

LA SIGNIFICACIÓN ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DEL TIEMPO EN GABRIEL MARCEL

Martín GRASSI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES
martingrassi83@gmail.com

Resumen: Gabriel Marcel entiende que el tiempo no puede considerarse como un dato objetivo solamente, sino que tiene su sentido primordial en su carácter vivido. Así, el tiempo se comprende desde el registro del presente, con su tensión de pasado y futuro. La vida misma supone una cierta interpretación del tiempo vivido, articulándola a partir de acontecimientos vitales centrales en la propia vida y orientada a una trascendencia que la signifique. Pero es en las experiencias cúlmenes de la vida humana, como el sacrificio, la fidelidad, la esperanza y la fe que el tiempo roza la eternidad, entendida como plenitud de lo vivido.

Palabras clave: Marcel, Tiempo, Vida, Ser, Existencia.

Abstract: Gabriel Marcel understand time not as a simple objective *datum*: its primordial sense lays in its vital character. Therefore, time is understood as *present*, with its tension towards past and future. Life itself supposes a certain interpretation of lived time, articulated from central vital events and intended towards a transcendence that signifies it. But it is in the highest human experiences, such as sacrifice, fidelity, hope and faith that time touches eternity, meaning the plenitude of what is lived.

Keywords: Marcel, Time, Life, Being, Existence.

1. La significación de “mi vida”

El problema del tiempo ha estado presente desde las primeras reflexiones del maestro francés, aunque no haya llegado a formular una teoría del

tiempo (que consideraba, por otra parte, necesaria),¹ y se encuentra de algún modo en el corazón de todas sus reflexiones.² Ya al comienzo del *Journal Métaphysique*, Marcel discute con el realismo y el idealismo respecto al “problema de la realidad del tiempo, ese problema tan oscuro y tan mal definido”.³ Pero debemos comprender que el interés de Marcel por la cuestión del tiempo se enmarca dentro de su preocupación principal como filósofo: la de comprender la experiencia concreta del hombre en su condición existencial. El problema del tiempo, pues, responde también al problema de la realidad del sujeto mismo, es decir, de la existencia humana.

En su *Diario Metafísico*, Marcel dedica varias notas a la consideración del tiempo, motivado muchas veces por la reflexión en torno a la experiencia religiosa o a experiencias parapsicológicas o metapsíquicas.⁴ En sus escritos posteriores, empero, su atención a la cuestión del tiempo estará más enfocada a los modos en que se constituye la identidad personal, a sus avatares y enigmas, así como también a las experiencias ontológicamente densas de la fidelidad y de la esperanza. Lo que en el *Journal* todavía estaba un poco cercado por el marco teórico idealista, se libera en los escritos siguientes, y la cuestión que va a tomar un decidido protagonismo es ahora la del tiempo vivido en tanto tiempo de realización de la existencia. Así, la temporalidad abandonará las regiones de la gnoseología para residir en las tierras de la ética y la metafísica, ancladas ambas en la existencia concreta. Por esta razón, el misterio del tiempo estará profundamente vinculado a la cuestión en torno a “mi vida”, puesto que, ciertamente, llamamos de un modo global y general al tiempo vivido con esas dos palabras. Marcel abordará el sentido de la expresión “mi vida” en una de las lecciones de su obra más sistemática, *El misterio del Ser*.⁵

La pregunta *¿quién soy yo?* es, para Marcel, la pregunta metafísica por antonomasia, y es la tónica misma de las reflexiones en torno al Ser,⁶ y es preciso reflexionar de qué modo se conectan la pregunta por uno mismo y

1)MARCEL Gabriel, *Présence et immortalité (Journal métaphysique 1938-1943, et autres textes)*, Paris, Flammarion, 1959 (en adelante: *PI*), p. 54: “Dans ma pensée elles [mes notes] devraient préparer une étude depuis longtemps projetée sur le temps et l'éternité”.

2)Cf. MARCEL Gabriel, *En chemin, vers quel éveil?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 72.

3)MARCEL Gabriel, *Journal Métaphysique*. Paris, Gallimard, 1935, p. 5 (en adelante: *JM*).

4)Nos encargaremos del estudio de la significación del tiempo en esta primera etapa de la filosofía de Marcel en el artículo: “El misterio del tiempo en el *Diario Metafísico* de Gabriel Marcel”, próximo a publicarse.

5)Cf. MARCEL, Gabriel, *Le Mystère de l'être (I: Réflexion et mystère; II: Foi et réalité)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951 (en adelante, *MEI* y *MEII*, respectivamente), “Huitième Leçon: « Ma vie »”, pp. 163-185.

6)Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 163.

la expresión “mi vida”, pues pareciera como si ambas se identificasen. La cuestión estriba, para Marcel, en el significado mismo de la expresión “mi vida”, cuestión que irá al encuentro de un pensamiento para el cual la respuesta a la pregunta “qué soy yo” pretende ser la propia vida en su totalidad, aun cuando esta respuesta no implique reducir la vida a un conjunto de afirmaciones elementales en torno a ella.⁷ En última instancia, el intento de Marcel buscará distinguir *mi ser* de *mi vida*.

Marcel comienza a analizar el sentido de la expresión “mi vida”, y lo primero que parece ser claro es que “mi vida se presenta como algo esencialmente referible”⁸ y parece imposible hacer abstracción, cuando hablo de mi vida, del acto narrativo que la refiere. Contar es desarrollar, es decir, presentar mi vida como una serie lineal de momentos sucesivos. Empero, al mismo tiempo, es imposible recrear la infinita riqueza de dichos momentos, por lo cual narrar es, a la vez, resumir, *totalizar esquemáticamente*, y, en este sentido, es lo opuesto al desarrollo. Esta imposibilidad de contar la vida en toda su plenitud vivida –como lo hace el imposible “Funes, el memorioso”, de Jorge Luis Borges-, no se debe sólo a la limitación de la memoria, sino a que la narración jamás podría ser una reproducción de la vida en tanto vivida.⁹ En todo caso, mi vida “sólo puede reconquistarse en la forma de pequeñas parcelas irradiadas en la actualidad fulgurante del recuerdo”,¹⁰ Alrededor de estas parcelas irradiadas es cómo el espíritu procede a un trabajo de reconstrucción. Marcel señala que encontramos en esta consideración la experiencia central en torno a la cual Marcel Proust despliega y organiza su obra.¹¹ Nadie podría creer que la propia vida es tal y como la cuento.¹²

7)Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 169.

8)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 169.

9)Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 170.

10)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 170.

11)Cf. MARCEL Gabriel, *PI*, pp. 64-65: “Mon passé ne peut être traité comme collection que pour autant qu’il est traité comme ensemble d’éléments clichés, repérés, répertoireis. (...) Le récit à la première personne, devenant un récit à la troisième personne (...). Pour moi-même, mon propre passé se dépersonnalise dans la mesure où je me le raconte de cette manière (image d’un chemin tracé par moi à l’origine qui deviendrait un chemin pour tout le monde, un chemin que tout le monde peut suivre). Je me rends du même coup étranger à moi-même en socialisant mon passé, en le rendant banal (au sens de four banal), je m’en retire. Mais il pourra suffire d’un hasard, d’un souffle, pour que je revive ce passé comme mien à travers ce récit qui le dénaturait, comme si je l’étreignais à nouveau, lui que j’avais renié en le débitant”. Marcel Proust será uno de los interlocutores principales en lo referente a las reflexiones en torno al tiempo vivido que lleva adelante Gabriel Marcel.

