

LA DISPONIBILIDAD COMO CONDICIÓN PARA LA SABIDURÍA EN GABRIEL MARCEL

AVAILABILITY AS A CONDITION FOR WISDOM IN GABRIEL MARCEL

ANDRÉS NICOLÁS RODRÍGUEZ
Universidad Católica de La Plata, Argentina
andresnicolas_rodriguez@hotmail.com
<https://orcid.org/0009-0008-2273-3383>

*Artículo recibido el 19 de julio de 2022;
aceptado el 22 de diciembre de 2023.*

Cómo citar este artículo:

Rodríguez, A. (2023). La disponibilidad como condición para la sabiduría en Gabriel Marcel. *Revista Palabra y Razón*, 24, pp. 158-181. <https://doi.org/10.29035/pyr.24.158>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

En el presente artículo se desarrollan las reflexiones antropológicas de Gabriel Marcel sobre la disponibilidad como condición necesaria para alcanzar la auténtica sabiduría, a partir del reconocimiento de una participación intersubjetiva fundante. Así, desde el cultivo de la capacidad de recogimiento y de la apertura a la trascendencia se podrá redescubrir la sabiduría como camino de receptividad creadora y de hospitalidad fraterna, consolidándose como alternativa a las diversas dinámicas actuales de deshumanización. De esta manera la sabiduría se convierte en una referencia de sentido que permite no sólo reconocer y custodiar la dignidad sagrada de la persona humana, sino también abrir nuevos horizontes de vida comunitaria.

Palabras claves: disponibilidad / sabiduría / recogimiento / receptividad creadora / participación

ABSTRACT

This article develops the anthropological reflections of Gabriel Marcel on availability as a necessary condition to achieve authentic wisdom, from the recognition of a founding intersubjective participation. Thus, from the cultivation of the capacity for recollection and openness to transcendence, wisdom can be rediscovered as a path of creative receptivity and fraternal hospitality, consolidating itself as an alternative to the various current dynamics of dehumanization. In this way, wisdom becomes a reference of meaning that allows not only to recognize and safeguard the sacred dignity of the human person, but also to open new horizons of community life.

Keywords: availability / wisdom / recollection / creative receptivity / participation

A partir de las reflexiones de Gabriel Marcel (1889-1973) sobre la capacidad de recogimiento que identifica a la persona humana, podemos llegar a reconocer en lo más profundo de su ser la presencia de lo trascendente, del universal concreto. De este modo, fiel a la inquietud más íntima que nos habita, descubrimos la disponibilidad y la receptividad como dimensiones esenciales para responder a nuestra intrínseca exigencia de plenitud, la cual se realiza acabadamente en la intersubjetividad. Así, desde la apertura admirada al misterio ontológico, podremos valorizar y cultivar una sabiduría que recupere la herencia espiritual perdida, garantice el reconocimiento de la dignidad sagrada de la persona humana y humanice la cultura contemporánea.

1. Participación y pertenencia

A lo largo de sus reflexiones antropológicas y metafísicas, Marcel reconocerá que la participación es una de las nociones claves para comprender la existencia. De tal manera que esta es incomprensible si no se refiere a una realidad más plena en la cual participa. En este sentido, podemos reconocer diversos niveles de esta participación que fundamenta nuestra existencia personal. En primer lugar, la existencia se caracteriza por estar situada espacio-temporalmente, por ser encarnada. En segundo lugar, la existencia sólo se realiza como coexistencia en la intersubjetividad. Por último, la existencia está animada por una profunda exigencia ontológica que se manifiesta como llamada a la trascendencia. De este modo, podemos afirmar que la existencia humana, que es encarnada, intersubjetiva y abierta a la trascendencia, sólo puede ser abordada integralmente desde la noción de participación (Grassi, 2014, pp. 222-223).

Como afirma explícitamente Marcel (1969), la participación implica reconocer una realidad trascendente, metaproblemática, que fundamenta la existencia personal humana (p. 141). Precisamente porque la participación se nos manifiesta como una presencia reveladora, fundada en una comunión profunda, y que trasciende cualquier comprensión objetivista de la existencia¹. Asimismo, para nuestro autor, la participación se manifiesta como una realidad misteriosa, con la cual está vinculada de un modo radical el alma humana. A tal punto que nuestra existencia está sostenida, animada y envuelta por esta relación fundamental (Marcel, 2005, p. 71).

En consecuencia, según Marcel (1969), la comprensión de la existencia humana como profundamente enraizada en un misterio del cual participa, hace que se asuma como un dato espiritual fundamental el hecho de que no somos meros espectadores, sino que estamos llamados a comprometernos

¹ “La existencia [...] es la participación en tanto que esta última es inobjetable” (Marcel, 2004, p. 30).

plenamente con nuestra vocación personal, en una singular implicación en el misterio de la realidad, donde los destinos espirituales son interdependientes (p. 27). De esta forma, vemos cómo convergen los distintos niveles de participación, ya que somos interpelados a asumir nuestra situación vital concreta como apertura a la comunión intersubjetiva y como llamado a la trascendencia. Asimismo, esta multiforme realización de la participación está enraizada en el mismo misterio ontológico, el cual se nos revela al mismo tiempo como indubitable existencial, como lugar de la fidelidad y como exigencia de trascendencia. De este modo, la participación que nos constituye no es una mera solución o una idea, sino “un acto libre por el cual nos mantenemos en comunión con la realidad plenaria, comunión en la que la existencia adquiere realidad y consistencia” (Grassi, 2014, p. 224). Para poder aproximarse a esta realidad misteriosa de la participación, Marcel se referirá en diversas ocasiones a la música como una experiencia de plenitud y de sentido que nos vincula profundamente. Este fondo musical y vivo que sustenta nuestra existencia es para nosotros fuente de una creatividad insospechada².

Agregando a lo anterior, del reconocimiento de este núcleo creador del cual participamos depende precisamente que vivamos en la novedad propia de la esperanza, nutridos por la savia del Ser, o que nos abismemos en la oscura e infecunda desesperación, al pretender desvincularnos de nuestra fuente de vida: “Esta participación que constituye mi presencia en el mundo sólo puedo afirmarla, encontrarla, restaurarla, resistiendo a la tentación de negarla, es decir, de plantearme como entidad separada” (Marcel, 2004, p. 29).

A partir de esta referencia fundamental a la participación como clave para comprender nuestra existencia, Marcel (1969) reflexionará sobre la pertenencia: participar en una realidad superior que nos sustenta implica reconocer que “no nos pertenecemos a nosotros mismos” (p. 141). A partir de esto, nuestro autor se preguntará en qué medida podemos entregarnos si no nos pertenecemos: “¿Qué significa pertenecer? ¿Puedo disponer de mí si no me pertenezco?” (Marcel, 2004, p. 48). Indudablemente, la pertenencia no puede concebirse de un modo objetivista, como si nuestro ser fuera una cosa poseída. La misma comprensión de la persona trasciende la

2 “Marcel recurre a veces a la música para caracterizar lo que significa participar: la improvisación musical, observa, implica el reconocimiento de una unidad musical que no se me presenta al modo objetivo, como un *totum simul*, una totalidad que me es dada de una vez por todas y que tendría frente a mí. Por el contrario, el reconocimiento de esa unidad musical se da en tanto que uno mismo se encuentra de alguna manera en el interior de la música, y cuanto más interiorizado esté en ella, cuanto más participe en ella, tanto más activamente comprometido estaré. Esta consideración parece llevarnos a pensar en un sujeto absolutamente pasivo, que sea pura receptividad; sin embargo, se trata aquí de un sujeto activo, puesto que la receptividad es creadora” (Grassi, 2014, p. 224).

objetividad. Por el contrario, sólo podemos concebir esta pertenencia desde una referencia a la libertad y a la responsabilidad personal, que se consuman en la plenitud propia del amor, en donde convergen misteriosamente las afirmaciones “yo te pertenezco”, “tú me perteneces”, “yo me pertenezco” (p. 49). De este modo, la verdadera pertenencia no es una clausurada y estéril autorreferencialidad, sino la disponibilidad plena a la entrega y a la consagración, cuya condición esencial es la libertad. Paradójicamente, sólo por esta disponibilidad y apertura al otro podremos reconocernos y realizarnos plenamente a nosotros mismos. Como afirma Jaspers (1932):

En oposición a la contingencia de mi individualidad empírica, entregada a su voluntad propia, yo me experimento en la comunicación: que yo sea yo mismo, es algo de lo que nunca tendré certeza hasta que esté plenamente disponible para el Otro, de manera tal que me convierto en mí mismo, porque el Otro, tras una lucha reveladora, también se convierte en él mismo (I, p. 16; citado por Marcel, 2004, pp. 236-237).

