CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 42, 2015, 65-84, ISSN: 0210-4857

CARÁCTER EXISTENCIAL DE LA FE: ESTUDIO DE LA OBRA DRAMÁTICA *LE PALAIS DE SABLE* DE GABRIEL MARCEL

Esther Cantero Tovar
Doctora en Filosofía
Profesora de Filosofía
IES Norba Caesarina
Cáceres / España
esther_cantero@yahoo.es

Recibido: 31/07/2015
Revisado: 06/08/2015
Aceptado: 02/10/2015

Resumen: Empezamos mostrando el papel primordial del teatro en la filosofía de Gabriel Marcel. La necesidad que tiene su pensamiento de partir de situaciones concretas le lleva a convertirse en un autor dramático. En segundo lugar y partiendo de la trama de la obra *Le palais de sable* y de la evolución de sus personajes, analizaremos las implicaciones destructivas que provoca una falsa fe basada en una cierta concepción idealista de ella. Por último situaremos nuestra mirada en la conciencia creyente para poder acceder al análisis existencial de la fe.

Palabras clave: Convicción, Creencia, Existencia, Fe, Marcel, Opinión, Reflexión.

EXISTENTIAL CHARACTER OF FAITH: STUDY OF THE PLAY LE PALAIS DE SABLE *BY GABRIEL MARCEL*

Abstract: We start showing the essential role of theatre in the philosophy of Gabriel Marcel. As his thinking needs to begin from concrete situations, this led him to become a playwright. Secondly, basing our analysis on the plot of the play *Le palais de sable* and the evolution of their characters, we examine the destructive consequences of false faith, based on an idealistic conception. Finally, we will place our attention on the Christian conscience in order to access the existential analysis of faith.

Keywords: Conviction, Belief, Existence, Faith, Marcel, Opinion, Reflection.

Universidad Pontificia de Salamanca

Vamos a abordar un tema de hondo calado en la filosofía de Marcel partiendo de una de sus primeras obras dramáticas, *Le palais de sable*. Puede resultar llamativo hacerlo de este modo, pero es necesario saber qué papel ha jugado el teatro en su pensamiento para valorar la propuesta en su justa medida. De hecho pensamos que el análisis de esta obra dramática es el mejor modo de acceder a la compleja relación reflexión-fe y mostrar su genuino carácter existencial.

1. EL DRAMA COMO RECURSO FILOSÓFICO PARA GABRIEL MARCEL

Planteemos en primer lugar las razones que, desde el comienzo de su trayectoria filosófica, llevaron a Gabriel Marcel a convertirse en un autor dramático.

Teniendo en cuenta el tratamiento que se le ha dado al teatro a lo largo de la historia, cabe verlo como el recurso de poner la filosofía en relación con la no-filosofía, es decir, de llevar la reflexión filosófica al escenario para "hacer pensar", para presentar al espectador aquellas tesis que, de manera condensada y bien encarnadas en personajes, puedan transmitir con la mayor fidelidad posible el pensamiento filosófico. Esta manera de presentar la filosofía es eficaz ya que dispone conforme a una "arquitectura teatral" y recoge de manera más viva las conclusiones a las que ya ha llegado el pensador "intelectualmente"[1]. Es lo que llamamos el *teatro de tesis* y al que responden con éxito Ibsen[2] o Sartre.

Marcel manifiesta su disconformidad con esta postura y la rotundidad con la que lo hace nos permite entender mejor cuál es la suya al respecto. Sostiene que "es totalmente inadmisible, es ilegítimo, utilizar el teatro como una plataforma donde el autor instrumentaliza a los personajes para comunicar sus ideas"[3]. Entiende al dramaturgo, al menos en Occidente, como un ser preocupado por hacer

1 Cfr. GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel,* Madrid: Razón y Fe, 1968, 167.

2 Marcel siempre mostró admiración por Ibsen llegando a afirmar que fue uno de los "dioses" de su juventud. Aun así también reconoció que, hasta en algunas de sus obras maestras como *Casa de muñecas*, no se libró por completo de la "tentación de enseñar". Cfr. MARCEL, G., "Teatro y Filosofía. A propósito de 'Rome n'est plus dans Rome'". *Sur*, 192 (1951) 21.

3 A este respecto comenta: "Existe un peligro que me parece que va unido a un exceso de intelectualización previa; y la obra dramática corre el riesgo de ser solamente la producción, la trasposición de una idea que es presentada, en primer lugar, en su desnudez abstracta", MARCEL, G., *"*Théâtre et philosophie*", Le théâtre contemporain, Recherches et Débats*, 2, (1952), 17. [De ahora en adelante *TC*]. Esto está completamente claro para Marcel en una obra como *Huis-Clos* de Sartre. Así lo expresa en su intervención en los Coloquios sobre el arte Contemporáneo que tuvieron lugar en Genève en 1948. Cfr. MARCEL, G., "Las condiciones de una renovación del arte*". Coloquios sobre arte contemporáneo,* Madrid: Guadarrama, 1958, p. 391.