12)Cf. MARCEL Gabriel, *MEI*, p. 171: “Il suffit d’ailleurs pour s’en rendre compte de réfléchir à ce qui se passe pour un simple voyage dont nous faisons le récit à nos amis. Ce voyage est relaté par quelqu’un qui l’a vécu jusqu’au bout, et qui revit ses expériences initiales à partir de celles qui ont suivi et qui ne peuvent pas ne pas réagir sur l’idée que nous nous formons de ce qu’ont été ces premières impressions. Les expériences initiales elles-mêmes étaient au contraire comme aimantées par l’attente anxieuse de ce qui allait suivre”. Esta reflexión nos obliga a pensar la temporalidad de

Ni siquiera la escritura de un diario personal podría sortear estas dificultades: ante todo, es absurdo decir que mi vida está contenida en un conjunto de papeles encuadernados; segundo, el problema de la lectura sustituye al de la narración, puesto que soy insensible a las palabras salvo por algunas partículas que irradian una fuerza especial y, al mismo tiempo –y más fundamental aún–, “las palabras de un diario son una simple referencia a algo que justamente no se deja traducir en palabras y que es lo efectivamente vivido”.¹³ El arte de escribirlo, aun cuando pueda hacer más efectivo el “éxtasis de la memoria” (fondo mismo de la obra proustiana) ante los sucesos que el diario relata, corre el peligro de embelesar los acontecimientos hasta el punto de desnaturalizarlos. Por otra parte, cuando escribo en el diario, escribo mis vivencias en un momento posterior de haberlas vivido, con lo cual también ese intervalo es factor de desnaturalización. Aún más, cuando vuelvo a releer el diario me encuentro con un conjunto de notas con un aspecto caótico, mientras que mi vida no presenta de ningún modo ese aspecto al tiempo que la vivo. Marcel, entonces, se pregunta: “¿llegamos a la conclusión profundamente desalentadora de que mi vida, mientras no es vivida, se transforma en su propio cadáver (...)?”.¹⁴

Ante la desalentadora pregunta, algo se resiste en nosotros a darle una respuesta positiva, e intentamos encontrar aquello que permanece en nuestra vida a pesar de su fluencia. Y entonces Marcel se pregunta si acaso mi vida, aun cuando no pueda ser la narración de sí, es, en cambio, *mi obra*. Nuevas dificultades aparecen. Aún en el caso límite de los artistas, en el cual parece identificarse con más fuerza el autor con su obra, no podemos decir que tenemos la vida de Van Gogh en frente cuando contemplamos la totalidad de su pintura, puesto que la necesaria interpretación que hacemos de su arte, nos aleja de ella. Por otra parte, no tenemos criterio alguno para señalar una obra como más representativa de la vida de su autor que cualquier otra y la que a nosotros pudiera parecernos tal, quizá no lo sea para el autor mismo.¹⁵ ¿Y si tomásemos el término *obra* en una acepción más general, pregunta Marcel, que integre a todo hombre, aún a quien no ha dejado un legado artístico o material que lo defina? En otras palabras, ¿podemos decir que mi vida se identifica con los actos que he realizado? Un primer problema aparece cuando se quiere determinar cuáles son los actos que parecen definirme: ¿los cotidianos y norma-

un modo dinámico, donde ni el presente ni el pasado ni el futuro pueden comprenderse separadamente. Volveremos sobre ello más adelante.

13) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 172.

14) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 173.

15) MARCEL Gabriel, *MEI*, p. 174: “Ce serait pure illusion de croire à l'existence d'une sorte de noyau qui serait indépendant de toute interprétation et dans lequel on pourrait dire que l'oeuvre, que la vie de Van Gogh ou de Balzac serait littéralement incorporée” .

les, o los excepcionales? Por otra parte, la ambigüedad de la noción de *acto* es semejante a la de la noción de *hecho*. Marcel destaca que Sartre ha mostrado muy bien “la imposibilidad de reconocermme en mi acto una vez consumado; por el hecho de cumplirse, inevitablemente se torna desconocido para mí”.¹⁶

Como podemos apreciar, todas estas reflexiones giran en torno a lo que podríamos llamar *mi pasado*, y es clara la dificultad que esta noción encierra a partir de los problemas suscitados en los casos anteriores. Mi vida no se reduce a una fastidiosa enumeración de mis días y noches, y al mismo tiempo una síntesis o resumen de ellos no puede dejar de ser arbitraria y depender del momento en que la elaboro.¹⁷ Mi pasado no siempre se me manifiesta de la misma manera, sino que toma coloraciones distintas según el estado existencial en el momento de la rememoración, reconstruyéndose a partir de unos pocos momentos fulgurantes. “Debemos abandonar completamente la idea de un pasado en depósito, que es una representación propia de archivistas”.¹⁸

La cuestión de mi pasado no es tan distinta en este aspecto que la de mi cuerpo, como Marcel mismo señala: en ambos casos, estamos inclinados a considerarlos desde fuera, como algo objetivo que tengo frente a mí, con lo cual los despojamos del índice existencial e íntimo que los define propiamente, es decir, del pronombre *mío*.¹⁹ La cuestión se hace más compleja en tanto

16)MARCEL, Gabriel, *MEI*, pp. 175-176. El párrafo prosigue: “Puis-je seulement reconstituer mon état d’esprit tel qu’il était au moment où j’ai agi? Il est infiniment probable que non, car justement cette action peut avoir été due à un vertige qui par définition ne se laisse pas reconstituer”.

17)“Mais d’abord, qu’est-ce que mon passé? Ce qui me frappe aujourd’hui, c’est que n’et pas en vérité une donnée; l’unité que je lui attribue en énonçant ces deux mots [*mon passé*], ne lui appartient qu’en idée” (*PI*, p. 54).

18)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 176. Tampien se puede ver, MARCEL Gabriel, *PI*, pp. 54-55: “Dès lors, il est permis de se demander si un réflexion rigoureuse sur mon passé ne devrait pas supposer un examen préliminaire de ce que c’est qu’une histoire ou un récit, et des conditions dans lesquelles une histoire ou un récit peut être construit. Peut-être au surplus faudrait-il introduire ici la notion de chronique, entendue comme une sorte d’alignement d’événements qui se succèdent dans le temps”

19)En cuanto al paralelismo entre temporalidad y encarnación en este respecto, John Vigorito afirma: “The nontransparency I feel in my past and my life is nothing other than the felt presence of my body submerged below the surface of all my attempts to objectify them. And my union with my past, as with my body, is one of love”. Cf. VIGORITO John, “On Time in the Philosophy of Marcel”, 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. 406. Vigorito profundiza más la relación entre temporalidad y encarnación y agrega: “At any rate, my partial self-presence –rooted in my embodiment, which gives rise to the dual ‘aspects’ of my experience –is precisely what calls forth both the possibility and the necessity of my temporality. My temporality is possible because I appear to myself as a felt presence embodied; it is necessary because, as incarnate, my presence is only a partial one and my situation is always to some extent given to me as objective”. Cf. VIGORITO John, “On Time in the Philosophy of Marcel...”, p. 409). No podemos aquí tomar una posición respecto a esta afirmación, porque implicaría un trabajo aparte, pero señalemos que es difícil pensar en el orden de la existencia una dimensión que sea fundante de otra, tal como señala Vigorito. No estamos seguros de que la temporalidad sea *deducible* del carácter encarnado del

que “cuando hablo de mi vida estoy todavía comprometido en mi vida; mi vida no es mi pasado”.²⁰ La imposibilidad de objetivar mi vida, de congelar y definir el pasado para identificarme con él, no es más que la imposibilidad –o la violencia- de querer problematizar lo *meta-problemático*, el *misterio*. Aún más, la pregunta por mi vida no puede desligarse de la posibilidad que tenemos como hombres de consagrar o sacrificar la vida a un otro, lo cual implica la consideración de la alteridad, de algo que no es la vida pero que, sin embargo, la sustenta o justifica. Esta consideración, apunta Marcel, transforma sensiblemente la noción de vida que hasta aquí se venía considerando.

Como ser vivo, señala el maestro francés, tengo de mí mismo experiencias desiguales por el hecho mismo de nuestra duración. Generalmente uno se capta con mayor intensidad de vida cuando se tiende a un fin, no tanto en la experiencia angustiosa de la espera de un determinado objeto, sino en el acto por el cual consagro mi energía a la realización de algo en lo que participo de alguna manera. Es en ese último caso donde uno vive plenamente, y es la naturaleza misma de esa plenitud lo que debe considerarse. Aún más, “en los momentos en que me siento incapaz de imaginar algo, de crear, me veo a mí mismo como muerto, me arrastro, me sobrevivo”,²¹ lo cual es propio del estado de decaimiento al que la fatiga o el dolor muchas veces nos arrastran. Marcel encuentra en el *tedio* la expresión más cabal de este desgano, de este modo de sentir según el cual todo me es igual y no me intereso por nada, y que, si contamina toda mi existencia, conduce a la desesperación. De aquí que pueda concluirse que “mi vida no es independiente de cierto interés por la vida”,²² aunque haya que investigar ahora cuál sea el objeto de este interés. En efecto, uno podría pensar que se trata tan solo del interés por prolongar la propia vida, tal como sucede con algunas personas obsesionadas por su bienestar físico y su funcionamiento orgánico. Sin embargo, esta limitación del campo vital revela, al mismo tiempo, su pobreza. “Todo nos indica que un ser está tanto menos vivo o, si se quiere, vive de una manera tanto más indigente, cuanto más ocupado, más trabado está consigo mismo”.²³ En este momento, Marcel introduce una de sus nociones capitales, que veremos aparecer repetidas veces, la de *disponibilidad*:

El ser concentrado en sí mismo es indisponible; con esto quiero significar que es incapaz de responder a los llamados de la vida (*appels de la vie*), y no pienso

hombre.