En este sentido, Marcel distinguirá entre la pertenencia alienante propia de quien se diluye en una causa superior, a modo de un mero engranaje, y la adhesión creadora propia de la libertad, la cual supone reconocer que no nos pertenecemos totalmente. En el primer caso es una pertenencia ligada al tener, en el segundo es una pertenencia ontológica ligada al ser (pp. 104-107)³. Así, en el interior mismo de la pertenencia ontológica nace y se realiza la libertad como una dinámica de trascendencia intersubjetiva: “Como dejo de pertenecerme a mí mismo, no es exacto manifestar que tú me perteneces, ambos nos trascendemos en el seno mismo de nuestro amor” (p. 108). En este sentido se expresa Blesa Aledo (2008), afirmando que para Marcel “la pertenencia está íntimamente unida a la disponibilidad”, la cual implica la capacidad de “admirar el valor de lo que es ajeno”, favoreciendo

3 “En el lenguaje bergsonianos es posible oponer el ‘yo pertenezco a’ de un mundo cerrado al ‘yo pertenezco a’ de un mundo abierto y mostrar que sólo el segundo conlleva una justificación positiva. Creo que esto permite entrever la solución de los turbios problemas que destapa la reivindicación del yo que declara ‘pertenecerse a sí mismo’. Mientras más me identifico con un cierto sistema cerrado de interés determinado, más vacía y falaz se muestra esta fórmula; en el fondo se reduce a una protesta en contra de intrusiones molestas para mi tranquilidad. Sucede completamente distinto cuando el yo se afirma él mismo como potencia creadora, como libertad, o como es lo mismo, como ser pensante. En el fondo, sólo sería válido manifestar ‘yo me pertenezco’ en la medida en que yo cree o me cree, es decir, reconozcámoslo, en la medida en que, metafísicamente hablando, no me pertenezca. Esto también podría expresarse en función de la distinción entre el ser y el tener sobre la cual he insistido varias veces. Por muy paradójica que pueda parecer esta aseveración, de hecho, yo pertenezco en principio a eso que tengo. Todo el sentido de la evolución espiritual consiste en que tome conciencia de una pertenencia opuesta: pertenencia a lo que soy, pertenencia ontológica. Pero también podría decirse pertenencia creadora [...] Es en el interior de la pertenencia donde se realiza el paso de la coerción a la libertad” (Marcel, 2004, pp. 105-106).

el despliegue de la auténtica creatividad, lo cual sólo puede realizar quien no se considera una mera posesión (pp. 184-185).

2. La disponibilidad y el recogimiento

A partir de su comprensión de la existencia como ligada a una participación fundante, Marcel comprenderá la pertenencia y la disponibilidad como esenciales a la fidelidad creadora, vivenciada en el compromiso concreto. Precisamente, como la fidelidad se realiza en el reconocimiento de un permanente ontológico y de una presencia que es activamente perpetuada, sólo puede darse verdaderamente si se vive desde la disponibilidad, desde la humilde apertura a la novedad que alumbró en la intersubjetividad (Grassi, 2014, p. 161)⁴. Por esto la disponibilidad se orienta decididamente hacia su consumación plena en la caridad: “La caridad como presencia, como disponibilidad absoluta. Nunca me había aparecido tan claramente su relación con la pobreza. Poseer es casi inevitablemente ser poseído [...] Dentro de la caridad, la presencia como don absoluto de sí” (Marcel, 1969, p. 86).

De este modo, para Marcel (2005), la disponibilidad se nos revela como “la característica esencial de la persona”, ya que sólo si creemos realmente en la existencia de los otros, y vivimos de acuerdo con esa creencia, nos afirmamos a nosotros mismos (pp. 34-35). Nuestro autor describirá la disponibilidad como “una aptitud para darse a lo que se presenta y vincularse mediante este don”, de tal modo que se realice plenamente nuestro destino personal. En este sentido, las reflexiones marcelianas sobre la disponibilidad responden a su comprensión de la vida como vocación, como respuesta a una llamada profunda “que dimana a la vez de mí y de otra parte”. De tal manera, que esta vocación revela ser esencialmente intersubjetiva, ya que nos permite captar “la íntima conexión entre lo mío y lo que es de otro, conexión nutricia o constructiva que no puede aflojarse sin que el yo padezca anemia y se incline hacia la muerte” (p. 35).

Según Marcel, la disponibilidad implica la apertura personal a las dinámicas propias de la fidelidad creadora, la cual no sólo constituye nuestra participación en el ser, sino que también nos invita a implicarnos vitalmente en un proceso misterioso que tiende hacia la consumación plena de la intersubjetividad: “El Ser disponible se opone a aquél que está ocupado o saturado de sí mismo. Está tendido hacia fuera de sí, dispuesto a consagrarse a una causa que lo sobrepasa, pero que al mismo tiempo hace suya” (p. 36). Así, de forma paradójica, la persona humana sólo se encuentra y realiza a sí

4 Para descubrir los vínculos en la obra de Marcel entre disponibilidad, intersubjetividad y admiración, remitimos al *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel* en el cual Simonne Plourde (1985) recoge las citas más significativas de nuestro autor al respecto (pp. 166-168).

misma en la medida en que se entrega con plena disponibilidad, ya que en el “abrazo recíproco con lo real”, el mismo “dar es una manera de recibir” que nos plenifica (p. 157). De este modo, la persona realmente disponible, a lo largo de su itinerario vital, logra descubrir y dejarse sobrecoger por esas ocasiones fecundantes que animan profundamente su caminar y se revelan como “conexiones con la corriente inagotable que atraviesa nuestro universo” (p. 158).

Por otro lado, para Marcel, la disponibilidad encuentra su más plena realización y su más luminoso testimonio en la santidad (p. 330), ya que el santo nos permite superar nuestra opacidad egocéntrica, al vislumbrar de un modo concreto la presencia velada del Ser que nos ilumina y que nos invita a acceder al misterio de comunión que nos fundamenta (Prini, 1963, p. 141). Asimismo, la disponibilidad está íntimamente vinculada con la esperanza, a tal punto que “cuanto más indisponible se halla un ser, menos lugar hay en él para la esperanza” (Marcel, 1969, p. 98). Por el contrario, quien se deja iluminar por la esperanza, es quien con sencillez reconoce su indigencia y se abre a una realidad superior: “La única esperanza auténtica es aquella que se dirige a lo que no depende de nosotros, aquella cuyo resorte es la humildad” (Marcel, 1987, pp. 58-59).

A partir de sus reflexiones antropológicas, Marcel (2004) reconocerá además que es necesaria una base mínima de disponibilidad para que sea posible toda vida en sociedad (p. 170), de tal modo que la indisponibilidad no sólo nos conduce a la alienación y a la anemia espiritual, sino que nos incapacita para la verdadera presencia y para la intersubjetividad: “Cada uno de nosotros se convierte así en el centro de una especie de espacio mental distribuido según una serie de zonas concéntricas de adherencia decreciente, de interés decreciente, y a esta adherencia decreciente corresponde una disponibilidad decreciente” (Marcel, 1969, p. 88)⁵. De esta situación de empantanamiento existencial, sólo nos puede liberar un encuentro interpersonal lo suficientemente significativo como para desbaratar nuestra topografía egocéntrica. Precisamente a eso nos invita toda vida espiritual, que está llamada a “reducir en nosotros la parte de la indisponibilidad” (p. 86). De esta manera, la disponibilidad revela la vocación profunda de la persona humana al encuentro y a la comunión, ya que su existencia está orientada hacia la trascendencia, y esto le exige “descentrarse” o “policentrarse” (López, 2012, p. 126).