Universidad Pontificia de Salamanca

vivir en la escena la realidad de unas vidas concretas[4]; pero eso sí, unas vidas concretas que han de quedar expuestas a una realidad peculiar, que él considera "superior a la que podemos encontrar en la gente con la que la experiencia cotidiana nos pone en contacto"[5]. Nos hallamos, pues, con un planteamiento que difiere de manera esencial de la concepción del teatro inaugurada por Ibsen, que según Marcel, ha sacrificado la obra a la tesis[6].

La "suprarrealidad" que afirma Marcel a propósito de sus obras hace referencia precisamente al pensamiento existencial que busca los personajes en las situaciones concretas, lejos de la abstracción y de la generalidad. A este requisito también responde el teatro sartreano, si bien Marcel critica su ateísmo dogmático por no tener nada que ver con el pensamiento existencial como tal[7] y porque le lleva a caer también en un teatro de tesis.

La pretensión de Marcel es, pues, no la de exponer una idea general o un pensamiento formado, sino de acuerdo con la manera de entender el pensamiento filosófico, la de dejar que todo suceda en unos seres individuales y sus relaciones[8]. El dramaturgo digno de ese nombre debe ser a la vez sus diferentes personajes, unos opuestos a otros, respetados y llevados adelante en la trama no con imparcialidad, pues supondría una especie de abstracción contradictoria con lo que se pretende hacer, sino con equidad y cercanía; utilizando un ejemplo del propio Marcel, como una madre quiere a todos sus hijos[9]. A conseguir este difícil objetivo contribuye el estilo dramático que, según Gallagher, posee sin duda Marcel, a quien atribuye un don para la construcción dramática, evitando los monólogos y mostrando una riqueza en la acción que hace posible seguir la obra sin pesadez[10].

4 Este era también el deseo que llevó a Unamuno a escribir sus obras de teatro que, sin embargo, no tuvieron eco alguno en el panorama artístico español. El exceso de reducción formal con que Unamuno presenta sus obras para mostrar lo que denomina el "desnudo trágico" anula la posibilidad de hacer sus obras accesibles al público. Cfr. RUIZ RAMÓN, F., *Historia del Teatro Español del S.XX,* Madrid: Ediciones Cátedra, 1992, 78-80.

5 *TC,* p. 17.

6 *Ibid.,* 20.

7 *Ibid.*

8 Cfr. MARCEL, G., *La vertiente dramática de mi obra desde el punto de vista filosófico*, conferencia pronunciada en Friburgo de Brisgovia el 12 de Enero de 1959, *En busca de la verdad y de la justicia,* Barcelona: Herder, 1967, 31.

9 Cfr. *TC,* 19.

10 Cfr. GALLAGHER, *op. cit*., 171. Sin embargo este parecer de Gallagher no es unánime entre los comentaristas de Marcel. De hecho una de las críticas más fuertes sobre su teatro la realiza Juan Guerrero Zamora; afirma que en sus obras hay ausencia de sistema y ello implica ausencia de selección en los motivos dramáticos. Esto le lleva a una proliferación de meandros, sinuosidades y ramificaciones. Todo ello dispersa la fuerza y debilita el vigor dramático. Debe –dice– aprender de Sartre quien pese a sus sofismas ateos es un gran dramaturgo. Siente que Marcel siendo un profundo pensador no sea un dramaturgo inspirado. Cfr. GUERRERO ZAMORA, J., "Gabriel Marcel y el exis-

Universidad Pontificia de Salamanca

Cuando nos acercamos a su pensamiento, podemos constatar la necesidad que éste tiene de expresar de forma concreta y encarnada aquello que la especulación metafísica aleja de nuestras vidas. El teatro aparece entonces como un modo privilegiado de acceder a esa experiencia que reclama un pensamiento existencial, especulativo y, no obstante, abierto continuamente a la vida. Esta exigencia debe realizarse con la mayor fidelidad al motivo que le da origen. Hay que dejar que la vida hable, hay que provocar las situaciones donde la vida sea capaz de mostrarse tal como es, porque en ese movimiento de mostración radica la posibilidad de que accedamos a la pregunta metafísica por excelencia que no es otra que la constante socrática ¿quién soy?

Pero la provocación de la pregunta metafísica por excelencia es delicada, casi intangible, comparable a la visión que Orfeo tiene de Eurídice cuando ésta se dispone a salir del Hades.

Entrever, eso es lo que podemos hacer. Entrever el misterio que somos para nosotros mismos[11].Y este ejercicio de "entrever" supone un esfuerzo conceptual tal, que requiere ser expresado mediante unas existencias individuales. Aquí reside la necesidad radical del teatro para Marcel.