20)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 176.

21)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 177.

22)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 177.

23)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 178.

únicamente en la ayuda que podría prestar a los desdichados. Sería incapaz de experimentar simpatía por ellos, e inclusive de imaginar su situación. Permanece encerrado en sí mismo, en la raquítica experiencia que forma en torno suyo un cascarón que no puede romper. De ello se sigue que es esencial a la vida, no sólo –lo que sería evidente– la referencia a otra cosa que no es ella misma, sino la necesidad de articularse interiormente con una realidad que le da su sentido y su justificación.²⁴

Sin embargo, y esto es para Marcel el tema central de una filosofía de la libertad, la estructura de la vida es tal que puede atrofiarse al punto de no interesarse más que por sí misma, es decir, que está en nuestro poder el rechazar todo aquello que podría dilatar mi experiencia o mi vida (en este caso, admite una legítima sustitución de los términos “experiencia” y “vida”).²⁵ La cuestión principal estriba, como podemos concluir a partir de este pasaje, en que la vida no se puede satisfacer a sí misma, sino que está intencionada –para utilizar una palabra proveniente de la fenomenología– hacia un Otro, y sólo de esta alteridad puede adquirir sentido y justificación. Ya al comienzo de la lección que estamos analizando, Marcel señala que la pregunta por uno mismo, por el propio ser, no puede ser respondida por uno mismo. Cuando pregunto *¿quién soy yo que me interrogo por mi ser?*, obedezco en el fondo a una segunda intención que me cuestiona: *¿estoy calificado para responder a esta pregunta?* Hay un temor de que la respuesta a esta pregunta por mi ser, por provenir de mí mismo, no sea válida, y ese temor supone una especie de postulado: “admito que si hay una respuesta no puede provenir de mí, sino de otro”.²⁶ Pero la cuestión de este otro, de esta alteridad, no es para nada sencilla, puesto que este otro puede ser un amigo a quien elijo para que desentrañe el misterio de lo que soy, lo cual supone que soy yo mismo, nuevamente, el que decide que ese tal amigo posee las condiciones necesarias para responder a la pregunta. Esta consideración implica que la respuesta a la pregunta por lo que soy y por lo que valgo no puede tener una respuesta objetivamente válida, y que se trata de un problema humanamente insoluble.²⁷ Entramos en la misma encrucijada si, en vez de preguntar a un amigo, solicitamos la respuesta a un conjunto de personas o a la sociedad (en efecto, la terrible deshumanización que opera el totalitarismo consiste en la definición de sí a partir de las exigencias partidarias o sectarias del grupo al cual nos adherimos).²⁸ De este modo, Marcel señala

24)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 178.

25)Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 178.

26)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 163.

27)Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 164.

28)MARCEL Gabriel, *MEI*, p. 167: “Que faut-il conclure de ce long développement qui ne peut apparaître que superficiellement comme une digression, sinon que je ne puis déléguer au parti qui

que la única posibilidad de que la cuestión sobre uno mismo no se suprima pura y simplemente, es que dicha pregunta se dirija más allá del círculo de mis semejantes, y se convierta en un llamado que se enlaza a la *exigencia de trascendencia* o *exigencia ontológica*. “Este llamado –explica Marcel– es supraempírico, está lanzado más allá de la experiencia a aquél que no puede ser tratado más que como un tú absoluto (*toi absolu*), un recurso supremo”.²⁹ Marcel admite que da aquí un salto al límite extremo del tema tratado en las Lecciones del *Misterio del Ser*. Sin embargo, es preciso investigar fenomenológicamente cómo la alteridad, a la que tiende en última instancia la vida, es de una trascendencia radical. Para ello, Marcel analizará la experiencia del *sacrificio*.³⁰

La importancia ontológica del sacrificio se encuentra en el rechazo que supone a tratar la vida como una posesión, como algo que tengo, que puedo gastar. Esta suposición era la que estaba presente en el alma indisponible, cerrada y centrada sobre sí misma, y cuyo único objeto en la vida era simplemente prolongar al máximo los años de supervivencia. El sacrificio, en efecto, consiste en el abandono del plano del *tener*, e implica un proceso por el cual la vida se *reorganiza* a sí misma, dejando de lado proyectos que implicaban un viaje seguro, en orden a emprender la aventura de reinventarse en pos de un valor superior. “La verdad es que el sacrificio –pienso aquí en el sacrificio completo, aquél del hombre que da su vida– es esencialmente creador”.³¹ El peligro de desnaturalizar la experiencia del sacrificio es inminente cuando se la interpreta en términos racionales, pues la esencia del sacrificio “es no poder dar cuenta de sí mismo, y toda tentativa de intelectualización de sí es inadecuada”.³² El sacrificio no puede ser homologado a la operación de cam-

est le mien le pouvoir de décider ce que je suis, ce que je vau, ce que j'ai à faire sans me rendre coupable d'une aliénation totale qui équivaut à un véritable suicide? On pourrait dire que la question: qui suis-je? n'est pas ici résolue mais purement et simplement supprimée, elle ne présente véritablement plus aucune signification, puisqu'en dernière analyse, il n'y a plus personne pour la poser”.

29)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 167. Marcel cita aquí una de sus más importantes obras de teatro, *Un hombre de Dios*, en la que el drama del protagonista –que intenta descubrirse a sí mismo– se abre al final de la obra, momento en que la pregunta se aprehende como insoluble y se transforma en un *llamado*.

30)La experiencia del sacrificio ha sido uno de los tópicos más fuertes de gran parte de la filosofía contemporánea. Ya Kierkegaard lo señalaba como el correlato del salto al estadio religioso de la fe (Cf. KIERKEGAARD, Soren, *Temor y temblor*. Buenos Aires, Losada, 1999, Jan Patocka como el modo de escapar al mundo inhumano y esclavizante de la técnica (Cf. PATOCKA, Jan, “Cuatro seminarios sobre el problema de Europa”, en: *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 273-342). En resumidas cuentas, la experiencia del sacrificio es la experiencia de la trascendencia del existente respecto al mundo y a sus exigencias.

31)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 180.

32)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 180.

bio mercantil, como si uno se sacrificara *para que...* Justamente, el cambio aquí es inconcebible, pues quien da su vida –y tiene conciencia de darla íntegramente- no puede recibir, por definición, nada a cambio, pues no estará allí para recibirlo. Quien intenta disuadir a quien se sacrifica, como señala Marcel, hará uso de este argumento en nombre del sentido común, y desde el punto de vista del sentido común, la objeción es irrefutable. Sin embargo, es el sentido común mismo quien no puede desempeñar aquí ningún papel: en efecto, tanto el héroe como el mártir parecen ignorar totalmente los dictámenes del sentido común.