Quien está indisponible se encuentra ocupado y saturado de sí mismo, de tal

⁵ “Relación entre la indisponibilidad —y por consiguiente la no presencia— y la preocupación por sí [...] Cuando estoy con un ser indisponible, tengo conciencia de estar con alguien para quien no existo; me veo rechazado y por lo tanto me repliego en mí mismo” (Marcel, 1969, p. 90).

manera que esta obturación aumenta su opacidad, hasta el punto de no poder reconocerse y quedar sumido en la angustia propia de la desesperanza. De esta forma, como la esperanza está estrechamente vinculada con la alegría fruto de la comunión, la desesperanza está relacionada con la agitación crispada y triste propias del aislamiento y la soledad. En este sentido, Marcel afirmará: “Las raíces metafísicas del pesimismo son las mismas que las de la indisponibilidad. Esto hay que relacionarlo con lo que he dicho sobre la alegría y la esperanza” (pp. 91-92).

La concepción marceliana de la disponibilidad como apertura y permeabilidad al encuentro renovador con la realidad y con los demás, responde a su convicción personal de estar llamado a brindar un servicio concreto, como filósofo, en orden a una convivencia social más plenamente humana⁶. Marcel (2012) reconoce precisamente que “una exigencia muy profunda” de su espíritu y su corazón lo impulsa a realizar su vida como un servicio, que exige no sólo escuchar, sino también acercarse: “Una disposición que me inclina cada vez más a la fraternidad, a una manera ‘coral’ de exigir estar ‘juntos’, pero cada uno en su lugar y a su manera” (p. 232). Por esto, la disponibilidad implica el desarrollo pleno de la presencia como apertura a la reciprocidad, que ya es en cierto modo un entregarse: “Hay una manera de escuchar que es una manera de dar [...] la presencia, en definitiva, se patentiza de manera luminosa en el ser disponible [...] el ser disponible es aquél capaz de estar todo íntegro conmigo cuando yo lo necesito” (Marcel, 1987, pp. 71-72).

Por otro lado, según Marcel (2002), para que la persona humana pueda ser fiel a su vocación de trascendencia y pueda abrirse por la disponibilidad a la novedad creadora del ser, es necesario que conserve en su interior el diálogo interior propio del recogimiento, que nos dispone al encuentro enriquecedor con los demás (p. 289). Así, el auténtico recogimiento implica “el acto por el cual tomo distancia de la propia vida, testimoniando una trascendencia de mí mismo como existente respecto de mí mismo como mero ser vivo, y gracias al cual, a su vez, me recobro como unidad” (Grassi, 2014, p. 54). De este modo se pone de manifiesto la diferencia entre nuestro ser y nuestra vida, y la necesidad de referirnos a un misterio trascendente

6 Aquí es precisamente donde la sabiduría como disponibilidad revela sus repercusiones éticas. Así lo pone de manifiesto Graper (2011) en su libro sobre la ética de la esperanza en Marcel: “Si la esperanza es regenerativa, entonces la cuestión de si la esperanza puede ser la guía de la acción (y por lo tanto, si la esperanza inspira moralmente), se convierte en importante. La esperanza está intrínsecamente entrelazada en el entramado de la dignidad y de la comunidad humana. La esperanza es en el fondo pragmática porque engendra nuevas posibilidades para uno mismo y para los demás [...] La esperanza no está ligada únicamente a las posibilidades del individuo, no es potente a nivel del yo sin la ayuda de otros [...] subsiste en un plano diferente. Para Marcel, la esperanza crea posibilidades sólo si hay alguien con quien comparta yo esas posibilidades” (pp. 63-64).

que nos constituye, el cual nos permite reconocer que no nos pertenecemos plenamente a nosotros mismos y que sólo nos realizaremos personalmente por la apertura total a la comunión intersubjetiva; de tal manera, que el recogimiento implica vislumbrar una plenitud que transforma con su novedad nuestra orientación existencial, invitándonos a vivir con autenticidad y con plena libertad (p. 61).

Precisamente, el recogimiento es para Marcel (1969) “un volver a entrar en contacto con el ser”, que nos permite superar cualquier pretensión de autonomía absoluta y que, como la inspiración, compromete globalmente nuestro ser: “Cuanto más soy, cuanto más me afirmo como ser, menos me presento como autónomo” (p. 164). En la antropología marceliana la interioridad y la intersubjetividad se encuentran tan misteriosamente vinculadas, que el verdadero recogimiento no significa una evasión intimista, ni un repliegue orgulloso, sino que, por el contrario, implica “recogernos” y “pertenecernos”, hacernos plenamente presentes, para poder entregarnos totalmente. Por esto el recogimiento es esencial a la disponibilidad, y testimonia el enraizamiento ontológico de la fidelidad creadora (Grassi, 2014, pp. 173-174)⁷. De esta manera, la participación que nos fundamenta nos permite superar la mirada propia del mero espectador, asumiendo una contemplación auténtica, fruto del recogimiento: “No puede haber, ni de hecho hay, contemplación sin recogimiento. Contemplar es recogerse en presencia de, y hacerlo de manera tal que la realidad en cuya presencia tiene lugar dicho recogimiento entre de alguna forma en el mismo recogimiento” (Marcel, 2002, p. 122)⁸.

Para concluir este apartado, analizaremos la obra dramática titulada *El Dardo* (1936), en la cual Marcel nos deja una muestra de la confusión de los espíritus que reinaba en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, y de lo que implican los desencuentros personales profundos, que llegan

7 “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, 1963, p. 256; citado por Grassi, 2014, p. 174).

8 “El tiempo de la contemplación no puede ser otro que el presente [...] no es posible más que para un ser que tiene bien agarrada la realidad; y por lo tanto es inconcebible para aquel que frota de cierta manera sobre la superficie de lo real [...] La contemplación no es de ningún modo la actitud del espectador y en el fondo resulta todo lo contrario, por lo que debe ser considerada una forma de participación, y por cierto, entre ellas, una de las más profundas. Pero al mismo tiempo no puede olvidarse que el artista digno de tal nombre [...] es esencialmente un ser contemplativo, el menos espectador y el más participante” (Marcel, 2002, p. 119).

incluso a hacer irrespirable la vida cotidiana⁹. En el desarrollo de la obra se contraponen al hombre de partido, Eustache, y al hombre concretamente comprometido con los valores propiamente humanos, Werner (Blázquez, 1988, p. 58). Precisamente, este último llegará a afirmar: “La causa no me interesa, me interesan los hombres” (Marcel, 2002, p. 453). De este modo se percibirá el contraste entre la pobreza de una vida atrofiada por las ilusiones propias de una ideología materialista y sus desencantos; y la riqueza espiritual del hombre que, al entregarse comprometidamente, se encuentra y realiza plenamente a sí mismo¹⁰. Es elocuente, en este sentido, cómo las distintas actitudes vitales se posicionan de forma diversa frente a la música, como símbolo del misterio de lo real. De tal manera que Werner protestará contra el intento de querer reducir la música a un instrumento partidario:

La ideología no tiene nada que ver con la música. Absolutamente nada. Tú crees que la música debe producir bellos pensamientos. Pero eso no es verdad [...] No es un instrumento; tiene su valor en sí mismo, un valor mayor que todas las ideas. No puedo explicarlo, pero estoy seguro [...] (la iniquidad social) siempre ha existido. Probablemente siempre exista. Mozart y Schubert eran pobres diablos; a veces no sabían qué iban a comer. Pero no decían: debo hacer música revolucionaria [...] Si la música se empobrece, entonces también la vida se empequeñece, se vuelve mezquina. Sin la música no se vive, se malvive... [...] La música es todo lo que nos queda... (pp. 418-420).

Asimismo, se pone de manifiesto un vínculo entre la música y la auténtica sabiduría, como apertura espiritual al misterio trascendente que nos fundamenta. Esto le permitirá afirmar a Werner: “Si no hubiera más que los vivos, Gisela, creo que la tierra sería inhabitable” (p. 438). De tal manera que logra percibir así el fondo misterioso y musical del cual participamos, y que nos permite no sólo reconocer la dignidad de cada persona, sino también desenmascarar las ideologías deshumanizantes¹¹. Como reconocerá con

⁹ Como afirma Béatrice, mujer de Eustache: “Con frecuencia he observado que en la vida lo más espantoso no conduce nunca al drama. Lo peor es aquello que no desemboca en ninguna parte. No sé, son como esas calles que se pierden en zonas sin límite, al borde de las grandes ciudades. A veces me parece que nuestras vidas son parecidas a esas avenidas apenas construidas, por donde no pasa nadie, y que tienen el nombre de quién sabe qué consejero municipal...” (Marcel, 2002, p. 423).

