluntad activa interviene como factor esencial en la determinación de lo que será. En efecto, ya desde el principio esta voluntad deja de lado un número de posibilidades que no admite mi compromiso, situándome en un estado en el que debo inventar un determinado *modus vivendi* que haga efectiva y real mi promesa, por lo cual aparece aquí el carácter creativo de la fidelidad: “mi conducta estará completamente animada (*colorée*) por el acto que ha consistido en decidir que el compromiso adquirido (*l’engagement pris*) no volverá a ser puesto en tela de juicio”.⁷⁶ Por ello, las posibilidades que uno ha rechazado o atajado en pos de la promesa son reducidas a la categoría de tentación (*tentation*), pues recordemos siempre que la libertad se enfrenta siempre al dilema último de la realización o de la traición.

Lo central es comprender aquí que esta decisión de no volver a poner en tela de juicio mi compromiso implica un riesgo esencial, pues no puedo adelantarme o justificar plenamente esta decisión en el orden racional, es decir, no puedo tener una experiencia de una seguridad inicial que sea la base de mi fidelidad. “Teóricamente, para comprometerme debo primeramente conocerme; mas de hecho, no me conoceré realmente más que si primero me he

⁷⁵ *RI*, p. 242.

⁷⁶ *RI*, pp. 242-243. “Ce qu’il faut d’ailleurs mettre en lumière, c’est le fait que l’amour, au sens le plus plein et le plus concret du mot, l’amour d’un être pour un autre être, semble prendre son point d’appui sur l’inconditionnel: je continuerai à t’aimer quoi qu’il arrive. Nous sommes donc ici aux antipodes de l’engagement à terme qui semble toujours se référer à l’immuabilité au moins relative pour un temps donné de conditions spécifiables, sinon en droit du moins en fait. On pourrait dire encore que l’amour, bien loin d’impliquer seulement l’acceptation du risque, l’exige d’une certaine manière, c’est comme s’il appelait une mise à l’épreuve d’où il est sûr de sortir vainqueur” (*DH*, p. 103).

comprometido”.⁷⁷ La actitud dilatoria de quien quiere preservarse a sí mismo, y que lo anima a mantenerse en reserva y dispensarse interiormente de todo compromiso, es incompatible con el conocimiento de sí. Esta especie de “círculo vicioso” entre el conocimiento de sí y el compromiso, indica Marcel, no es tal más que para un pensamiento que considera la fidelidad desde fuera, es decir, un *pensamiento espectador* (que se contrapone a un *pensamiento participante*). Considerada espectacularmente, es cierto, toda fidelidad aparece como incomprensible, impracticable, como una “apuesta escandalosa”. Sin embargo, “lo que visto desde fuera aparece como un círculo, desde dentro es experimentado como crecimiento, o como profundización, o como ascensión”.⁷⁸ Estamos, explica Marcel, en un orden en el que la experiencia no puede darse como espectáculo ni para sí mismo ni para los otros, por lo cual la experiencia no puede ser representada sin peligro de falsearse.

Lo que por ahora percibimos es que toda fidelidad se edifica sobre una determinada relación sentida como indefectible (*indéfectible*), por tanto, sobre una seguridad que puede, por otra parte, no ser fulgurante. La iluminación, el flechazo, son ejemplos-límites, que en el fondo no son verdaderamente más misteriosos que los otros; concentran el misterio del compromiso en un instante privilegiado, decisivo, eso es todo. Pero no se eliminaría el misterio intentando reducir la fidelidad a la costumbre o a una contrapartida mecánica de la obligación social (*contrainte sociale*).⁷⁹

La fidelidad, que implica un reconocimiento de una relación sentida como indefectible, requiere de un recogimiento gracias al cual me doy en mi palabra. Pero este volver sobre sí no debe confundirse con el repliegue sobre sí del orgullo.⁸⁰ No se trata en la fidelidad de un repliegue sobre sí que termina por afirmar un conformismo inerte: “es el reconocimiento activo de un cierto

⁷⁷ *RI*, p. 243.

⁷⁸ *RI*, p. 244. “Cette possibilité de subversion ou même de destruction par la réflexion est enveloppée dans l’essence même de l’acte libre; c’est dans la mesure où nous sommes libres que nous sommes exposés à nous trahir et à voir dans la trahison le salut ; et c’est ce qu’il y a de vraiment tragique dans notre condition. Cette situation avec tout ce qu’elle comporte n’est sans doute pas moins fondamentale que celle qui consiste pour moi tout ensemble à être et à n’être pas – mon corps” (*RI*, p. 245).