El sacrificio es en sí locura; pero una reflexión más profunda –la reflexión recuperadora, de la que ya hemos hablado- permite reconocer y sancionar el valor de esta locura y comprender que si el hombre la rechaza caería por debajo de sí mismo. La verdad parece ser que no hay ni puede haber aquí ningún término medio entre lo sobrehumano (*sur-humain*) y lo subhumano (*sous-humain*).³³

El sacrificio, pues, pone en cuestión la posibilidad misma de una libertad que, al abrirse a *lo otro* creativamente, se realiza, y que al cerrarse sobre sí misma, se traiciona. El sacrificio no puede ser justificado por ninguna razón del mundo (y por *mundo* entiendo las exigencias del sentido común y de las ansias de posesión) y, en ese sentido, es locura. Sin embargo, para la *reflexión segunda* (que aparece para rescatar lo ontológico), esta locura no es más que la encrucijada última del hombre, en la cual deberá elegir o bien realizarse en una plenitud más que humana, o bien traicionarse y caer en una pobreza indigna de su humanidad. No hay término medio posible: *aut-aut*, como insistía ya Kierkegaard. La experiencia del sacrificio, entonces, permite comprender mejor la misteriosa relación entre la propia vida y uno mismo. Si sacrificarse indica dar la propia vida, y dar la propia vida parece significar darse uno mismo, entonces parece que confundimos vida y yo. Empero, señala Marcel, “darse” no significa “suprimirse”. Para quien considere tan solo la materialidad del acto, sin ser capaz de considerarlo con simpatía, el sacrificio puede confundirse con el *suicidio*. “En cambio, quien se sacrifica no duda del sentimiento de realizarse plenamente en este sacrificio; ve con toda claridad que en la situación en la que está y en la que se encuentra aquello que le es más caro, es justamente al sacrificarse que él se realiza, que él es”.³⁴ El sacrificio supondría el absurdo de decir que me realizo en tanto que me suprimo sólo para quien confunde el resultado material del acto con su significación: la realización tiene lugar en un plano invisible, lejos del visible cadáver que ha dejado como saldo el acto

33)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 180.

34)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 181.

de dar la vida. En un sentido, para quien se sacrifica la muerte representa el *akmé*, la cima de sus vidas, quedando así transmutadas las palabras vida y muerte, como si la muerte fuera la vida en su verdadero y supremo sentido (trascendiendo de modo radical, evidentemente, las categorías biológicas).³⁵

Así volvemos a encontrarnos con una verdad capital que ya vimos al analizar el reconocimiento de sí: en última instancia, no sé de qué ni para qué vivo, y, como dice uno de mis personajes, quizá ésta sea la condición para seguir viviendo. Mi vida está infinitamente más allá de la conciencia que puedo tener de ella en un momento determinado, es fundamentalmente desigual a sí misma. Como dice otro de mis personajes: “mi vida es del dominio del sí y del no, en el que hay que decir a la vez que soy y no soy”.³⁶

Mi vida, pues, no es algo que pueda definir ni poseer, pues escapa en todo momento a la conciencia que pueda llegar a tener de ella. Por otra parte, añade Marcel, las condiciones prácticas de la existencia muchas veces me obligan a tratar a mi vida como si se tratara de una planilla contable, pero que se basa en elementos cuya naturaleza última escapa al acto mismo de definirlos y nombrarlos. Pareciera como si uno estuviera condenado a trabajar sobre datos engañosos, lo cual es origen de los grandes errores que uno comete. Justamente, la tarea del pensamiento filosófico estriba, para Marcel, en investigar en qué condiciones puede producirse una *aparición*, parcial y temporaria, de la realidad que se disimula bajo esos rasgos engañosos.³⁷ En todo caso, dado que nuestra existencia parece estar en un estado de extrañeza respecto a sí misma, “la reflexión segunda puede presentarse como un poder de recuperación (*puissance de récupération*)”, poder que se manifiesta gracias a la mediación de otro, una mediación esencialmente espiritual que se nos ofrece y se nos propone, y que está en nosotros reconocerla y acogerla, o rehusarla: “esta posibilidad de acogimiento (*accueil*) o rechazo (*refus*) constituye la esencia misma de la libertad”.³⁸

35) Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 182.

36) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 182. Marcel se refiere aquí a su obra *Un homme de Dieu*.

37) Marcel hace referencia aquí a una de sus obras de teatro, *Le monde cassé*, para ilustrar este proceso de búsqueda de uno mismo y del sentido de su vida, que va de la mano de momentos especialmente reveladores que permiten articular la propia vida desde una perspectiva creativa y reconciliadora. Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, pp. 183-184.

38) MARCEL, Gabriel, *MEI*, pp. 184-185. Urabayen escribe: “La libertad al convertirse en amor o adhesión al ser muestra que la vida en su unificación o unidad es un don divino. Por ello, la respuesta a la pregunta ‘¿quién soy yo?’ no es la propia vida entendida como una sucesión de eventos, sino la vida entendida como vocación a ser. La pregunta por quién es el hombre no es un problema, sino un misterio porque acaba transformándose en una llamada a Aquel que es el único que sabe quién es el hombre...” URABAYEN PÉREZ, Julia, *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 136.

2. La significación ontológica del tiempo vivido

En la Novena Lección del *Misterio del Ser*, Marcel continuará con su reflexión en torno a la vida, esta vez en lo que respecta a su *sentido*. Lo que es claro hasta aquí es que la vida es inaprensible, y que escapa tanto a mí mismo como a sí misma. Sin embargo, la posibilidad del sacrificio y la consagración aportaba un nuevo horizonte para pensar la vida, y es el momento de detenerse en la experiencia de la consagración. En efecto, “podemos considerar al sacrificio como la expresión límite de este acto que consiste en vivir para algo, es decir, dedicar su vida a una causa en el sentido de Royce, una idea, una investigación...”.³⁹ Ahora bien, la consagración no puede ser vista como algo exterior a la vida misma y que viene a imprimirse en ella, sino que parece brotar como una necesidad, como una exigencia, desde el fondo mismo de la vida. De este modo, la cuestión sobre el *sentido* de la vida es inherente a mi propia vida, y solo una concepción puramente objetiva de la vida podría diferenciar la vida de la conciencia que tengo de ella. Solo en la abstracción de una *alteración absoluta* de sí mismo, podría el hombre desarraigarse de la propia vida y desactivar así la cuestión del sentido.

Cuando me pregunto si mi vida tiene sentido, parece que aludo a un sentido independiente de mi voluntad; más o menos explícitamente me refiero a una obra de teatro en la que desempeño un papel, y me interrogo sobre la significación posible de la acción en la que debo participar. Desde este punto de vista me siento en el lugar de un actor a quien no se le ha leído la obra, o a quien no se le ha resumido antes de darle el papel que debe aprender. Se le ha dicho simplemente: a tal señal usted entrará, pronunciará tales palabras, hará tales gestos, luego saldrá. El acto tiene que suponer que esas palabras y esos gestos que para él apenas tienen algún sentido, se explicarán, sin embargo, en la luz proyectada por el conjunto. Si la vida tiene sentido (*if there is a plot*), mi vida tendrá sentido.⁴⁰

Marcel admite que la comparación con el teatro –que en este tema es “casi de rigor”, según su expresión– no es del todo adecuada, puesto que en mi situación concreta no me son señaladas ninguna palabra ni gesto, y pareciera que estoy más bien en el orden de la improvisación. Esto último pareciera indicar que, entonces, no hay ni director ni cañamazo y, por lo tanto, que no hay un sentido (*there is no plot*), con lo cual mi vida no tiene sentido. La cuestión será, por tanto, si puedo conferir significación a mi vida a pesar de la falta

39)MARCEL, Gabriel *MEI*, p.187. Josiah Royce es un neohegeliano anglosajón que ha influido notablemente en Marcel, y al cual nuestro filósofo ha dedicado un trabajo (*La métaphysique de Royce*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945).

40)MARCEL, Gabriel *MEI*, p. 189.

general de sentido. Tal es, señala Marcel, en su forma más negativa, la posición del existencialismo contemporáneo. Sin embargo, tal posición es, para Marcel, insostenible, puesto que supone considerar al acto de consagración como un acto exterior a la vida, como si la vida se me diera fortuitamente y no supiera qué hacer con ella. “Mi existencia, en tanto ser viviente, es anterior al descubrimiento de mí mismo como ser vivo. Se podría decir que fatalmente me preexistió a mí mismo”.⁴¹ Yo no me encuentro viviendo, así como encuentro algo azarosamente. Marcel señala que esta consideración se opone radicalmente a la suposición de Sartre según la cual el hombre es lo que hace. No se puede negar que hay en el hombre una naturaleza, una herencia, una participación en la realidad que nos salva a medida que penetramos en ella.⁴²

¿Qué significa, pues, ser uno mismo, vivir la propia vida? En rigor, la pregunta fundamental apunta a la cuestión de nuestra propia identidad. Como ya hemos examinado junto a Marcel, es imposible reducir al sujeto a una unidad formal o a una colección de estados de conciencia; pero es preciso pensar de qué modo se articulan la unidad y la pluralidad en el seno del ser que soy. Marcel vuelve, entonces, sobre la cuestión del propio pasado, luego de un corto excursus sobre la intersubjetividad,⁴³ y se pregunta hasta qué punto mi relación con mi propio pasado puede representarse. Ante un cuestionario, podríamos pensar que nuestro pasado puede representarse en una ficha, pero nos salta a la vista la deshumanización que acarrearía tal reducción. Empero, contestar el cuestionario señala que hay algo en nuestro pasado que puede ser fichado, lo cual implica que podemos someter nuestra experiencia y considerarla en su totalidad. Sin embargo, esta experiencia llamada *mi* pasado puede ser categorizada tanto más cuanto más desligado esté de él. Cuanto más uno viva su experiencia, tanto más difícil extraer de ella *determinaciones despersonalizadas* que puedan contestar un cuestionario.⁴⁴ “Tenemos que reco-

41) MARCEL, Gabriel *MEI*, p. 190.