¹⁰ En el desarrollo de la obra se le irá reprochando a Eustache, en diversas ocasiones, su estado de alienación: “Estás ausente, justamente. No estás ya con nosotros. Eso es lo malo”, le dirá Werner (Marcel, 2002, p. 436). “Eustache, no eres dueño de ti mismo” (p. 437) y “Estás fuera de ti” (p. 434), afirmará su mujer Béatrice.

¹¹ “Entre las botas de Hitler y de Stalin ¿dónde reside la diferencia?”, afirmará otro personaje,

lucidez Werner: “Ante todo hay que seguir siendo un hombre” (p. 426).

Ya en las escenas finales, Werner, quien se había exiliado de Alemania por fidelidad a su amigo judío Rudolf torturado por los nazis, al morir este último decide volver por esta misma fidelidad a su tierra, sabiendo que le implicará irremediamente la muerte. Así nos deja un verdadero testimonio de lo que significa la disponibilidad y la auténtica fidelidad: “Estoy suficientemente comprometido [...] Me pongo simplemente a disposición” (p. 452). Al despedirse de Béatrice, mujer de Eustache, con quien Werner logró armonizar profundamente, se revela tanto la riqueza espiritual de este último como la trágica pobreza interior de aquel y de muchos de sus contemporáneos:

WERNER, *con fuerza*: No puedes abandonarle. Hay que recordarte siempre que eres la mujer de un pobre... La pobreza no es la falta de dinero ni la falta de éxito [...] Nunca se curará de su pobreza. Es el mal mayor de nuestro tiempo, se extiende como la peste; todavía no se ha encontrado la medicina para curarlo. Ni siquiera se sabe reconocerlo. Al artista, desde luego, se le escapará, incluso si no come. Y también al fiel, que tiene la oración... Todos los otros están amenazados.

BÉATRICE: Me pides que viva al lado de un leproso...

WERNER: Las leproserías se van a multiplicar sobre la tierra, me temo. Será una gracia reservada a muy pocos el vivir sabiendo que uno vive entre leprosos, y sin tenerles terror. Más incluso que una gracia. ¿Cómo dicen ustedes?, *viaticum*... un viático.

BÉATRICE: No tengo tanto valor, Werner, te lo aseguro.
WERNER: Tú pensarás en mí igual que yo pienso en Rudolf. Más adelante yo viviré en ti igual que Rudolf vive en mí... Y te acordarás entonces de lo que he dicho hace unas semanas: si sólo hay vivos, Béatrice... (p. 454).

3. La receptividad creadora

De un modo similar a lo reflexionado sobre la disponibilidad como apertura y permeabilidad, Marcel insistirá en la importancia de la receptividad creadora, como actitud espiritualmente sana que nos permite aproximarnos al misterio del ser: “una consonancia perfecta con el ser [...] una receptividad, la cual es otro nombre de la creación misma. El ser más

Máxime, en el primer Acto (Marcel, 2002, p. 410).

auténticamente receptivo es al mismo tiempo el más esencialmente creador” (Marcel, 2005, p. 266). Con ello, se puede reconocer así una vinculación estrecha entre receptividad y creación, ya que el mismo don recibido nos hace partícipes activos de su dinámica creadora (Marcel, 2012, p. 130)¹². Estas reflexiones las desarrollará especialmente Marcel en el marco de su estudio sobre Rilke como testigo de lo espiritual, quien nos enseña esta verdadera disponibilidad en presencia de lo oculto, la cual nos hace reconocer que hay dimensiones de lo real que escapan a la pretenciosa mirada de nuestra razón, y en donde justamente palpitan las fuerzas creadoras. Precisamente es en ese “mundo nocturno” en donde la metamorfosis propia de la esperanza se consume (p. 267). Así transformará Marcel esta profunda convicción en una hermosa súplica:

Permítanme invocar este espíritu de metamorfosis que sabe extraer lo inalterable de nuestro mundo fugaz. Por un instante situémonos bajo su égida. Dejémosnos penetrar por la esperanza, que él sabrá transmutarnos a nosotros mismos lo bastante íntimamente como para que se nos dé poder ofrecer a las circunstancias desérticas un alma rejuvenecida, consistente, de acuerdo con lo insondable (p. 271).

De este modo, la receptividad creadora se encuentra íntimamente vinculada con la gratitud y la admiración como condiciones del reconocimiento pleno, por parte de la persona humana, de su condición: la gratitud “implica ante todo en el sujeto una conciencia intensa de su propia receptividad; está así enteramente referida al otro, considerado como fuente bienhechora” (Marcel, 1955a, p. 56)¹³. De tal modo, que la gratitud está llamada a no ser sólo instantánea, sino que a transformarse en un verdadero *habitus* por el cual, con memoria agradecida, vigilemos nuestro interior para custodiar los valores permanentes y luchar contra la dispersión y la distracción (p. 57). En este sentido, la sabiduría como apertura agradecida al don desbordante del

12 “En la raíz de la esperanza hay algo que literalmente nos es ofrecido. Pero podemos rehusar la esperanza como podemos rehusar el amor [...] Esto nos muestra cuán legítimo es considerar la esperanza como una virtud. Toda virtud es la especificación de una fuerza interior, y vivir en la esperanza es permanecer fiel, durante las horas de oscuridad, a lo que, en su origen, quizá no fue más que una inspiración, una exaltación, un arrobó. Pero esta misma fidelidad sólo puede ser practicada en virtud de una colaboración (cuyo principio es y será siempre el misterio mismo) entre una buena voluntad, que es, después de todo, la única contribución positiva de que somos capaces, y una iniciativa cuyo foco reside fuera de nuestro alcance, allí donde los valores son gracias” (Troisfontaines, 1968, II, p. 184; citado por Moeller, 1960, p. 299).

13 “No es posible hablar de herencia espiritual más que en los casos en que persiste una conciencia de esa herencia, y, por otra parte, esa conciencia sólo puede vivir en cierta atmósfera de gratitud difundida [...] que aparece de alguna manera como desvaneciéndose en el mundo de hoy [...] La gratitud y la admiración tienden a decrecer en la medida misma en que el poder creador se debilita” (Marcel, 1955a, p. 55).

ser es contraria a toda contabilidad, propia del régimen del tener, que nunca comprenderá la gratuidad auténtica¹⁴. Por esto, Marcel diferenciará entre la fraternidad como recíproca apertura al don del otro, y la igualdad que se funda en una pretensión reivindicadora. A tal punto, que reconocerá a la igualdad como propiamente egocéntrica: “yo soy igual que tú”; en cambio, la fraternidad se manifiesta como esencialmente heterocéntrica: “tú eres mi hermano” (Marcel, 2012, p. 195).

Por otro lado, la receptividad se configura para nuestro autor como la actitud espiritual más propia de la persona humana, ya que nuestro mismo ser se nos revela como una plenitud que nos es gratuitamente ofrecida, y que nos invita a recibirlo con humildad, temor y maravilla: humildad porque ese ser “sólo puede sernos concedido, pues es una burda ilusión creer que puedo conferírmelo a mí mismo”; temor, porque no puedo garantizar que “no sea capaz de hacerme indigno de ese don”; y maravilla, “porque ese don trae consigo la luz, es luz” (Marcel, 2002, p. 223). Precisamente, en la antropología marceliana es clave la noción del don y la conciencia de la vida como respuesta a un llamado: “lo mejor de mí no me pertenece, no soy en absoluto su propietario, sino sólo su depositario [...] no hay nada en mí que no pueda o no deba ser considerado como un don” (Marcel, 2005, p. 31). A partir de esta conciencia del don, la persona misma se pone a disposición de la vida, y no pone la vida a su disposición como si fuera una mera posesión a ser utilizada (p. 125).