⁷⁹ *RI*, p. 245.

⁸⁰ “[C]ette crispation, cette contraction, ce repli sur soi qui sont inséparables de l’orgueil, qui même le symbolisent – ne sauraient être confondus avec le retrait humble qui convient au recueillement et par où je reprends contact avec mes bases ontologiques” (*PA*, p. 76).

permanente (*permanente*), no formal al modo de la ley, sino ontológico”.⁸¹ Y este permanente ontológico se refiere siempre a la *presencia*, y su reconocimiento en el recogimiento es lo que permite pensar el carácter creativo de la fidelidad.⁸² Este carácter creativo no debe entenderse, señala Marcel, como en la filosofía de Bergson, es decir, como el primado de la inventiva y de la innovación, sino ante todo debe comprenderse desde su “arraigo en el ser” (*enracinement dans l'être*), que es su significación última, significación que es difícilmente precisable conceptualmente y que se encuentra en el centro mismo de lo misterioso o metaproblemático.⁸³ Este “arraigo en el ser”, este carácter ontológico de la fidelidad, “se refiere siempre a una presencia o a una cosa que puede y debe mantenerse en nosotros y ante nosotros como presencia, pero que *ipso facto* puede también y aun perfectamente olvidarse, desconocerse, obliterarse”.⁸⁴ De allí que la sombra de la traición sea esencial a la experiencia de la fidelidad.⁸⁵

Dado este carácter ontológico de la fidelidad, no puede identificarse la fidelidad con la fidelidad a un cierto principio, puesto que hay aquí una cierta transposición de una fidelidad de otro orden. En este sentido, podría señalarse

⁸¹ PA, p. 77. “La fidélité comme reconnaissance d'un permanent. On est ici au delà de l'opposition de l'intelligence et du sentiment. Reconnaissance d'Ulysse par Eumée, du Christ par les pèlerins d'Emmaüs, etc., etc. Idée d'une permanence ontologique –permanence de ce qui dure et qui implique l'histoire, par opposition à la permanence d'une essence ou d'un arrangement formel. Le témoignage comme origine. L'Eglise comme témoignage perpétué, comme fidélité” (EA, p. 138).

⁸² Marcel señala que hay una analogía aquí con la creación artística y mismo con la investigación científica, en las cuales el recogimiento no tiene que ver con un yo que se centra sobre sí mismo y fija sus ojos sobre sí (Cf. PA, p. 76). “Yo no puedo comunicarme conmigo mismo más que en la medida en que me comunico con otro. Si estoy separado de otro lo estoy de mí; si voy a su encuentro, si lo reconquisto, al mismo tiempo me vuelvo a encontrar y me reconquisto. Cerrado en mí mismo, replegado, me veo privado de intercambio; abierto, entro en relación. Así, cuando otro se convierte en 'tú' para mí, me es imposible replegarme sobre mí mismo; entonces me despliego; al dejar de contraerme, dejo de deformarme. Toda relación amorosa se convierte en un estímulo fecundo para llegar al conocimiento de sí” (DAVY, M.-M., *Un filósofo itinerante*. Madrid: Gredos (año sin especificar), p. 256).

⁸³ Cf. PA, p. 76. “Il est important d'observer qu'il paraît difficile de sauver la fidélité dans une métaphysique bergsonienne parce qu'elle risque toujours d'y être interprétée comme une routine, comme une observance au sens péjoratif du mot, comme une sauvegarde arbitrairement maintenue *contre* la puissance de renouvellement qui est l'esprit lui-même” (PA, p. 77).

⁸⁴ PA, p. 77.

⁸⁵ “Il est de l'essence de l'être auquel va ma fidélité de pouvoir être non seulement trahi, mais affecté en quelque manière par ma trahison. La fidélité comme témoignage perpétué; mais il est de l'essence du témoignage de pouvoir être effacé, oblitéré. Se demander comment cette oblitération peut se produire. Idée que le témoignage est périmé, qu'il ne correspond plus à la réalité” (EA, p. 138-139).