42) Cf. MARCEL, Gabriel *MEI*, p. 191. Marcel se contrapone radicalmente al planteo de Sartre, en tanto que la noción de participación implica siempre un otro -mundano, humano y ontológico- con quien estoy comprometido y gracias al cual me realizo como existente. Para una crítica de la filosofía sartreana, cf.: MARCEL, Gabriel, “L’existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre”, en: AAVV. *Les grands appels de l’homme contemporain*. Paris: Éditions du temps présent, 1946, pp. 111-170.

43) Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, pp. 191-198.

44) Vigorito escribe: “If there is any sense in which I can say I am my past –no matter how loose or incomplete this ‘identification’ may be– it must be directly proportional to the degree of intimacy I can achieve with my past. Such a realization of intimacy can never be a complete identity; in any case, even to try to think this intimacy in terms of identity would be to adopt in the realm of the presence a concept whose only legitimacy is, strictly speaking, in the realm of objectivity. Rather, the intimacy demanded of my past is that it be felt as an at-one-with-ness of presence, as in an intersubjective union” VIGORITO, John, “On Time in the Philosophy of Marcel”, p. 396. Vigorito resume las conclusiones respecto a *mi pasado* en la reflexión marceliana: “First, we have seen that

nocer, por tanto, que nos adherimos en forma desigual a nuestro pasado, que *somos* desigualmente nuestro pasado, debe añadirse que esta desigualdad es relativa a nuestra situación”.⁴⁵ Nuevamente rescata aquí Marcel la reflexión del autor de *En busca del tiempo perdido*: no podemos discriminar aquello que somos y aquello de lo cual puedo hablar abstractamente. En realidad, esta discriminación varía según los movimientos de nuestra experiencia, por lo cual –como ya hemos señalado– toda representación del pasado como algo que se conserva es ilusoria e irreal. Esto nos lleva a una ambigüedad esencial de uno mismo: soy y no soy quien fui.⁴⁶ Pero, entonces, ¿acaso no se destruye pura y simplemente la identidad personal?

Para poder responder a la cuestión de la identidad personal es necesario, primero, reflexionar en torno a las condiciones en que puede enunciarse un juicio de identidad, y lo primero que aparece a la reflexión es que “el juicio de identidad es esencial y rigurosamente aplicable sólo en el dominio de

my past is mine only if it is vitally significant for me, harboring within itself a mystery, a secret. Its significance, though, is in no way determined by its functional usefulness; it is not my past simply because it helps me ‘get around in the world’. Nor can we say that it becomes significant *because* it yields me the power to be creative. In the realm of being, such a means-ends dichotomy and such a casual relationship are totally misplaced; indeed, what such a statement reveals is a basic misconception of what is involved in creativity. We should rather say that the significance of my past blossoms in my creativity. Second, the value of my past is not a value I impose on it. This is but a corollary of the denial of any means-end dichotomy and of any cause-effect relationship. If I were to assign a value to my past in the light of my present, I would, in effect, be using my past as a resonator to confirm my egocentric present or to further its purposes. Instead, the value of my past transcends all such manipulation. Value is not given to my past; it can only be acknowledged as being of my past. Third –and this follows fast on the above two features– my past is mine only in so far as I realize an intimacy with my past yielded by its presence”. VIGORITO, John, “On Time in the Philosophy of Marcel”, p. 402.

45) MARCEL, Gabriel *MEI*, p. 199. “Qu’est-ce donc que j’ai en vue quand je dis mon passé? La question est très difficile à poser en termes précis. (...) Mais quand je parle de mon passé, c’est justement à ce point de vue que *je ne me place pas*; ou plutôt est-ce que je n’adopte pas une sorte de position intermédiaire – et intenable – entre le vivre et le contempler? (...) Oui, il me semble bien que lorsque je parle de mon passé je prends figure de mémoraliste, sans cependant rompre les amarres vitales qui me lient à ce que j’évoque” (*PI*, pp. 59-60).

46) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 201: “Ceci pourrait se traduir d’abord par cette simple formule que je ne suis pas seulement moi ou même qu’à la rigueur il n’y a peut-être aucun sens à dire que je suis moi, car je suis aussi un autre: je suis par exemple celui que j’ai été hier et, d’un certain point de vue très profond, le mots « ai été » perdent ici toute signification précise. Une véritable lutte pour l’existence peut s’engager entre celui que j’ai été hier et celui que je tends à être, que j’ai la velléité d’être aujourd’hui”. Marcel se pregunta si acaso cuando uno intenta recordar y describir quién era uno en una determinada época no se trata más que de un personaje que uno pretende revivir. En este caso, ¿quién es uno en relación con este personaje? “Ce personnage que j’étais, quand je me suis marié, par exemple, je ne peux que le reconstituer à partir de certains éléments. Il ne m’est sûrement pas donné en tant qu’unité dans le souvenir. Mais d’autre part, ce moi que j’étais alors n’était pas un personnage: il est *devenu* personnage par la suite pour autant qu’il s’est détaché, ou qu’il m’est devenu possible de le traiter comme s’il était détaché de moi. Il y a là d’ailleurs une illusion d’optique, on n’en saurait douter. Ce détachement ne peut pas être absolu; c’est par un véritable artifice que je suis en mesure de regarder comme un personnage *caractérisable* celui que j’étais alors”. MARCEL, Gabriel, *PI*, pp. 60-61.

los objetos”.⁴⁷ Decir que un objeto es el mismo supone una identidad que subsiste a pesar de los posibles cambios que pudieran sucederle, aunque es sumamente difícil establecer a partir de qué punto la alteración de un objeto destruye su identidad, y de qué modo seguimos reconociendo un objeto como *el mismo*. Marcel apuesta a que este reconocimiento de la identidad de un objeto no se debe al nombre –solución nominalista- sino a una *cualidad sentida* que, como tal, no puede objetivarse. Pero lo que más complica el problema –independientemente de la permanencia de la cualidad o del sentimiento, la cual no podría llamarse propiamente identidad- es la *continuidad de un devenir histórico* que existe aun cuando la cualidad sentida desaparezca. Como sucede cuando sentimos la extrañeza y dificultad al encontrarnos con un compañero de escuela al que uno no ha visto durante cuarenta años: ¿cómo reconocerlo si el tiempo se ha encargado de alterar su organismo y su figura tan drásticamente? Sólo puedo establecer teóricamente y de modo abstracto una continuidad entre esos estados tan diferentes de un mismo cuerpo orgánico. Así, “entre la identidad objetiva tal como la comprobamos en el mundo de los objetos y la identidad de aquello que llamo cualidad sentida (*qualité sentie*) subsiste inevitablemente un intervalo, una puede existir sin la otra”.⁴⁸

Se hace necesario admitir, señala Marcel, cierto pluralismo interior, lo cual nos lleva ahora a examinar la idea de duración (*durée*), que no es la idea que tiene el sentido común ni que tienen las filosofías que han querido reivindicarlas para sí.⁴⁹ En primer lugar, como sucede siempre en el ámbito de la existencia, “estamos obligados a expresarnos en términos negativos y decir que la duración *no debe ser representada*”.⁵⁰ Imaginar la vida como si fuera una sucesión de imágenes cinematográficas es un error. En efecto, la sucesión

47) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 201.

48) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 203.