Además, la receptividad creadora, según Marcel, está vinculada con la necesaria apertura a la trascendencia como condición para el desarrollo pleno de la propia vocación, de tal manera que la receptividad espiritual, que responde a nuestra profunda exigencia ontológica, se convierte en una fidelidad creadora a esa presencia de la trascendencia que habita nuestro interior (López, 2012, pp. 188-194). De este modo, la receptividad se nos revela, en definitiva, como apertura y disponibilidad a la acción de una gracia posible (Marcel, 2005, p. 153), como cierto poder de acogida que nos dispone a la verdadera mutación ontológica que sólo la gracia puede obrar en nosotros (pp. 216-217)¹⁵. Por ende, para que el don siga siendo un don gratuito y no una posesión que nos enorgullece, es necesario custodiar esta gracia recibida por medio de una sincera humildad, de lo contrario

14 “Y es en el don, es decir, en la gracia, donde reside, sin duda, el único principio susceptible de hacer estallar, no digo el mundo de las técnicas, ya que éste constituye un conjunto admirable de medios susceptibles de ser utilizados para el bien de todos, sino esas superestructuras que amenazan ahogar con el tiempo su poder benéfico, porque están dirigidas hacia el triunfo de un orgullo en el seno del cual el orgulloso mismo termina por aniquilarse” (Marcel, 1955a, p. 48).

15 En este sentido, Marcel (1971a) se referirá a la misma fe como a una apertura y una espera orientadas hacia el misterio (p. 47), que “se suspende de una trascendencia que afirmamos” (Moeller, 1960, p. 232).

puede incluso convertirse en una auténtica maldición (p. 171). En este sentido, Marcel recurrirá a la imagen de la luz para referirse a la alternativa entre la fe, que implica ser plenamente transparentes al resplandor de la gracia, y la incredulidad por la cual opacamos su acción en nosotros: “En la medida en que no soy transparente, no creo. Aquí incredulidad y opacidad se confunden; y lo que acabo de intentar expresar en términos de creencia podría y debería traducirlo también en términos de amor o de caridad” (Marcel, 2004, p. 182)¹⁶.

A partir del desarrollo de la noción de receptividad creadora, podemos identificar la íntima vinculación entre interioridad y universalidad, entre intimidad y trascendencia intersubjetiva en la antropología de Marcel. Así, en lo más profundo de nuestro interior, accedemos al universal concreto que nuestra exigencia de trascendencia busca (Marcel, 2004, p. 109). Y esta constatación tiene consecuencias directas para la vida en comunidad, de tal manera que sólo donde se salvaguarde la capacidad de receptividad creadora, propia de la vida espiritual, será posible sostener una vida social verdaderamente humana; ya que, como afirma Marcel (2005), debemos reconocer el hecho paradójico de que “cuanto yo más haya sabido preservar esta intimidad conmigo mismo, más capaz seré de tomar realmente contacto con mi prójimo”. Lo anterior, a tal punto que nuestra biósfera espiritual al poder ser habitada por los demás, adquiere una dimensión propiamente sagrada (p. 143).

Por esta razón, la filosofía marceliana vuelve a contrastar con el existencialismo de Sartre, el cual, desde su absolutización del yo, clausurado a todo encuentro interpersonal profundo, no puede concebir la receptividad sino como mera pasividad. En cambio, para Marcel, la receptividad está dinamizada por una creatividad enraizada en el mismo ser, que nos impulsa a la plenitud intersubjetiva, de tal manera que la relación interpersonal animada por esta receptividad se manifiesta como un servicio de acogida plena, como activa disponibilidad y auténtica hospitalidad (Grassi, 2014, pp. 141-142).

4. La sabiduría como hospitalidad

Según nuestro autor, podemos descubrir un testimonio pleno de lo que significa la receptividad creadora en la experiencia misma de la hospitalidad; esto implica “hacer participar al otro en una cierta plenitud” propia del hogar, el que se revela como una “zona cualificada” de un modo personal, en la cual acogemos al otro dando de lo nuestro y dándonos en ello

¹⁶ “¿Cómo no reconocer que en lugar de dejar que se muestre y que brille a través de mí esa luz a la cual me abro en la medida en que creo, lo que hago, por el contrario, es eclipsarla la mayor parte del tiempo?” (Marcel, 2004, p. 182).

a nosotros mismos (Marcel, 2004, pp. 34-35). Ciertamente, a partir de este encuentro de acogida generosa, se revela el misterio de la presencia como reflejo de una participación profunda. A tal punto que podemos hablar de una “metafísica de la hospitalidad”, por la cual se revela lo más sagrado de la persona humana, que resplandece de un modo especial en la indigencia y la intemperie propias del huésped que es recibido (Marcel, 2002, p. 194), de tal manera que, mediante la hospitalidad, accedemos a lo sagrado que palpita “en el centro del misterio de nuestros destinos” (Marcel, 1971a, p. 120). En este sentido, en su obra *Homo viator*, Marcel (2005) citará una poesía de Rilke, en la cual, haciendo uso de la imagen de la hospitalidad, resalta la no-poseción propia de la experiencia religiosa: “Y si uno te capta en la noche / de manera que tú debes entrar en su plegaria, / tú eres el huésped / que vuelve a partir y se va más lejos” (p. 240)¹⁷.

Los esfuerzos filosóficos de Marcel buscaron precisamente testimoniar y custodiar en la persona humana esta receptividad creadora, fundamento de toda auténtica hospitalidad y de toda comunidad fraterna¹⁸. Por esto, insistió permanentemente en la necesidad de recobrar una sabiduría auténticamente humana, metatécnica, la cual amenaza con desaparecer del todo en nuestro mundo contemporáneo. Precisamente, esta sabiduría le permitirá al hombre conocerse plenamente a sí mismo recuperando la herencia espiritual de la humanidad, redescubrir el sentido último de su existencia, responder a su profunda exigencia de trascendencia y reconstruir una convivencia social realmente fraterna (Urabayen, 2001, pp. 337-344)¹⁹.

17 En el final de la obra *Roma ya no está en Roma* (1951), Pascal, uno de los personajes, rememora: “Y lo que hay de más extraño, es que la misma mañana en que creí percibir esa llamada tuve un encuentro inesperado, el de un joven monje, cuya admirable expresión me conmovió hasta el fondo de mi alma. Si bien yo no tengo la costumbre de dirigir la palabra a los extraños, no pude dejar de decirle algo. No imagina usted la pureza de la sonrisa que iluminó ese rostro demacrado...: era la sonrisa de Cristo” (Marcel, 1953, p. 75). A lo que Moeller comentará: “Pascal no conoce a Cristo, y, sin embargo, lo reconoce inmediatamente en esta sonrisa. Estamos sumergidos en un océano de amistad y de amor: un mar duerme en nosotros, un espejo oscuro, que refleja el mundo de las constelaciones espirituales: basta una mirada para que en él se perfile un rostro. Cristo es este huésped que permanece desconocido, hasta que la sonrisa de un ser lleno de esperanza, porque está disponible para los demás, nos revela su presencia en la *camera sacretissima* que creíamos vacía” (p. 327).

18 “Hay que discernir [...] los síntomas de una desafección de los seres por el ser, que verdaderamente no implica el rechazo de una promesa explícitamente formulada, sino la retracción por la que un organismo espiritual se reduce, se deseca, se suprime de la comunión universal donde encontraba el principio nutriente de su vida y de su crecimiento. Pero lo que aquí debe llamar la atención es que, por una temible perversión del espíritu, esta esclerosis se interpreta como una emancipación, esta atrofia como una apertura. Aquí está el pecado sin remisión del que es culpable cierta ideología; se ha imaginado liberar a la persona, cuando en realidad la asfixiaba” (Marcel, 2005, p. 101).