Bajo esta perspectiva es muy clarificadora la imagen que, para explicarlo, utiliza nuestro autor:

> Yo diría de buena gana que mi obra teatral puede ser comparada, por ejemplo, a un país tipo Grecia, es decir, que comprenda una parte peninsular y otra insular. La parte continental está constituida por los escritos filosóficos (...) la parte insular es la obra dramática. Puedo afirmar que cada vez que se me imponen los personajes, no solamente en su relación recíproca, sino también y de modo profundo, en una situación concreta, he tenido el sentimiento de dejar atrás lo que impropiamente se ha llamado en otros momentos, como *mi* sistema. Lo que me ocurre es como un des-centramiento que va siempre acompañado de un sentimiento liberador. Es como si me escapara de una prisión[12].

---

tencialismo cristiano", *Las máscaras van al cielo,* Barcelona: Juan Flores Editor, 1954, 257-258. Así mismo Jean Shulumberger, fundador de *La Nouvelle Revue Française*, afirma que el teatro de Marcel es pobre en elementos plásticos o poéticos y no trata de mantenernos con alguna seducción verbal o emoción pasional. Cfr. SCHLUMBERGER, J., "Le théatre La soif, de Gabriel Marcel". *La Nouvelle Revue française*, 304, (1939), 165.

11 "El dato fundamental de toda reflexión metafísica es que yo soy un ser no transparente para mí mismo, es decir, un ser a quién su mismo ser se le aparece como misterio". MARCEL, G., *Journal Métaphysique (1914 a 1923),* París: Gallimard, 1927, 281. (Anotación del 25 de Octubre de 1922). [De ahora en adelante *JM*].

12 MARCEL, G., *Le secret est dans les îles : Le dard, L'Émissaire, La fin des Temps,* París: Librairie Plon, 1967, 7.

Universidad Pontificia de Salamanca

En consonancia con estas palabras afirmamos la "absoluta necesidad" de situaciones concretas para no quedar encerrado en la búsqueda intelectual y especulativa en la que se presenta la actividad filosófica. La reflexión exige el descenso a las situaciones donde se manifiestan con realismo aquellas pretensiones que, de alguna manera, la especulación filosófica ha desencarnado.

Utilizando la imagen de Marcel, las islas se presentan como la distancia necesaria para observar el continente. Parecen aisladas porque cada una de ellas tiene su propia autonomía, su delimitación y su perspectiva; pero su aislamiento es precisamente su virtud. Gracias a él es posible configurar desde muy distintas visiones la totalidad del continente que se presenta con pretensiones de solidez.

De este modo, las obras dramáticas "miran" al trabajo filosófico exigiéndole reflexión, provocándole la búsqueda, facilitándole el recorrido que ya la intuición dramática ha realizado.

2. *LE PALAIS DE SABLE*

Vamos a adentrarnos en una de sus primeras obras dramáticas publicadas. Bajo el título de *Le Seuil invisible*, ven la luz *La Grâce* y *Le palais de sable,* dramas esencialmente de ideas[13] que, según Marcel, se mueven en la esfera del pensamiento metafísico. El planteamiento de la obra y la caracterización de los personajes reflejan las inquietudes iniciales del pensamiento de Marcel. Éstas tienen un claro reflejo en el *Journal Métaphisique* que comprende el periodo de 1914 a 1923[14]. Tanto ésta como el resto de sus obras dramáticas suponen una especie de "adelanto" sin analizar de lo que luego verá la luz en su obra filosófica. Él lo afirma de modo explícito cuando declara que el teatro permite un tipo de exploración que, a menudo, la filosofía fija y cristaliza a partir de los datos que la obra dramática ha sacado a la luz[15]. Nos encontramos, pues, con unos personajes que van a marcar la trayectoria de su pensamiento.

13 Cfr. MARCEL, G., Préface *Le seuil invisible, La Grace, Le Palais de sable,* París: Bernard Grasset Éditeur, 1914, 1.

14 Los diarios comprenden los siguientes periodos de tiempo: *Fragments philosophiques (1909-1914)*, *Journal Métaphysique (1914 a 1923), Être et Avoir (1928-1933), Présence et immortalité (1938-1943).*

15 Cfr. MARCEL, G., *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang,* París: J.M. Place (Ed.), Archives du XX siècle, 1977, 39.

Universidad Pontificia de Salamanca

2.1. Argumento

El protagonista de la obra, Moirans, se nos presenta como una persona segura de sí misma y con un punto de altivez propio del que tiene bien situado cuanto le rodea: un partido político que pertenece a la derecha conservadora y que acoge con agradecimiento su contribución rodeándolo de halagos, una mujer beata y un tanto pusilánime, que nunca le hará sombra y unos colegas que se medirán con él a nivel intelectual y que valorarán siempre sus recursos lógicos ante los planteamientos de la religión.