49) Marcel no especifica a qué filosofías se refiere. Respecto a la noción de duración de Bergson, Marcel señala que dejará de lado en este texto saber si su idea concuerda con la de Bergson y hasta qué punto, aunque admite como cierto un estrecho parentesco entre ellas. Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 204). Podemos señalar una diferencia junto a Marcel que es capital en lo que respecta a la cuestión de mi pasado: “Je tiens à marquer que je cherche à m’orienter ici vers une critique valable de la notion bergsonienne du passé entièrement présent, notion que je crois décidément inacceptable” (*PI*, p. 56) En efecto, Marcel se siente más cercano a Proust que a Bergson en tanto que el último piensa en la duración desde la continuidad y la simultaneidad del pasado en el presente, mientras que hay, para Marcel, una discontinuidad fundamental en el orden del tiempo vivido. Cf. MARCEL, Gabriel, “Reply to John V. Vigorito”, en: AAVV. *The philosophy of Gabriel Marcel*, p. 418. Para una introducción a la cuestión del tiempo en Henri Bergson, ver: CRISTIANI, Aldo Horacio, “Duración y tiempo en Henri Bergson”, en: *Cuadernos de Filosofía*, UBA, Año X, n° 13 (enero-junio 1970), pp. 121-135.

50) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 204.

es esencial a las imágenes en tanto que una sustituye a la otra, e implica un espectador que las aborde desde fuera, que las trascienda, lo cual pareciera contradecir nuestra experiencia de una “sustancia de la vida”, es decir, la experiencia interna tal como la vivimos.⁵¹ Sin embargo, esta argumentación no es más que un argumento lógico, y es preciso ir más allá, reconociendo, por ejemplo, que un sentimiento no se deja reducir a un juego de imágenes. “Lo propio de una vida, en tanto que interiormente experienciada (*éprouvée*), es no poder ni ser filmada (*filmée*) ni ser narrada (*racontée*)”.⁵² Este juicio negativo no debe llevarnos a abandonar la idea de sucesión para volver a una representación estática de algo invariable e inmóvil, la cual es pura ilusión: sólo las abstracciones que tratamos como realidades o hipóstasis son inmóviles. Es necesario, entonces, superar la oposición entre lo sucesivo y lo abstracto para poder pensar la vida,⁵³ y para ello Marcel introduce una nueva categoría, la de *profundidad*, en la que, por el momento, se discierne tan solo la idea de “emplazamiento”.⁵⁴ Esta categoría no es solo espiritual, sino que es característica del espíritu en lo que tiene de específico. Se trata de percibir la articulación entre *verdad* y *vida*, articulación que, en rigor, no puede *mostrarse*, puesto que se sitúa en una dimensión que escapa a la vida y que es la profundidad misma. Es aquí donde la idea de *secreto* muestra su sentido último, pues hay, dice Marcel, una profundidad de la historia que se descubre en todos los niveles, y especialmente en el de mi propia vida personal en tanto que no la reduzcamos al film o a la narración, y que no es sino una especie de tendido de cables sobre lo que es y debiera seguir siendo un abismo.⁵⁵

Así, la experiencia de lo profundo estaría ligada a una promesa cuya realización

51)Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 205.

52)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 205.

53)Por una parte, pareciera que la sucesión sin simultaneidad no puede ofrecernos nada sino un puro caos. Pero, por otro lado, la simultaneidad desnaturaliza el flujo de la sucesión y la traiciona. Ya en su estudio sobre la filosofía de Royce, Marcel hace alusión a este doble juego entre lo simultáneo y lo sucesivo. Cf. MARCEL, Gabriel, *La métaphysique de Royce*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, cap. IV: “Le temps et l'éternité”, pp. 118-130). Luego, en su tercer *Journal*, vuelve sobre esta cuestión: “J'ai voulu dire que mon passé, comme intégralité, ne peut être envisagé qu'en fonction d'une chronique supposée exhaustive. Mais cette chronique, je ne puis l'imaginer que rédigée et convertissant jusqu'à un certain point la succession en simultanité. Mais la succession telle qu'elle se réalise dans une existence ne peut être *simultanisée* sans perdre son caractère et son sens”. MARCEL, Gabriel, *PI*, p. 57). Creo que lo importante aquí es subrayar que la oposición entre lo simultáneo y lo sucesivo debe ser trascendida puesto que, o bien la vida es un flujo incesante e inconexo de momentos juxtapuestos (lo cual atenta contra la unidad orgánica de *mi* vida), o bien la vida es considerada desde fuera por una realidad superior que examina y articula desde su visión atemporal el fluir aparente de su esencia (como sucede en la filosofía idealista de Royce).

54)MARCEL examina la idea de *profundidad* en su tercer *Journal* (cf. MARCEL, Gabriel, *PI*, pp. 37-45), al cual hace referencia en el texto que estamos estudiando.

55)MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 207.

apenas puede entreverse. Pero debo agregar que es notable que esta lejanía entrevista no se experimente como un otro lugar; al contrario, la distinción totalmente espacial y pragmática del aquí y del allí es en este caso trascendida. Esa lejanía se nos ofrece como algo interior, como un dominio nostálgicamente nuestro, exactamente como la patria perdida para un exiliado. (...) Debemos por tanto concentrar nuestra atención sobre un ser que tiene la conciencia de no coincidir con su aquí, es decir, con el lugar de exilio que es accidentalmente el suyo, en oposición a un cierto centro que sería su lugar real, pero que en las condiciones contingentes en que está sumido sólo puede evocarse como un más allá, como un lugar de nostalgia.⁵⁶

De este modo, lo profundo anuncia un camino que sólo puede recorrerse en el tiempo, una búsqueda que se desarrolla en la duración. No se trata, aclara Marcel, de interpretar la idea de profundidad en términos de futuro, sino que se trata de desactivar desde la perspectiva de la profundidad la concepción o representación del porvenir como mera innovación. En otras palabras, el futuro no se experimenta como profundo en la medida en que es totalmente nuevo, en que es pura novedad.

La dimensión de profundidad (*dimension de la profondeur*) no interviene, pareciera, más que si el futuro (*l'avenir*) concuerda misteriosamente con el pasado más lejano (*plus lointain passé*). Diremos, aunque pueda parecer oscuro, que el pasado y el porvenir se encuentran en el seno de la profundidad, se integran en una zona que es aquella que yo llamo el presente, un Aquí absoluto (*ici absolu*) por oposición al Aquí contingente (*ici contingent*). Y esta zona donde el ahora (*maintenant*) y el entonces (*alors*), lo próximo y lo lejano, tienden a confundirse, no es otra cosa que lo que llamamos eternidad (*éternité*).⁵⁷

Es imposible, aclara Marcel, asignarle un contenido que podamos figurarnos a la noción indispensable de eternidad, pero aparece aquí con todo su valor, aunque todas estas reflexiones puedan aclararse desde el examen de la experiencia de la esperanza.⁵⁸ Por el momento, “nos permiten concebir cómo la oposición de lo sucesivo y lo abstracto puede ser trascendida en el seno de un supra-temporal (*supra-temporel*) que es de alguna manera la profundidad misma de los tiempos”.⁵⁹ De este modo, la idea de profundidad (idea ilumina-

56) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 208.

57) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 209.

58) Dejaremos la compleja cuestión de la esperanza para otro estudio, pero señalemos que para Marcel la esperanza es la “memoria del futuro”, expresión que expresa formidablemente el encuentro del futuro y el pasado más lejanos en el presente vivido (Cf. MARCEL, Gabriel, *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944 (en adelante: *HV*), p. 72).

59) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 210. “For one thing, Marcel goes beyond the simplistic and objectified notion of time that the horizontal dimension, taken by itself, presupposes. For another, such notions as ‘my life’ and ‘my past’ increasingly revolve around and acquire their meaning, their sens,

dora aunque no pueda ser ella misma iluminada, como él mismo reconoce) permite abordar la cuestión del pasado *que yo soy* desde una nueva luz. Sin embargo, Marcel no hace este trabajo de reinterpretación de *mi pasado* a partir de la experiencia de la profundidad, y tan sólo se dedica a aclarar un poco más la experiencia de la nostalgia y la presencia de la infancia en cada uno de nosotros.⁶⁰ Lo que queremos subrayar aquí es que esta consideración de la profundidad embiste, como el mismo Marcel afirma, contra las pretensiones de algunos filósofos contemporáneos para quienes el hombre es esencialmente proyecto.⁶¹

La cuestión del tiempo no se separa en la filosofía de Marcel de la cuestión de la existencia, entendida como un modo peculiar y libre de participar en una realidad que plenifica. Si bien Marcel no ha sistematizado ni desarrollado suficientemente la temporalidad del existente, ha dado, sin embargo, diversos elementos valiosos para comprender la temporalidad como el tránsito mismo de la existencia en pos de su realización última. No por nada una de las obras capitales de la filosofía de Marcel se titula *Homo viator*, y es esta condición itinerante la que define esencialmente al ser humano como tal.⁶² La reflexión en torno al propio pasado, así como también al futuro y al presente, se enmarcan dentro de la preocupación radical de Marcel por comprender la dimensión libre y creativa de un ser que tiene, a su vez, una dimensión fáctica. El antiguo problema entre la libertad y la facticidad, y que Marcel recibe como herencia de su formación idealista, encuentra en la noción de *creación* nuevas perspectivas. No se trata ya de negar la facticidad en pos de una libertad soberana y autónoma, ni tampoco de recudir la libertad a una ilusión vana: se trata de afirmar la existencia en esta ambigüedad, y de respetar la paradoja de un ser libre y cautivo a un tiempo, para poder así dejar que la existencia se revele sin más. Y esta paradoja solo puede ser mantenida gracias al misterio del tiempo y de la encarnación, misterio por el cual el hombre entra en el vaivén que va desde la existencia a la objetividad, del ser al tener, de la libertad

from the vertical, undergoing a transformation Marcel calls supra-temporalization. Yet in spite of this orientation toward the vertical, the two orders never coincide. And it is this inevitable non-coincidence of the two orders that has led Marcel in another context to speak of the ever present ‘gap between me and my being’ (VIGORITO, John, “On time in the Philosophy of Gabriel Marcel”, p. 392). Roger Troisfontaines explica: “L'éternité est pour moi la *profondeur personnelle du temps vécu*, la dimension supra-temporelle de l'acte par lequel j'appréhende ma durée comme une, en relation avec la valeur transcendante. En tant que j'agis, en tant que j'aime inconditionnellement dans le temps, l'éternité elle-même s'y révèle”. Cf. TROISFONTAINES Roger, *De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Nauwelaerts, 1968, Tomo I, p. 258).

60) Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, pp. 210-211.

61) Cf. MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 211.

62) MARCEL, Gabriel, *MEI*, p. 129: “... [U]n homme qui ne cheminerait plus ne serait plus du tout un homme”

a la facticidad. Porque, en última instancia, ser encarnado y ser en el tiempo son dos caras de una misma moneda (de allí también las analogías entre *mi cuerpo* y *mi pasado*). El tiempo –como el cuerpo propio- es algo que tengo y que soy al mismo tiempo, que tengo y que no tengo.⁶³

La noción de creación es la única que permite saltar del modo del tener al modo del ser; sólo quien pueda crear –y recrearse- se abre a su ser como un ser participante de una realidad más plena. Sólo un alma disponible puede crear. En efecto, la posibilidad de creación del hombre implica que la facticidad no tiene nunca la última palabra sobre nuestro ser –aunque, por otro lado, uno podría sumergirse y ahogarse en las aguas de lo fáctico, de lo objetivo. Pero también implica que la libertad nunca funciona sola, sino que se vale de lo *dado* para recrearlo, para asumirlo y hacerlo propio. La temporalidad indica este desafío mismo por el cual el hombre intenta realizarse a través de su facticidad.⁶⁴ Pero en tanto que efectivamente el hombre se realiza, el tiempo mismo se encuentra de algún modo trascendido, por lo cual Marcel habla de las experiencias de *supra-temporalización*. Debemos comprender bien aquí

63)“El hombre, según Marcel, es su pasado únicamente si entre sus experiencias pasadas y sus experiencias actuales hay una relación de simpatía. Esta unión entre las experiencias pasadas y las presentes, que es la base de toda objetivación y, por lo tanto, inobjetivable es lo que Marcel denominó *pasado-sujeto*. Este *pasado-sujeto* es el pasado que el hombre es y no el que tiene: es la propia historia interiorizada. De ahí que Marcel afirmara que existe una relación muy estrecha entre la afirmación ‘yo soy mi cuerpo’ y ‘yo soy mi pasado’. Al igual que el hombre es su cuerpo sólo si lo considera como *cuerpo-sujeto*, del mismo modo es su pasado únicamente si lo considera como *pasado-sujeto*. El pasado propio es una llamada a la que hay que responder de acuerdo con lo que cada uno es. Ésta es, según Marcel, la única forma de salvaguardar la realidad espiritual del pasado, pues para él era innegable que el pasado tiene un elemento de facticidad, que es inalterable. Pero el sentido de esos eventos no está fijado y la tarea de conferirles un sentido le corresponde a cada uno. Esto significa que para Marcel el pasado sólo es propio en la medida en que el hombre le da un sentido y lo incorpora a su vida” URABAYEN, Julia, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 130).

64)MARCEL, Gabriel, *PI*, pp. 58-59: “Ceci reviendrait à dire qu’il y a dans une vie, dans ma vie, un aspect essentiel par où elle est *non totalisable*, et peut-être cette dissipation pure est-elle une des conditions de l’edification réelle d’un être. Dissipation qui porte en dernière analyse sur l’insignifiant. Cet insignifiant, nous ne pouvons le nier qu’au nom de principes abstraits et arbitraires et en récusant une donnée certaine de notre expérience. Il y a sûrement une libération effective à reconnaître que cet insignifiant existe comme tel, et peut-être vaudrait-il mieux ne pas employer ici le verbe exister, puisque justement il est de l’essence de cet insignifiant de s’évanouir, de se perdre en fumée. Mais en même temps nous possédons, parce que nous sommes capables d’attention, l’extraordinaire pouvoir d’arrêter de l’insignifiant, de le capter, de lui donner une consistance, une valeur, et par là même de le transmuier. (...) Toutefois, et malgré cette dernière remarque [sobre la posibilidad de darle un valor a lo insignificante], comment ne pas voir qu’en reconnaissant l’insignifiant comme tel, nous courons le risque de nous traiter nous-mêmes en fin de compte comme fumée, comme consommation pure? Il y a là une tentation. Peut-on faire sa part à l’héraclitéisme? Là est la question. En un autre langage, de ce que mon passé n’est pas un tout, dois-je inférer qu’il n’est rien? Ce serait, là, je pense, une conclusion absurde. Quand je dis mon passé, je vise «quelque chose», et ce que ma réflexion m’a montré, c’est simplement qu’il y a une façon vicieuse d’interpréter ou de se figurer ce «quelque chose»”.

que estas experiencias no tienen que ver con la negación de la temporalidad: abrirse a un tiempo superior, es abrirse a un *tiempo abierto*, es decir, un tiempo que es opuesto al *tiempo cerrado* del tener, que es propio de quien vive su vida como una posesión, o de quien vive su pasado como un compartimento estanco que debe ser conservado a toda costa para el mantenimiento de sí. El tiempo abierto es propio del alma disponible, es propio de quien asume lo dado y lo ofrece a una realidad que entrevé y en la que confía su plenitud. No nos detendremos ahora en el análisis de la esperanza, pero baste señalar, por lo que hemos visto, que el acto de sacrificio y consagración son modos en que la seguridad y la estabilidad de lo que se tiene se abandonan a una realidad que no podemos nombrar, pero en la que percibimos la plenitud anhelada. El tiempo abierto es, pues, el tiempo de la exigencia ontológica, el tiempo de la creación de sí en el seno de la realidad en la que participamos y en la que nos reconocemos presentes frente a otra presencia.⁶⁵ Y, en ese sentido, el tiempo de la creación se opone al *tiempo-abismo* de la muerte, ese tiempo que se me presenta como aspiración a la muerte.⁶⁶

3. Conclusión

Si bien Marcel no ha terminado de esclarecer muchas de las cuestiones referentes al tiempo, podemos notar que la preeminencia del presente como

65) MARCEL, Gabriel, *PI*, p. 65: "... [C]ela dans la mesure où je suis essentiellement et pour toujours devenu pour moi-même un toi, où je forme avec moi-même, une communauté qui ne se laisse jamais réduire à une subjectivité pelliculaire. Il me semble bien que c'est par cette présence d'un toi en moi que je peux seulement rendre compte de cette qualité intime, mystérieuse, qui affecte pour moi mon passé (il faut sûrement ajouter qu'une coalescence tend à se réaliser entre ce toi presque insaisissable, inobjectivable, et tous ceux qui furent toi pour moi, c'est-à-dire les « Dear ones ». Quel malheur que la langue française se prête si mal à l'expression de ces vérités essentielles! Je suis obligé de dire *les bien-aimés*)" "La esperanza, la fidelidad y el amor son inseparables porque las tres son experiencias del ser, apertura al ser, disponibilidad y respuesta a una llamada que viene del interior del hombre. En esa medida las tres son experiencias del tiempo abierto o del tiempo que permite entrever lo supratemporal o eterno, es decir, el ser". URABAYEN PÉREZ, Julia, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 170.