19 “En un principio, mi pensamiento se orientó hacia lo que podría llamar una pre-mística, es decir, intentaba conseguir una cercanía a la mística propiamente dicha. Pero, poco a poco, sin que por mucho tiempo me diese cuenta de esta deriva —creo preferible decir de esta declinación—, mi investigación se orientó hacia la profundización de las condiciones sin las cuales una auténtica sabiduría tiende a desaparecer para dejar paso a un delirio que, en ciertos casos, puede disfrazarse

En este sentido, las reflexiones marcelianas sobre el misterio justamente buscan salvaguardar lo más esencial de la persona, que corre riesgo de ser opacado o incluso olvidado por una cultura superficial y tecnocrática. De este modo, la sabiduría se manifiesta como la apertura y la permeabilidad a lo esencial, que para el creyente es la misma salvación (Marcel, 2002, p. 195). En otras palabras, quien cultiva esta sabiduría en su interior podrá desarrollar un auténtico sentimiento de piedad ante la vida, reconociendo su carácter sagrado²⁰; sabiduría realmente profética y necesaria en una cultura en la que se debilitan tanto los vínculos interpersonales como las referencias trascendentes (Marcel, 1955b, p. 65)²¹.

Ciertamente, una de las realizaciones posibles de esta sabiduría es la reflexión metafísica como afirmación del ser en su plenitud, la cual no está exenta del vértigo que causa cierta atracción del vacío, que hace de la sabiduría humana una sabiduría trágica (Marcel, 2004, p. 81)²². Ello, pues en el desarrollo de la prueba que es nuestra vida, siempre subsiste la dramática posibilidad de traicionarnos al pretender afirmarnos. De ahí que, para este discernimiento profundo, nos ayuda la misma sabiduría, que contrasta con una ciencia abstracta incapaz de penetrar la ambigüedad de nuestra condición. Como afirma uno de los personajes de la obra *La gracia* (1911): “Su enseñanza no ha resistido la prueba de la vida, sin duda porque no venía de la vida. La ciencia que no sea al mismo tiempo una sabiduría es ineficaz [...] el plan de la ciencia no es el mismo que el de la vida” (citado por Blázquez, 1988, p. 142). De este modo, es necesario no sólo recuperar la consciencia operante que nos libere del tedio y de la disolución de los lazos vitales propios de la desesperación (Marcel, 2005, pp. 156-157)²³, sino que también debemos hacer un verdadero trabajo de desmonte en nuestra cultura actual para reencontrar las fuentes perdidas que custodian lo humano en el hombre (p. 176), de tal manera que se prepare “en el claroscuro de la meditación, un porvenir aceptable y menos inhumano” (Marcel, 1955b,

con apariencias racionales” (Marcel, 1971b, p. 229; citado por Cañas, 1998, p. 76).

20 “Una piedad hacia las almas y las cosas cuyo secreto hemos de reencontrar hoy”, ya que “el espíritu corre el riesgo de extender sobre las cosas un juicio despreciativo que en su principio quizá es sacrilego, y que contribuye además eficazmente a una desacralización progresiva del mundo humano, del mundo sin más” (Marcel, 2005, p. 269).

21 En la Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de 1937, Marcel afirmará: “Esta metaproblemática puede aparecerme como la suprema sabiduría, como la expresión menos pensada que vivida de una verdad última de la cual el hombre ordinario aparta cobardemente la mirada” (citado por Blázquez, 1988, p. 169).

22 “El misterio es descubierto ahora, es descubierto a partir de nuestra situación en el mundo, y aparece ante la mirada de Marcel como lo pleno, el ser en plenitud, frente a lo vacío” (Blázquez, 1988, p. 56).

23 “La desocupación [...] tiende a convertirse en aburrimiento o taedium a medida que toma progresiva conciencia de sí. El desocupado se ve a sí mismo como sin ataduras, e incluso como arrojado por lo real sobre alguna orilla desértica; le parece que la vida ya no quiere más de él” (Marcel, 2005, p. 157).

p. 80). En este sentido, es importante destacar cómo la decadencia de esta sabiduría en nuestro tiempo es una de las razones profundas de la pérdida de la conciencia sobre la dignidad sagrada de la persona humana, la cual queda así no sólo trágicamente desfigurada, sino también expuesta a los más diversos atropellos.

5. La tiranía de la técnica

Para poder resaltar de un modo claro lo que implica para Marcel la auténtica sabiduría, como antídoto necesario frente a las diversas dinámicas de deshumanización, desarrollaremos su análisis sobre la tiranía de la técnica en el mundo contemporáneo. Para nuestro autor la desorbitación de la técnica es una de las consecuencias de orientar la vida humana según la posesividad ansiosa del tener y no según la plenitud creadora del ser²⁴. Precisamente, la inseguridad superficial propia del tener contrasta con la radical seguridad del ser (Marcel, 2005, p. 58). En el fondo, la avidez propia del coleccionista desnuda un desesperado intento de aferrarse a una vida fugaz que irremediamente se nos escapa (Marcel, 2004, pp. 79-80), de tal modo que podemos llegar a considerar nuestras mismas ideas como posesiones que nos pertenecen, desencadenando así la dinámica propia del fanatismo, en donde, frente a nuestra inercia interior, las ideas ejercen sobre nosotros su ascendente tiránico (Marcel, 1969, p. 207)²⁵. En este sentido, Marcel contrapondrá al mundo del tener, en donde impera la técnica, el mundo en donde hay lugar para la dinámica creadora del ser, y en donde puede nacer la esperanza, ya que esta es profundamente “a-técnica” porque exige una entrega confiada que se desinteresa por el cómo (Marcel, 2005, p. 63) e implica un “deber de no anticipación” (Marcel, 1958, p. 18). Por el contrario, cuanto más nos hagamos vasallos del tener, más nos invadirá la corrosiva ansiedad propia de la desesperanza: “Sólo seres enteramente liberados de los obstáculos de la posesión, bajo todas sus formas, son capaces de conocer la divina ligereza de la vida en esperanza” (p. 73).

Por otro lado, la extensión de una lógica tecnocrática favorece la “deshumanización sistemática”, que denigra de tal manera a la persona humana que la reduce a ser una mera “mecánica pensante” (p. 281)²⁶.

24 “El haber-posesión [...] sometido consiguientemente a las vicisitudes de las cosas, puede perderse, destruirse. Se transforma, por lo tanto, o puede transformarse, en una especie de torbellino de temores, de ansiedad, y ahí se manifiesta precisamente la tensión que es esencial al orden del haber” (Marcel, 1969, p. 202).

25 “No es en modo alguno la certeza —una certeza intemperante— lo que constituye la raíz del fanatismo, sino una desconfianza de sí, un temor que no se declara uno a sí mismo” (Marcel, 1969, p. 138).

26 “El frío que nos azota y que ha causado ya numerosas víctimas lo siento como símbolo de la espantosa inhumanidad que se afirma cada vez más. En definitiva, el verdadero problema, el único, es ese, y nada me irrita más que la especie de prospectiva ciega cuyos resultados se nos comunican

Precisamente, la persona humana pierde su identidad más profunda en la medida en que, por la asfixiante atmosfera del mundo sin alma de la técnica, ya no es capaz de reconocer su íntima y constitutiva exigencia ontológica²⁷. Justamente por esto Marcel ligará la deshumanización con la desesperanza (O’Callaghan, 1989, p. 59). En un mundo en el que reinase de manera plena la técnica, para nuestro autor, la misma vida perdería su dimensión sagrada, ya que se pretendería idolátricamente edificar todo, de un modo artificial, sobre un pensamiento “que ha renegado de lo real desacralizándolo” (Marcel, 2005, p. 174)²⁸. En un mundo así (despoetizado, desencantado y desdivinizado), la persona se vería de manera irremediable reducida a una aseidad caricaturesca, incapaz de recibir y, por ende, de crear (Blázquez, 1988, pp. 125-127)²⁹.

Una de las características de la cultura tecnocrática es, para Marcel, la desorbitación de la idea de función, hasta el punto de reducir a la persona misma a un mero haz de funciones³⁰. De tal manera que, profundamente fragmentada, queda especialmente expuesta a la desesperación, al descubrirse interiormente vacía. Marcel se referiría a este tipo de

cada cierto tiempo y que deja de lado justamente lo esencial, ya que se refiere sólo a datos técnicos” (Marcel, 2012, p. 211).