una diferencia entre la lealtad y la fidelidad, marcando así la distancia de Marcel respecto a la posición de Josiah Royce.⁸⁶ En efecto, un principio debe su realidad al acto por el cual lo sanciono y lo proclamo, por lo cual, como afirmación abstracta, no puede exigir nada de mí: “la fidelidad a un principio es una idolatría en el sentido etimológico de la palabra”.⁸⁷ Cuando la vida se ha retirado de un principio al que adhiero es una obligación sagrada renegar de él, puesto que, de lo contrario, si siguiera conformando a él mi conducta, estaría traicionándome a mí mismo. Por ello, la fidelidad no se identifica con un conformismo inerte, puesto que “implica una lucha activa y continua contra las fuerzas que tienden en nosotros hacia la dispersión interior y hacia la esclerosis del hábito”.⁸⁸ Pero no hay que interpretar, señala Marcel, esta conservación activa de sí como lo contrario de una creación, puesto que la presencia a la que

⁸⁶ Sería interesante aquí notar la diferencia entre la *fidelidad* como la entiende Marcel, y la *lealtad* como la entiende Royce. Para Royce, la fidelidad (la traducción castellana traduce la palabra *loyalty* por *fidelidad*, pero cada vez que se habla de fidelidad en Royce habría que decir lealtad) es el corazón mismo de la moral, razón por la cual afirma que “en la fidelidad, cuando se define adecuadamente, está el cumplimiento de toda la ley moral” (*Filosofía de la fidelidad*. Buenos Aires: Hachette, 1949, p. 33). Y la fidelidad es, para Royce, “la devoción voluntaria, práctica y completa de una persona a una causa” (p. 34). Pero esta devoción personal implica, para Royce, una dimensión supra-personal: “No podéis ser fieles a una abstracción puramente impersonal, ni tampoco podéis serlo simplemente a una colección de varias personas separadas, considerada como mera colección. Donde hay un objeto de fidelidad, hay, pues, una unión de varios yos en una vida. (...) Y esa unión de muchos en uno, si es conocida por alguien que no entiende por persona sino una persona humana, parece ser algo impersonal o suprapersonal, precisamente porque es más que todas esas personas separadas y particulares a las cuales junta. Sin embargo, es también intensamente personal, porque la unión es, en verdad, una unión de yos, y no una abstracción puramente artificial” (p. 56). Dada la centralidad de la fidelidad en la vida del hombre, Royce descubre el criterio para discernir la bondad de una causa si responde a la *fidelidad a la fidelidad*, es decir, “en cuanto ayuda y promueve la fidelidad de mis semejantes. Es una causa mala en cuanto, a pesar de la fidelidad que suscita en mí, es destructora de la fidelidad en el mundo de mis semejantes. En verdad, mi causa es siempre tal que implica una fidelidad a la fidelidad, porque si soy fiel a una causa, tengo compañeros en el servicio de ella, la fidelidad de los cuales es sostenida por la mía. Pero en cuanto mi causa es una causa rapaz, que vive de la destrucción de las fidelidades de los otros, es una causa mala, porque implica infidelidad a la verdadera causa de la fidelidad” (pp. 98-99). No nos es posible profundizar aquí sobre la filosofía de la lealtad de Royce, pero es interesante notar ciertos puntos que son centrales también en la obra de Marcel, quien, si bien reconoce su valor y su influencia, subraya también sus limitaciones que se deben ante todo a su formalismo idealista: “Il ne serait pas sans intérêt de se référer ici aux vues profondes de Royce sur le loyalisme. Il a eu le mérite de reconnaître très clairement le caractère suprapersonnel de la cause à laquelle se consacre l’âme loyale. Mais ceci veut dire que la cause, en ce sens, ne peut jamais se réduire à un simple principe abstrait, disons par exemple la justice. Il faut toujours qu’intervienne un certain contexte concret, et que j’aimerais pouvoir dire « présentiel » si ce mot était admis dans le langage philosophique comme l’est maintenant le terme existentiel” (*DH*, pp. 96-97). Recordemos que Marcel ha dedicado un trabajo a la filosofía de Royce: *La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier-Montaigne, 1945.

⁸⁷ *PA*, p. 78.

⁸⁸ *PA*, p. 78.

soy fiel no es una *idea* en nosotros, con su necesario carácter de permanencia, sino que la presencia es, ante todo, incircunscrita, es decir, no puede tener una definición, por lo cual, la presencia es misterio en tanto que es presencia. Así, “la fidelidad es la presencia activamente perpetuada, es la renovación del beneficio de la presencia, de su virtud, que consiste en ser una misteriosa incitación a crear”.⁸⁹ En un pasaje central, Marcel escribe:

Si es pues posible una fidelidad creadora es porque la fidelidad es ontológica en su principio, porque prolonga una presencia que corresponde a una cierta toma del ser sobre nosotros (*pris de l'être sur nous*); por eso mismo multiplica y ahonda de una manera así insondable el eco de esta presencia en el seno de nuestra duración.⁹⁰