66) "Le temps comme percée sur la mort – sur ma mort – sur ma *perte*. Le temps-gouffre; vertige en présence de ce temps au fond duquel est ma mort et qui m'aspire" (*Être et Avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935, p. 117). Esta anotación corresponde al 22 de marzo de 1931, en la que Marcel aclara a un costado: "un dimanche triste". Urabayen explica: "El tiempo cerrado o el tiempo-abismo es la experiencia de la finitud de los propios actos, de la dispersión que amenaza con destruir la vida, del triunfo de la muerte. Es la angustiosa experiencia de sentirse sometido por el tiempo, de la huida de todo lo que el hombre intenta retener. Es el tiempo que, según Marcel, se corresponde con la dimensión del tener y no con la del ser: el tiempo que el hombre tiene, del que goza desde que nace hasta que muere. Es un tiempo centrado en la muerte, pues inevitablemente se dirige a ella. Además, es el tiempo de la desesperación, pues la muerte es vivida con miedo desde el momento en que el único eje de la propia vida es uno mismo. Si el hombre es su vida y su vida es el número de años que le ha tocado vivir, la actitud más normal ante la propia muerte es la desesperación". URABAYEN PÉREZ, Julia, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 147.

éxtasis primordial de la temporalidad señala, justamente, esta posibilidad de crear inherente al hombre. Sólo en el presente se puede asumir un pasado y un futuro, y sólo en el presente puede tomarse la decisión de abrirse a la exigencia que viene de una alteridad indefinible, o bien de cerrarse al llamado que proviene del otro. Y en esta centralidad del presente es donde se comprende, a su vez, que la temporalidad, que la duración propia del existente que transita un camino hacia su plenitud, no puede separarse de una cierta totalidad o unidad que, si bien no podemos aprehenderla –por no ser objetiva, por estar nosotros mismos implicados en ella- se insinúa a cada instante. Como en la metáfora de la improvisación, ninguna nota es tan extraña y ajena que no pueda asimilarse de algún modo de la unidad de la que participa. Una filosofía del puro porvenir, una filosofía del proyecto, puede desconocer la importancia de esta unidad, y desestimar así el pasado y el presente de una vida en pos de la pura innovación. El futuro no es absolutamente imprevisible, porque se enmarca en la totalidad dinámica de la vida: de aquí que pueda converger pasado y futuro, y Marcel llama a la esperanza “memoria del futuro”, puesto que todo futuro por ser mío se enmarca dentro del devenir existencial, y lo reconocemos en el momento de la reflexión, aunque haya acontecido sin una intención premeditada.

La unidad misteriosa de nuestra vida nos obliga a reconocer que todo tiempo es parte integrante de nuestro camino existencial, y que depende de una decisión el hecho de querer arrancar cualquiera de las dimensiones temporales de este tránsito hacia la plenitud. En este sentido, no puede identificarse mi vida y mi ser, y la experiencia de la temporalidad es una experiencia que muestra esta capacidad de la reflexión de tomar distancia de sí, de retirarse de sí para volver a conquistarse.⁶⁷ Sin poder preverlo ni controlarlo, la vida acontece y logra siempre asumir un carácter orgánico, carácter que ciertamente puede ser degenerado libremente por el hombre al desconocer su propio pasado, o al renegar de las posibilidades que traerá el porvenir, por ejemplo. En todo caso, pareciera que la única manera de traicionar a la vida es dejándola de vivir por intentar apresarla. La desesperación no es sino la claudicación ante lo inevitable, ante lo irreversible, ante lo inexorable. El tiempo no se separa, pues, de la cuestión de la participación. Lo clave está en la idea de totalidad del existente, de la necesidad de evitar la dispersión de sí. El tiempo es el horizonte donde se juega esta posibilidad de dispersión o de recuperación.

67)MARCEL, Gabriel, *PI*, p. 61: “Évoquer mon passé dans son ensemble, c’est adopter une attitude hybride, c’est contempler du vécu, sans se résoudre à cesser de le vivre. Ce qu’on peut dire, c’est que cette attitude, si contradictoire soit-elle, est relative au mouvement par lequel je tends à me retirer en quelque façon de ma vie”.

El presente es el punto axial. Las experiencias del tiempo cerrado son las experiencias de la claudicación ante la facticidad y la fragmentación total de sí. Las experiencias del tiempo abierto son las experiencias de la recuperación de sí mismo como totalidad en la articulación de un presente, pasado y futuro, en el modo de la memoria y la promesa, es decir, en el orden de la *creación*.⁶⁸ Podremos comprender mejor, entonces, la filosofía del tiempo de Marcel analizando las experiencias de la fidelidad, la esperanza y la fe.⁶⁹

Profesor y Licenciado en Filosofía (Universidad Católica Argentina). Doctorando en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Profesor Adjunto de *Historia de la Filosofía Contemporánea* (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Facultad de Filosofía). Profesor Asistente de *Filosofía de la Religión* (Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras). Áreas de interés: Metafísica, Ética, Antropología, Filosofía de la Religión.

Recibido: 29 de noviembre de 2013

Aprobado para su publicación: 12 de diciembre de 2013

68)MARCEL, Gabriel, *HV*, pp. 71-72: "Tout nous prépare donc à reconnaître que le désespoir, c'est en un certain sens la conscience du temps clos, ou plus exactement encore, du temps comme prison –au lieu que l'espérance se présente comme percée à travers le temps; tout se passe alors comme si le temps, au lieu de se refermer sur la conscience, laissait passer quelque chose à travers lui. C'est de ce point de vue que j'ai pu naguère relever le caractère prophétique de l'espérance. Sans doute on ne peut pas dire que l'espérance voie ce qui sera; mais elle affirme *comme si* elle voyait; on dirait qu'elle puise son autorité dans une vision recouverte et dont il lui est donné de faire état sans en jouir. On pourrait dire encore que si le temps est par essence séparation et comme perpétuelle disjonction de soi par rapport à soi-même, l'espérance vise au contraire à la réunion, à la récollection, à la réconciliation; par là, mais par là seulement, elle est comme une mémoire du futur". Mario Presas comenta al respecto: "Frente al tiempo-abismo, devorador de mis posibilidades, y en cuyo fondo acecha la posibilidad más cierta de mi imposibilidad, Marcel nos propone la desconcertante fórmula: 'el tiempo como forma de nuestra prueba (*épreuve*)'. Esto significa: *librado al tiempo*, el hombre no es más que un fugaz tránsito entre dos nada. Recuperado en su ser, sin embargo, el hombre se aprehende como *homo viator* y como responsable, en alguna manera, de mantener en su ser lo que el tiempo sin cesar deshace" (PRESAS, Mario, "Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel", en: *Cuadernos de Filosofía*, UBA, Año X, n° 13 (enero-junio 1970), pp. 71-72.

69)VIGORITO, John. "On time in the philosophy of Gabriel Marcel", p. 413: "A full discussion of Marcel's notion of time would have to uncover the link between my temporality and my sense of inner space, for a number of Marcel's most important concepts –for example, those of inwardness, interiority, *disponibilité*, and profundity- seem to cluster around this notion of inner space, and all seem likewise to be related to my temporality. Following this line as a description of what is involved in my acknowledgment of my being as a presence greeted from a distance, with the eternal present as the ground of temporality. Taken in this way, Marcel's categories of creative fidelity and hope become the basis for my sense of the past and the future respectively, both finding their source in the present of presence, both ultimately grounded in my faith in absolute Presence, and both, because they are but different aspects of the same act of love, revealing 'the future as somehow mysteriously in harmony with the most distant past' ".