27 “En un mundo en el que, bajo la opresiva influencia de la técnica, desaparecieran las relaciones intersubjetivas, la muerte dejaría de ser un misterio para convertirse en un hecho brutal, como la destrucción de cualquier aparato. Pero precisamente ese mundo desierto para el amor no es el nuestro, todavía no es el nuestro, y depende de nosotros que jamás sea el nuestro, aunque veamos cómo se constituye, cada vez más poderosa, la coalición de fuerzas conscientes y maléficas — maléficas porque son conscientes—, que parecen haberse asignado por finalidad de ese mundo sin alma. Añadiré —lo que por otra parte es evidente— que para una fe digna de tal nombre, un mundo sin alma sólo puede presentarse como la experiencia totalmente sacrílega de una voluntad de descreación” (Marcel, 2002, p. 319).

28 “El naturalismo positivista [...] parcializa la realidad, que es omnicompreensiva, la reifica, la reduce a trozo de naturaleza y, en consecuencia, produce esa irreparable carencia ontológica, propia de un cosmos despersonalizado, empobrecedora de toda vida interior, porque convierte la verdad en una técnica, como una técnica será el conocer y mera realidad inventariable será la realidad personal, humana” (Blázquez, 1988, p. 120).

29 El teólogo Adolphe Gesché (2010) insistirá en la necesidad de que nuestro mundo, desencantado por la mirada reductiva del racionalismo, sea nuevamente reencantado. Y reconoce en la nueva perspectiva de la ciencia un progreso en ese sentido: “De repente se ve que nuestro mundo no es ya el mundo silencioso y monótono de la ciencia clásica (Newton), despojado de todo encantamiento, el mundo-reloj. Ha habido una metamorfosis de la ciencia y por tanto —pues esto es aquí lo que nos interesa— de nuestra sensibilidad con el mundo y de nuestra relación con él: es el tiempo de una nueva alianza entre el hombre y el cosmos (Prigogine y Stengers). Nosotros no estamos ya perdidos el uno para el otro, sin acústica común, extraños y extranjeros el uno para el otro. Nuestro mundo está reencantado” (p. 118).

30 “Los daños espirituales imputables a lo que se podría llamar pan-tecnicismo, o si se quiere, una emancipación general de las técnicas [...] lo que en principio es un conjunto de medios al servicio de un fin tiende a ser apreciado y cultivado por sí mismo, y por consiguiente, a convertirse en un centro o foco de obsesión [...] cada vez más entre sub-hombres, es decir, entre seres que tienden progresivamente a reducirse a su propia función” (Marcel, 1955b, pp. 58-59).

devaluación existencial con la expresión del filósofo alemán Hans Zeher, quien designará esta condición como la propia del “hombre de la barraca”: totalmente desarraigado y alienado, sin ninguna pertenencia y acechado por el sinsentido (Marcel, 1956, pp. 11-23)³¹. A tal punto, de que el síntoma propio de un mundo totalmente funcionalizado es una asfixiante tristeza y una insipidez creciente, que acompañan el desarrollo de un orden social cada vez más inhumano (Marcel, 1987, pp. 26-27)³². Así, todas las relaciones de la persona con la realidad se ven disminuidas y debilitadas, ya que esta ha perdido la vinculación fundamental con su centro vivo³³. Además, incluso las mismas cosas llegan a perder su cualificación humana, haciéndose vacías e indiferentes³⁴.

Según Marcel (2005), la razón última de esta dinámica de deshumanización que sumerge a la persona humana en el sinsentido es precisamente la negación de Dios: “el hombre, al negar a Dios, reniega de sí mismo” (p. 108). Por ello, la muerte de Dios proclamada por Nietzsche no ha contribuido a la emancipación del hombre, sino, por el contrario, a su trágica agonía: “No es el aire ligero y embriagador de las cimas el que se respira en la cumbre de la obra nietzscheana, es más bien la atmósfera asfixiante de un subsuelo” (p. 202)³⁵. Precisamente, en el fondo de la gran maquinaria de la civilización industrial se revela una pasión de naturaleza fáustica (Marcel, 1955a, p. 22), fruto de una *hybris*, de un orgullo que lleva a la persona a separarse pretensiosamente del tejido vital de comunión que la fundamenta, de tal manera que, al hacerlo, se autodestruye (Marcel, 1987, p. 59).

31 “Antes sabía quién era y por qué existía (...) está atormentado, gastado por esta pregunta sin respuesta. Aunque surgiese ante el oscuro abismo de la nada, ante el vacío absoluto, ese es su destino. Un poder extraño e incomprensible le ha quitado todo lo que constituía lo suyo, todo lo que le permitía adquirir forma” (Marcel, 1956, p. 14).

32 “Me inclino a creer que son cada vez más numerosos aquellos cuya existencia se coagula alrededor de algunas satisfacciones que vistas desde fuera pueden parecer casi increíblemente pobres [...] y existe, por supuesto, la relación más directa entre el valor desmesurado que se les da y la insipidez que caracteriza la sustancia general de la vida; una insipidez que en un instante puede volverse nauseabunda. Hay en todos los dominios un paso insensible de lo insípido a lo insoportable” (Marcel, 2005, p. 127).

33 “La ontología ha sostenido siempre que el yo, él mismo, no puede tener un semblante de consistencia o de contenido más que en la medida en que es imagen, es decir, semejanza de una plenitud que excede toda representación posible. Si esto es así, asistimos, por el contrario, a un reflujó hacia las extremidades desde hace tres siglos, como si no haciendo ya el corazón su oficio regulador, la sangre afluyera a la superficie, estancándose, endureciéndose, o por el contrario extendiéndose hacia afuera en una hemorragia mortal...” (Marcel, 2005, p. 219).

34 Como afirma Rilke, citado por Marcel (2005): “Todavía para nuestros abuelos una casa, una fuente, una torre familiar, hasta su vestimenta, su abrigo, pertenecían infinitamente más a la intimidad; casi cada cosa era como un receptáculo donde encontraban y acumulaban lo humano. Ahora, llegadas de América, cosas vacías e indiferentes, simulacros de cosas, farsas irrumpen en casa...” (p. 261).

35 “La muerte de Dios es la pérdida de la referencia del hombre a Dios y, como consecuencia suya, la absolutización del hombre: el hombre que ha perdido su relación con Dios se convierte en su propio ídolo y poco a poco se destruye a sí mismo” (Urabayen, 2001, p. 288).

En su libro *Los hombres contra lo humano*, Marcel (1955b) reflexionará sobre lo que denomina las “técnicas de envilecimiento”, como testimonio radical de la crisis metafísica de deshumanización que afecta al hombre contemporáneo, el cual se ha desacralizado y profanado por su pretenciosa y prometeica egolatría (p. 34). En particular, la tragedia de los campos de concentración nazis nos manifiestan el extremo de una técnica puesta al servicio de la eliminación sistemática de seres humanos, que también buscaba previamente envilecer de tal manera a los prisioneros, borrándoles toda huella de humanidad, de modo que se desprecien entre ellos y a sí mismos (p. 38)³⁶. Por otro lado, nuestro autor reconocerá en nuestra cultura actual otros tipos de técnicas de envilecimiento, como la propaganda manipuladora propia del consumismo, el fanatismo ideológico y las investigaciones científicas sin ningún sentido bioético (pp. 45-61).

Concluimos este apartado sobre la receptividad creadora y la sabiduría haciendo referencia a la obra dramática *El camino de Creta* (1936), que nos introduce de un modo significativo en la radical ambigüedad humana, propia de nuestra condición de caminantes, que nos lleva a bordear paso a paso abismos y precipicios inesperados; de ahí el título de la obra (Cantero, 2015, p. 171). En la misma, el matrimonio de Jérôme y Ariadne se ve atravesado por la enfermedad de esta última, afectada de tuberculosis. Si bien médicamente se sanó al pasar una larga internación en las montañas, continúa aferrada a su enfermedad de tal manera que se mantiene distanciada de su marido y evita volver a París. Jérôme, enamorado de Violette, se verá enredado en un triángulo de relaciones que la misma Ariadne no ignora, sino que incluso promueve con intromisiones incómodas y desconcertantes. La situación llevará a que Violette termine abandonando a Jérôme, quien se muda con Ariadne a las montañas.