En una conversación con Pierre, un joven médico que mantiene una postura escéptica y que acude a él en busca de orientación, Moirans le manifiesta:

> ¿Qué es la verdad de un creyente? ¿Piensas que se cree en Dios y en la inmortalidad como se cree en la existencia de los habitantes de Marte? ¿Piensas que la mirada privilegiada de la fe los transporta a un cielo visible que se entreabre y que despliega no sé qué país de eternas auroras donde se arremolinan los ángeles? Para los humildes, sí, para los simples quizá sea así. Para las almas desdichadas y las inteligencias pobres la esperanza hace surgir estos milagros; quizá sitúen ellos el reino de los cielos en nuestro mundo, en algún lugar impensable y por lo tanto espacial. Pero sobre las arduas cumbres no hay bellas visiones. La fe auténtica supera la ilusión del objeto; ella sabe que este objeto no es una roca tangible en la cual los altos pensamientos choquen. Nuestros pensamientos son la única realidad; ellos se niegan a ser suspendidos en las alturas prohibidas del mundo.
>
> (…..)
>
> La creencia no es más que esto: la adhesión con toda el alma, la adhesión ferviente a un bello sueño que sabe que no es más que un sueño[16].

Esta actitud de seguridad y superioridad le hace creerse dueño de su pensamiento y "se complace en una soledad que considera inviolable"[17]. Su concepción Idealista de la fe le hace permanecer en lo absoluto y, por tanto, en un solipsismo donde los pensamientos no se comunican[18]. La confusión y el desconcierto que se van a producir a partir de este momento en él, a raíz de los acontecimientos familiares que le esperan, tienen un diagnóstico preciso, según Marcel, y no es otro que el haber hecho depender la fe del pensamiento abstracto.

Las decisiones que van a tomar sus hijas van a sacudir, primero levemente y más tarde totalmente, el edificio construido por Moirans desde sus "elevados"

16 MARCEL, G., *Le palais de sable,* París: Bernard Grasset Éditeur, 1914, .263-264, Acto I, Escena XIII. [De ahora en adelante *PS*].

17 Cfr. MARCEL, G., *En chemin, vers quel éveil?,* París: Gallimard, 1971, 84. [De ahora en adelante *ChVE*].

18 *PS,* 265, Acto I, Escena XIII.

Universidad Pontificia de Salamanca

pensamientos. Con éstos pretende construir la realidad, si bien le alejan de ella. De este modo, cuando la realidad se muestre descaradamente, no solo no será aceptada, sino que Moirans intervendrá para que se adapte a la que él ha construido.

Cuando su hija Thérèse le anuncia su intención de divorciarse, él ve hasta qué punto esta decisión pone en peligro su reputación en el partido y la imagen social que éste proyecta, de manera que, apelando a la coherencia más externa, se niega a aceptar que este deseo sea posible. La reacción de Thérèse ante la negativa de su padre es de total indiferencia, mientras que para su hija menor Clarisse, la actitud del padre resulta absolutamente incomprensible.

Clarisse, que ha admirado la fe de su padre, que ha visto crecer la suya bajo su sombra y su aliento, se encuentra ahora desconcertada ante los verdaderos motivos que le llevan a oponerse al divorcio. Ella, con una gran sencillez y sinceridad de vida, comienza a percibir en su padre una excesiva preocupación por las consecuencias sociales del divorcio y una indiferencia latente ante la reacción, que considera lógica en un creyente, de pedir a Dios por su hermana y por su felicidad. Y éste será el momento de comunicarle su deseo de entrar en un convento. Desde hace años sintió la llamada a retirarse del mundo y desde hace unos meses ha visto la vida pasar delante de ella como un barco que va a tomar tierra[19].

La familiaridad con la que su hija habla de "vocación", "destino" y la referencia a él como el "mediador" por el que ha comprendido cuál es su lugar en la vida, desencadena en Moirans un terremoto interior. En una conversación desgarradora entre padre e hija que ocupa todo el II acto, Moirans intenta hacerle ver que la llamada que ha creído oír puede ser fruto de la imaginación y del eco de belleza que han dejado en ella los grandes espectáculos de la fe que él siempre ha valorado y que, por ello, le ha mostrado. Piensa, en un principio, que proponiéndole viajar y conocer mundo, satisfará todas las aspiraciones que ahora ella cree que solo podrá colmar en el claustro.

Sin embargo las palabras de Moirans no harán más que arrancar de Clarisse unas declaraciones sorprendentes que se mueven en un plano distinto al de su padre y que éste no puede entender. Su visión de la vida del claustro corresponde a una penetración de la vida del espíritu que contrasta con la acusación de huida del mundo que es el argumento esgrimido especialmente por su padre.

Ella es consciente de que se trata de una vida de lucha y es precisamente esa realidad la que le atrae[20]. No busca un asilo que la resguarde de las tormentas, sino la cima donde no hay sitio más que para la oración y la meditación, no una

19 *Ibid.,* 294, Acto II, Escena VII.
20 *Ibid.,* 301.

Universidad Pontificia de Salamanca

oración hecha de fórmulas que se repiten maquinalmente, sino como "llamas de fuego en el sentido de una capilla ardiente"[21].