La presencia, afirma Marcel, es un cierto influjo, una realidad a la que nosotros debemos permanecer abiertos –aunque sepamos también que podemos cerrarnos a ella. “La fidelidad creadora consiste en mantenerse activamente en estado de permeabilidad (*perméabilité*); y vemos operarse aquí una especie de misterioso intercambio entre el acto libre y el don por el cual es correspondido”.⁹¹ La fidelidad, entonces, es creadora en tanto que nos mantenemos permeables al influjo enriquecedor de la presencia, siempre renovada con la que me encuentro. Por ello, sólo para un alma disponible es posible comprometerse auténticamente, y sólo en ella se da la experiencia de la fidelidad creadora. Es interesante notar que el carácter creativo de la fidelidad no surge de uno mismo –y de allí la crítica de Marcel a Bergson-, sino que surge de la participación con un otro, surge del encuentro con una realidad que me afecta y me solicita, y a la cual respondo.⁹² De allí también la

⁸⁹ PA, p.78. “Ici encore la considération de la création artistique pourrait nous être d'un grand recours, car si la création esthétique est concevable, ce ne peut être qu'à partir d'une certaine présence du monde à l'artiste; présence au coeur et à l'intelligence, présence à l'être même” (PA, pp. 78-79). “Idée d'une fidélité créatrice, d'un fidélité qui ne sauvegarde qu'en créant. Se demander si sa puissance créatrice n'est pas proportionnée à sa valeur ontologique” (EA, p. 139).

⁹⁰ PA, p. 79.

⁹¹ PA, p. 80-81.

⁹² Marcel señala que la palabra *permeabilidad* traduce concretamente lo que quiere significar con la noción de *participación* (Cf. RI, p. 257).

articulación misteriosa entre *libertad* y *don*,⁹³ que puede traducirse también por el binomio *llamado* y *respuesta*.

Porque la fidelidad es creadora, trasciende infinitamente, como la libertad misma, los límites de lo prescriptible. Creadora (*créatrice*), cuando es auténtica, lo es en el fondo de todas maneras, pues posee el misterioso poder de renovar no sólo a quien la practica, sino incluso a su objeto, por indigno que haya sido de ella al principio, como si ella tuviera la oportunidad (*chance*) –no hay nada de fatal aquí seguramente– de convertirlo, a la larga, en permeable al soplo que anima el alma interiormente consagrada. Es así como la fidelidad revela su verdadera naturaleza, que es ser un testimonio (*témoignage*), una atestación (*attestation*); así también es como una ética, que la toma como centro, se ve irresistiblemente conducida a aferrarse a algo más que humano, a una voluntad de incondicionalidad que es en nosotros la exigencia y la marca misma del Absoluto.⁹⁴

La fidelidad es creadora en tanto que nos encontramos en la disponibilidad; la fidelidad como disponibilidad a la presencia es lo que define el compromiso auténtico.⁹⁵ Y la afirmación de un *incondicional* presente en toda promesa deja de tomar la forma de un imperativo ético formal, para tomar la forma de una *exigencia de absoluto*, una *exigencia ontológica* (como la llama Marcel), que nos lleva a participar cada vez más plenamente de una realidad en la que ya estamos, de hecho, comprometidos.⁹⁶ En la fidelidad creadora, al

⁹³ Cf. MARCEL, Gabriel. “Don et liberté”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2007, pp. 25-43.

⁹⁴ *HV*, pp. 184-185.

⁹⁵ Por el contrario, la indisponibilidad hace imposible cualquier compromiso o comunión con otro, y por lo tanto –siendo absurda la afirmación de una subjetividad aislada– con uno mismo: “... je peux être dans un état qui me mette dans l’impossibilité de penser pour autrui. Je vise surtout une sorte de hérissement intérieur que je connais bien. Il a pour résultat de supprimer toute communion, toute intimité avec moi-même – et c’est là où je suis ouvert à moi-même qu’il m’est donné, non par surcroît mais *ipso facto*, d’être ouvert à autrui, disponible pour autrui. On voit ici l’articulation de mes réflexions sur la certitude et de mes réflexions sur la présence” (*Présence et immortalité (Journal métaphysique 1938-1943, et autres textes)*. Paris: Flammarion, 1959 [en adelante: *PI*], pp. 162-163). “Il y a en moi de l’intersubjectif – c’est-à-dire des possibilités d’intimité avec moi-même, mais aussi une déficience possible par rapport à cette intimité qui peut tomber à peu près à zéro. Je peux me refermer sur moi, au point de ne plus du tout communiquer avec moi-même, et a fortiori avec les autres” (*PI*, p. 165).