La obra se nos revela como un testimonio de la “tragedia del tener”, y de cómo afecta esta al intrincado laberinto de nuestro interior. En particular, lo vemos en la enfermedad-posesión de Ariadne que terminará envenenando sus relaciones con los demás personajes, de tal modo que, en medio de su presunta claridad espiritual, la cual al final se revela impregnada de hipocresía, se descubrirá rodeada de abismos insospechados. En efecto, este es el drama que caracteriza nuestra condición: caminamos en búsqueda de una autenticidad anhelada, pero a su vez nos refugiamos en la simplista escenografía de nuestra función social, permaneciendo siempre la posibilidad de engañarnos y traicionarnos definitivamente (pp.

³⁶ Estas prácticas “envilecen al hombre hasta el punto de tratarlo como una cosa. Estas técnicas han conseguido acabar con la soberanía interior, con la absoluta posesión de sí, y un hombre que ha sido manipulado hasta la pérdida de su soberanía es un hombre que ha sido asimilado a una cosa” (Urabayen, 2001, p. 322).

176-180). De esta manera, en la actitud de Ariadne aparecen con claridad las consecuencias concretas de lo que Marcel llama la desorbitación de la idea de función y la tiranía de la posesión. En medio de esta penumbrosa situación, se pondrá de manifiesto la necesidad de referirnos, por medio de una receptividad propia de la verdadera sabiduría, al misterio como fuente última del sentido que buscamos; uno que no podemos fabricar nosotros, sino sólo recibirlo humildemente como un don, ni tampoco pretender poseerlo, sino permanecer permeables a su dinamismo creador. Precisamente, en uno de los diálogos de la obra se alude a esta búsqueda profunda en medio del claroscuro propio de nuestra dramática ambigüedad, desde donde podemos abrirnos a la aurora de la esperanza:

JÉRÔME: En cualquier caso, después del nacimiento de Monique debió casarse conmigo.

VIOLETTE: ¿Quién te ha dicho que yo habría consentido? Es extraño, tú no te reconcilas con tu vida, tú que estás perdido como en un bosque, tú arreglas la vida de los demás, les trazas caminos, sin tener en cuenta que hay accidentes en el terreno y bosques impenetrables... O es por tu propia confusión interior, ¿no te das cuenta de ella?

JÉRÔME (sordamente): Me asfixia.

VIOLETTE: Entonces, no crees que... estamos condenados a vivir en la noche y a caminar sin ninguna esperanza, no crees que deberíamos... casi no puedo expresarlo... ¿encontrar justamente en nuestra noche y nuestra desesperanza con qué apoyar a aquellos que incluso no saben que están en las tinieblas, que no saben que están desesperados?

JÉRÔME: Para mí todo eso carece de sentido. ¿Cómo pretendes que nuestra noche desprenda luz?

VIOLETTE: Pero sí la reconocemos, Jérôme...

JÉRÔME: Ya no sería la noche si la reconocemos.

VIOLETTE: Es ella y ya no es ella...

JÉRÔME: A ello no le llamo un pensamiento; eso no responde para mí a ninguna experiencia.

VIOLETTE: Sin embargo, hay una experiencia. Como

una maravillosa ondulación del alma... Una conversión no puede ser muy diferente.

JÉRÔME: ¿Ha sido Ariane quien te ha metido en la cabeza esas ideas estrafalarias?

VIOLETTE: Ariane, desde luego que no; su presencia quizá [...] no es precisamente lo que dice, sino más bien el hecho de que existe, que sea lo que es [...] sin embargo, nosotros, nosotros avanzamos con dificultad por los barrancos, pero Ariane siempre va por el camino de la cresta... (Marcel, 2004, pp. 522-523).

6. Conclusiones

A partir de nuestro recorrido por la obra de Gabriel Marcel y su aproximación filosófica concreta al misterio ontológico, que conlleva el reconocimiento de una participación intersubjetiva fundante, podemos afirmar que la disponibilidad se nos revela como una condición necesaria para cultivar la auténtica sabiduría, la cual implica, precisamente, una disposición interior de recogimiento y de apertura a la trascendencia, que abre nuevos horizontes de sentido para el itinerario vital tanto personal como comunitario. De este modo, la sabiduría se manifiesta al mismo tiempo como un camino de receptividad creadora, que alumbra la auténtica novedad, y una actitud profunda de hospitalidad fraterna que consolida la pertenencia comunitaria. Así, este itinerario sapiencial se ofrece como alternativa a las dinámicas de deshumanización y de dispersión individualista que empobrecen nuestra vida actual, marcada por la “tiranía de la técnica”. A partir de este reconocimiento de la disponibilidad como elemento esencial al cultivo de la sabiduría, podremos alimentar el compromiso comunitario por un mundo más humano y fraterno, que explicita en la vida social la intersubjetividad creadora que nos fundamenta ontológicamente. Concluimos con una referencia de Urabayen (2001) que sintetiza lo que implica esta auténtica sabiduría que Marcel nos ayuda a redescubrir y valorizar:

La verdadera sabiduría no está centrada en el hombre como ser cerrado; se presenta como apertura a la luz que le ilumina y sin la cual no sería nada. Esta sabiduría es un reconocimiento agradecido del don recibido, no una exaltación del hombre orgulloso y cerrado en sus propios logros [...] enseña a ver un mundo que no está superpuesto al nuestro, sino que es el nuestro visto desde su profundidad (p. 352).

Bibliografía

- Blázquez Carmona, F. (1988). *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*. Encuentro.
- Blesa Aledo, B. (2008). *Metafísica de la identidad personal en el pensamiento filosófico de Gabriel Marcel*. [Tesis doctoral. Universidad Católica San Antonio de Murcia. Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación]. Repositorio institucional UCAM. <https://repositorio.ucam.edu/bitstream/handle/10952/81/Tesis%20PDF.pdf>
- Cantero Tovar, E. (2015). *La ambigüedad humana en la obra dramática de Gabriel Marcel* [Tesis doctoral. Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Filosofía]. Repositorio institucional UPSA. <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=34809>
- Cañas Fernández, J. L. (1998). *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Palabra.
- Davy, M. (1963). *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*. Gredos.
- Gesché, A. (2010). *El cosmos*. Sígueme.
- Grafer Hernandez, J. (2011). *Gabriel Marcel's Ethics of Hope. Evil, God and Virtue*. Continuum.
- Grassi, M. (2014). *Fidelidad y disponibilidad. La metafísica del nosotros de Gabriel Marcel*. [Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras]. Repositorio institucional UBA. uba.ffyl.t.2014.889481.pdf
- Jaspers, K. (1932). *Philosophie* (3 vols.) Springer.
- López Luengos, F. (2012). *El sentido de la vida en Gabriel Marcel*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Marcel, G. (2012). *En camino. ¿Hacia qué despertar?* Sígueme.
- Marcel, G. (2005). *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme.
- Marcel, G. (2004). *Obras selectas II* [Contiene: *De la negación a la invocación, El mundo roto, Un hombre de Dios y El camino de Creta*]. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Marcel, G. (2002). *Obras selectas I*. [Contiene: *El misterio del ser*, *El dardo*, *La sed* y *La señal de la cruz*]. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del Ser*. Encuentro.
- Marcel, G. (1971a). *Incredulidad y fe*. Guadarrama.
- Marcel, G. (1971b). *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama.
- Marcel, G. (1969). *Diario metafísico (1928-1933)*. Guadarrama.
- Marcel, G. (Ed.) (1958). *Un cambio de esperanza. Al encuentro del Rearme Moral*. Guillermo Kraft.
- Marcel, G. (1956). *El hombre problemático*. Sudamericana.
- Marcel, G. (1955a). *Decadencia de la sabiduría*. Emecé.
- Marcel, G. (1955b). *Los hombres contra lo humano*. Hachette.
- Marcel, G. (1953). *Teatro*. [Contiene: *Roma ya no está en Roma*, *Un hombre de Dios* y *El Emisario*]. Losada.
- Moeller, Ch. (1960). *Literatura del siglo XX y Cristianismo*. Tomo 4: *La esperanza en Dios nuestro Padre*. Gredos.
- O'Callaghan, P. (1989). La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel. *Anuario Filosófico*, 22, 55-92.
- Plourde, S. (1985). *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*. Bellarmin-Cerf.
- Prini, P. (1963). *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Luis Miracle.
- Troisfontaines, R. (1968). *De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel* (2 vols.). Nauwelaerts.
- Urabayen Pérez, J. (2001). *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. EUNSA.