Este ardor religioso de Clarisse provoca en su padre unas confesiones que le sorprenden a él mismo. Ruega a su hija que tenga piedad de él y apela al Dios en el que ella cree para suplicarle que no lo deje. Manifiesta su miedo a parecerse a las almas simples cuando, en los momentos de angustia, el vértigo las atrae hacia lo que los humildes llaman fe y no es más que un engaño[22].

Las palabras siguen, pero entre ambos ya no hay posibilidad de encuentro. Clarisse se sabe juzgada por su padre y todos los intentos de éste responden a la retórica grandilocuente que, ahora lo ve, ha presidido su vida. Ella pertenece al grupo de los que él tilda de simples y deben ser rescatados por la lógica y las "verdaderas alturas".

El corazón de Clarisse confuso y deseoso de reconstruir parte de lo que ve romperse ante sus ojos, suplica a su padre que no siga adelante en el partido, que presente su renuncia y explique a los responsables eclesiásticos los motivos que le llevan a hacerlo. Moirans da el paso que le pide su hija y sus palabras, a la hora de comunicar su situación a Monseigneur Vielle, se tornan más llanas, más sinceras y, por tanto, con menos necesidad de ser expuestas con aparato retórico. Reconoce que sus "actos no habían traducido fielmente sus pensamientos"[23], que "su pensamiento había construido un castillo, un castillo de arena"[24], que se creía católico y quizá lo era, pero que ahora ese castillo de arena se ha derrumbado, la duda y la incertidumbre han pasado a ocupar la certeza que antes poseía y su corazón se llena de angustia al pensar que puede perder a la única persona que considera hija de su pensamiento, digna de su amor y dedicación, a su hija Clarisse.

El Acto III resulta desgarrador en el sentido literal del término. Vemos a una Clarisse confusa, llena de dudas ante la llamada que antes le resultaba nítida, y a Moirans socavando los cimientos de su hija, cimientos que él nunca tuvo. En un intento desesperado, llega a proponerle a su hija el siguiente trato: si renuncia a una vida de sacrificio absurdo, como es la vida del claustro, él presentará la carta de dimisión en el partido.

Clarisse ve claro el chantaje y advierte a su padre del error que está cometiendo, intenta hacerle ver que el "problema se debate entre su conciencia y él mismo"[25]y le recrimina sobre su petición: lo que le está pidiendo sí es un sacri-

21 *Ibid.,* 303.
22 *Ibid.,* 308.
23 *Ibid.*
24 *Ibid.,* 334, Acto III, Escena III.
25 *Ibid.,* 346, Acto III, Escena V.

Universidad Pontificia de Salamanca

ficio absurdo que además pone en duda el valor de una renuncia, una renuncia comprada[26]. Pero la decisión de Moirans está tomada, presentará a Clarisse un plan de vida más acorde con su edad, plan que incluye conocer mundo y casarse con un joven sensato y con una carrera prometedora.

Las intervenciones de Clarisse a partir de este momento traslucen el estado de desconcierto que respira su alma y que le lleva a tomar una decisión inesperada y extrema. Esta decisión no deja de ser sorprendente y se basa de alguna manera en la certeza de saberse llamada a una vida de entrega a Dios que le impide cualquier otra forma de ser feliz. Así, aceptando al joven que su padre le presenta, dejaría de ser ella[27]y la felicidad que él le aportaría sería suficiente motivo para rechazarlo. Ahora se sabe fuera de su sitio y debe encontrar el modo de permanecer junto a su padre haciendo de su vida un acto de entrega similar a la entrada en el convento.

Ante los razonamientos escépticos del joven pretendiente, ella afirma que "el reino de los cielos está dentro de nosotros. No es un reino prometido más allá de la muerte, sino el lugar de la bendición donde la fe inagotablemente se alimenta. La vida eterna no es una esperanza, un futuro: está aquí"[28]. Y para mantener ese reino interior decide dedicar su vida al cuidado de su madre enferma y anulada por su padre. Vivir su fe ya no es posible en el claustro, las dudas la han minado, pero tampoco es posible en la vida "normalizada" que desea su padre. No puede abandonar el mundo pero tampoco puede disfrutar de él. Su vida de entrega y dedicación al cuidado de su madre será un constante recordatorio de coherencia para su padre y, en su profunda soledad, quizá encuentre expuesta su existencia a la aventura espiritual que deseaba ardientemente vivir en el claustro.

2.2. Análisis

A través de estos seres heridos y castigados por la imposibilidad de comunicarse, Marcel nos muestra las consecuencias, no teóricas sino concretas, de una concepción Idealista de la fe[29] y de "construir sobre lo absoluto"[30].

Para poder comprender a fondo estas dos afirmaciones, es necesario acceder de manera sintética a las cuestiones fundamentales que trata en el *Journal*

26 *Ibid.,* 348.
27 *Ibid.,* 375, Acto IV, Escena VII.
28 *Ibid.,* 378.
29 Cfr. *ChVE*, 84.
30 *PS,* 383.