⁹⁶ “On aboutirait ainsi à des formules telles que celles-ci: vivre dans la lumière de la fidélité, c’est progresser dans une direction qui est celle même de l’Être. Mais ici est bien évident qu’il n’y aurait aucun sens à imaginer un *terme* qui serait l’être et duquel nous nous rapprocherions. Au contraire, nous pouvons certainement concevoir qu’il puisse y avoir comme una hiérarchie entre les modes d’être, qu’il soit donc possible d’être plus o menos plenamente. On peut alors comprendre que l’être fídelo soit de ce fait como en route vers un plus être – par oposición a celui qui au contraire se dissémine en sentiments inconsistentes ou en acciones incoherentes” (*DH*, p. 93).

ser un modo eminente de participación, los seres comprometidos se enriquecen mutuamente, y la misma comunión se profundiza. Por ello es absurdo limitar la fidelidad en base a prescripciones y preceptos, puesto que se encuentra más allá de lo objetivo y problemático, para habitar en las tierras de lo metaproblemático y misterioso; digamos que su raíz es ontológica y no práctica o técnica, y como ontológica está tendida esencialmente a la exigencia de ser que anima nuestra existencia. Le experiencia de la fidelidad, entonces, es una de las aproximaciones concretas a la articulación metafísica de la mismidad y la alteridad en el horizonte y suelo del tiempo vivido. Las paradojas y las contradicciones que parece suscitar esta articulación no son sino manifestaciones de la imposibilidad lógica de asir el misterio de la existencia personal, cuya excedencia de sentido anula la pretensión de toda categoría y concepto de aprehender lo real. Sin embargo, como filósofos, no podemos sino seguir hablando de aquello que escapa al habla; seguir pensando aquello que trasciende todo pensar. Hay un punto en toda esta articulación del tiempo, el otro y el mismo –articulación que es consigna del pensar para el *nuevo pensamiento*, según Rosenzweig- que es preciso abordar y profundizar en la metafísica de Marcel y que es el de la participación en un *nosotros*, entendido como suelo y destino de toda comunión y encuentro. Creo que la centralidad del *nosotros* sobre el *yo* y el *tú* puede abrir grandes horizontes al nuevo pensamiento, ante todo si atendemos a su sentido metafísico y no tan sólo pragmático o moral.⁹⁷

Bibliografía

BOLLNOW, Otto Friedrich. "Marcel's Concept of Availability", en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 159-203.

⁹⁷ Esta cuestión la abordamos en nuestro trabajo aún sin publicar: "El *nosotros* como fundamento metafísico de lo personal en la filosofía de Gabriel Marcel".

- CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), nro. 12, 1998.
- DAVY, M.-M., *Un filósofo itinerante*. Madrid: Gredos (año sin especificar).
- GRASSI, Martín. "La *reflexión segunda* y el acceso al misterio del Ser en la filosofía concreta de Gabriel Marcel", en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), Vol. 1, Año 1, 2011, pp. 21-46, revista digital: <http://facultades-smiguel.org.ar/maximo/>
- _____ "Existencia y encarnación en Gabriel Marcel". En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVI (2011), pp. 211-228.
- _____ "El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel". En: *Revista de Humanidades* (Chile: Universidad Andrés Bello), Vol. 19-20, 2009 (junio-diciembre), pp. 9-28.
- _____ "La significación ontológico-existencial del tiempo en la filosofía de Gabriel Marcel", en: *Revista Philosophia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 73/2 (2013), pp. 61-81
- MARCEL, Gabriel. [JM] *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1935.
- _____ *La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier-Montaigne, 1945.
- _____ [RI] *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1967.
- _____ [EA] *Être et Avoir*. Paris: Aubier-Montaigne, 1935.
- _____ "Don et liberté", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2007, pp. 25-43.
- _____ [HV] *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1944.
- _____ [DH] *La dignité humaine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.
- _____ [PA] *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain-Paris: Nauwlaerts-Vrin, 1949.

POMA, Iolanda. "Alteración y oscilación en la filosofía de los binomios de Gabriel Marcel", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005, pp. 475-493.

ROYCE, Josiah. *Filosofía de la fidelidad*. Buenos Aires: Hachette, 1949.

SWEETMAN, Brendan. *The vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human Persona, the Transcendent*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2010.