Universidad Pontificia de Salamanca

Métaphysique y que recogen de manera plástica el esfuerzo intelectual de búsqueda de su propio camino.

Comienza planteando el intento de fundar una jerarquía de los pensamientos filosóficos evitando el realismo y el subjetivismo puro[31]. Tanto la posición del realismo como la del subjetivismo puro, implican, según Marcel, la existencia de la verdad. La afirmación del ser que caracteriza al realismo obliga a señalar su trascendencia con respecto al pensamiento que lo piensa (*cogito*) y, de este modo, el sujeto queda absorbido por el ser absoluto que, independientemente de ser pensado, es afirmado como existente. Para el idealismo, por su parte, la afirmación universal y objetiva sólo es posible en el *cogito*. La existencia de la verdad es concebida como el sistema de todas las determinaciones del *cogito*. El saber absoluto será el ser absoluto, lo absoluto[32].Y el saber absoluto supone un yo pienso universal, es decir, despojado de toda individualidad, ya que, de no ser así, lo que habría sería un "saber relativo" correspondiente a un "yo pienso individual" y esto equivale a rechazar la posibilidad de que exista un saber absoluto, es decir, un saber sin más. De este modo la subjetividad queda absorbida por el *cogito*. Fuera del cogito no hay ser.

La cuestión que Gabriel Marcel plantea en su *Journal Métaphysique* da en el corazón de la diana y podría formularse como sigue: ¿quedan satisfechas en estos planteamientos las exigencias de la vida espiritual?[33]. El mero planteamiento de la cuestión nos indica que la realización de un "saber absoluto" o de un realista "ser absoluto" impiden las exigencias de una vida espiritual, que es, en último término, la cuestión esencial que ha llevado a Marcel a iniciar esta búsqueda. Para su dilucidación parte de una interesante distinción que va a ser clave:

> En efecto, yo pretendo que el sujeto no desempeña el mismo papel en el *yo pienso* y en el *yo creo*, y esto es capital (….). En tanto que yo pienso, soy universal, y si la ciencia queda suspendida del *cogito* es precisamente en virtud de esa universalidad del sujeto pensante. Nada de eso hay en la fe, y los equívocos que siempre se han cernido sobre la idea de una "Vernunft-Religión" estriban precisamente en que no se hizo claramente la distinción[34]; o bien la religión se reduce a un conjunto de afirmaciones puramente racionales, es decir, válidas para un pensamiento en general, y entonces no es más que un deísmo abstracto y sin contenido, o bien renuncia a fundarse en un universal y entonces no es más que un andamiaje sentimental y enteramente subjetivo. Me parece que el camino verdadero está entre ambos y que es preciso abrirlo (...). El sujeto de la fe tiene que ser concreto[35].

31 *JM,* p, 4. (Anotación del 5 de Enero de 1914).

32 Cfr. VASALLO, A., *Cuatro lecciones sobre metafísica,* Buenos Aires: Colegio libre de estudios superiores, 1938, 16.

33 *Ibid*.

34 Entre el *yo pienso* y el *yo creo.*

35 *JM,* 41-42. (Anotación del 27 de Enero de 1914).

Universidad Pontificia de Salamanca

Si la fe, tal como lo afirma Marcel, no puede fundarse en un universal y tampoco puede ser meramente subjetiva, hay que buscar el camino intermedio que llene el vacío existente entre el *yo pensante* (universal, objetivo) y el *yo empírico* (subjetivo) y este camino no puede ser otro más que el *espíritu.* El espíritu es la unidad de estos dos aspectos, y es la fe quien lo constituye[36]. Así afirma que la fe es "el acto por el cual se hace el espíritu"[37]. No se trata ya de un sujeto pensante sino de una realidad "viviente y activa" que no sería posible "sino a condición de que del *cogito* surja lo individual"[38]. Esta realidad "viviente y activa" que sobrepasa al *yo pienso* es "la individualidad que ha transcendido al *yo pienso* y que se ha vuelto a tomar en una síntesis creadora"[39]que no puede ser pensada sin caer en la objetivación. A esta difícil relación Marcel la denominará "participación en el ser"[40].

Por tanto, el acto de fe no es una vivencia subjetiva, sino que supone participación en lo que excede de la subjetividad. El sujeto del *yo creo* decide su propia existencia en un acto de elección en el que asume o rechaza el ser. Esta es la esencia de la libertad, libertad que se mueve en el terreno de lo metafísico, es decir, en el orden del ser.

A la luz de estos razonamientos, las figuras de Moirans y Clarisse, habiendo sido gestadas por su autor varios años antes de las reflexiones teóricas recogidas en el *Journal Métaphysique*, adquieren un relieve extraordinario. A la figura de Moirans cercana a un "deísmo abstracto y sin contenido"[41], se opone la ardorosa creencia de Clarisse para quien "no se puede creer en lo abstracto, solo puede creerse desde la vida"[42]. Observemos cómo este "desde la vida" que pronuncia Clarisse está lejos del subjetivismo de cuyo peligro advierte Marcel al comienzo del *Journal* Métaphysique y es, más bien, la expresión de la individualidad que trasciende al *yo pienso* y se sumerge en un *yo creo* que acabará formando la unidad entre el ser y el pensamiento propia de la creencia[43].

La "fe auténtica que supera la ilusión del objeto"[44], según Moirans, le impide reconocer la opción vital de su hija y le lleva a calificar de escandaloso su "sacrificio". Para él supone la absurda entrega a una idea, no a un ser. Su fe está liberada de su referencia al objeto, un "objeto" que para Clarisse es un ser infinitamente digno de todos los reconocimientos y sacrificios.

36 Cfr. VASALLO, A. *op.cit*. 18.
37 *JM*, 46. (Anotación del 27 de Enero de 1914).
38 *Ibid.,* 42. (Anotación del 27 de Enero de 1914).
39 *Ibid.,* 53. (Anotación del 2 de Febrero de 1914).
40 *Ibid,* 66-67. (Anotación del 7 de Febrero de 1914).
41 *JM,*.42. (Anotación del 27 de Enero de 1914).
42 *PS,* 343, Acto III, Escena V.
43 Cfr. *ChVE,* 86.
44 *PS,* p. 264, Acto I, Escena XIII.

Universidad Pontificia de Salamanca

Adentrémonos en este conflicto entre padre e hija, entre reflexión y fe, para llevar la argumentación a la profundidad del pensamiento maduro de Marcel.

El 12 de Diciembre de 1918 encontramos la siguiente anotación en el *Journal Métaphysique:*

> Esta mañana descubrí una articulación capital. Las cuestiones a las cuales puedo contestar son exclusivamente las que versan sobre un informe que yo estoy en condiciones de dar (aunque fuera de mí mismo). Ejemplo: ¿Cuál es la capital de Afganistan? ¿Le gustan a usted los frijoles? Pero cuanto más se trate de lo que yo soy como totalidad (y no de lo que tengo) tanto más pierden todo significado la respuesta y la pregunta misma; por ejemplo: ¿es usted virtuoso? ¿Es usted valiente? He aquí por qué en el fondo la pregunta "¿cree usted en Dios?" no tiene ningún sentido si la creencia en Dios se toma como modo de ser, y no como opinión sobre la existencia de una persona. Lo mismo puede ser para la creencia en la inmortalidad. De ahí se sigue:
>
> 1.– que la creencia de otro no puede ser conocida por mí (no puede ser objeto de interrogatorio);
>
> 2.– y esto es capital; en la medida en que toda reflexión, en que todo diálogo conmigo mismo, es la reproducción interiorizada de un diálogo con otro, mi creencia no puede pasar a ser objeto para mí del mismo modo que no puede pasar a serlo mi ser: en realidad no puedo interrogarme sobre ella. (Ahí está el sentido más profundo del *Palais de sable*, me parece que nunca lo había comprendido tan claramente). Siendo así, Dios no puede ser nunca un tercero con respecto a la díada yo-sujeto, yo-objeto (…..)[45].

La actitud de Moirans es exactamente la que rechaza Marcel en esta cita. Habiendo adoptado una actitud Idealista ha hecho de toda la realidad un objeto o un concepto que ha acabado aislándolo en un subjetivismo solipsista desde el cual se considera con el derecho de calificar como ilusoria la llamada a la que su hija desea obedecer. Al irrumpir la tragedia en su vida, sus pretensiones de absoluto muestran precisamente el carácter ilusorio de su creencia y la deriva de los acontecimientos nos muestra de modo no teórico, sino concreto, la imposibilidad de acceder a su ser. Podríamos decir que está totalmente ciego. Es la ceguera del Idealismo en el cual los pensamientos se presentan como un obstáculo que impide comunicarse con el otro[46].

En Moirans se comprueba un hecho que hay que comprender en sus justos términos y que Marcel pone en evidencia en su trabajo filosófico, a saber, que la "conciencia de sí" lejos de ser siempre un acercamiento al ser, puede convertirse en un motor que encierre al ser humano en sí mismo[47]. Así podemos afirmar que la "conciencia de sí" que preside la vida de Moirans no lo lleva a un "conocimiento

45 *JM*, 152-153. (Anotación del 12 de Diciembre de 1918).
46 Cfr. MARCEL, G., *La dignité humaine,* París: Editions Aubier-Montaigne, 1964, 54.
47 *Ibid.*

Universidad Pontificia de Salamanca

de sí" sino a un alejamiento de lo que constituye su realidad vital. Podríamos decir que esa constante preocupación por salvaguardar la idea que se ha forjado de sí mismo lo vuelve "indisponible" para escuchar las continuas llamadas de la vida[48].

Pero no debemos desviarnos de la línea de nuestra investigación que es la posibilidad de la creencia misma. Ya hemos introducido los primeros pasos que Marcel va dando al respecto en el *Journal* Métaphysique y ahora debemos introducir su posterior análisis en Être et Avoir (1928-1933) y en las conferencias que impartió durante los cursos 1949 y 1950 en la Universidad de Aberdeen y que se publicaron con el título de *Le mystère de l'être.* Si bien es cierto que el núcleo de su pensamiento ya está expuesto, las presentaciones posteriores que hace de él son muy necesarias y arrojan luz sobre un análisis tan delicado e intangible como es el del corazón de la creencia.

Si realmente la creencia no puede pasar a ser un objeto por el que pueda interrogarme, he de discernir sobre esta imposibilidad. Si la pregunta sobre "¿cree usted en Dios?" carece de sentido, tenemos que dilucidar en qué nivel de nuestro ser reside la creencia para que no pueda ser objeto de ningún tipo de interrogación y para que la gran pregunta sobre la creencia en Dios no tenga sentido. Para ello debemos partir de una diferenciación básica entre lo que consideramos opinión y lo que consideramos fe.

Si definimos la opinión como "un parecer que tiende a convertirse en un afirmar"[49], podemos ir desentrañando la operación mental por la cual lo que en un principio era sólo un parecer, pueda convertirse en un afirmar. Esta operación, que con tanta frecuencia realizamos, no es otra que la "irreflexión"[50]. Efectivamente, opinamos sobre cuestiones que están fuera de nosotros y cuyos datos vamos conociendo también fuera de nosotros. Así, las afirmaciones que hacemos son tanto más rotundas cuanto menos estamos implicados en aquello sobre lo que opinamos. De hecho, cuanto más nos vamos acercando al asunto del que opinamos o cuanto más nos implicamos personalmente en ello, más difícil nos resulta pasar del parecer a la afirmación y menos acabadas y rotundas son nuestras afirmaciones.

A la luz de estas reflexiones las "opiniones religiosas"[51] se quedan totalmente fuera del campo de acción de la opinión y, se sobreentiende, carecen de sentido desde el momento en que la información sobre la que debo basarme para llegar a afirmar la existencia o la inexistencia de Dios no me viene dada desde fuera.

48 El ser centrado en sí mismo está indisponible. Cfr. MARCEL, G., *Le mystère de l'être I, Réflexion et mystère,* París: Aubier Éditions Montaigne, 1963, 178. [De ahora en adelante *MEI*].

49 MARCEL, G., *Le mystère de l'être II, Foi et réalité,* París: Aubier Éditions Montaigne, 1964, 71 [De ahora en adelante *MEII*].

50 *Ibid.*

51 *Ibid.,* 73.

Universidad Pontificia de Salamanca

Demos un paso más ¿es posible que la creencia tenga algún asiento en lo que consideramos "estar convencido?"[52] ¿Es posible que lo que llamamos convicciones se acerque a lo que llamamos fe? Desde luego hablar de convicciones es mucho más fuerte que hablar de opiniones. Cuando comunicamos una convicción, lo que hacemos es manifestar que estamos seguros de algo de manera muy clara; es decir, que hemos llegado a ella después de larga experiencia vital y que no es susceptible de ser modificada fácilmente[53].

Pero, ¿creer es realmente estar convencido? ¿Las experiencias vitales que nos han llevado a tener una convicción concreta son también las que nos pueden llevar a creer? Parece que estamos pisando otro terreno cuando tratamos de la creencia. De hecho ¿no es, en cierta manera, el error en el que cae el protagonista de la obra dramática que comentamos? Moirans "está convencido" de que el cristianismo ejerce un poder benefactor en la sociedad; le confiere un orden moral, una estabilidad y una belleza necesaria para el mantenimiento de las tradiciones. Pero su convicción no es fruto del principio dinámico de la fe, sino de sus condiciones vitales y educativas. Sólo hay que esperar a que la vida le reclame el verdadero núcleo de la fe para que salga a la luz que carece de ella.

Hemos hablado del "principio dinámico de la fe" y con ello nos hemos acercado un poco más al terreno de la creencia. ¿Qué operación mental podríamos decir que hace posible "creer en"? Hemos dicho "creer en" y no "creer que" para evitar los equívocos que se producen en el lenguaje común y que nos llevan a no apreciar con precisión el distinto nivel en el que se mueven la opinión, la convicción y la fe. "Creer en" va más allá de "estar convencido de". De hecho, pisa un terreno donde lo que creo muestra su carácter existencial y donde la operación mental más adecuada para traducir esta realidad, según Marcel, es "dar crédito"[54]. Cuando "creemos en alguien" es porque confiamos en que no nos traicionará. Ese alguien en quien confiamos, de tal manera que damos crédito a su ser, no puede ser otro que un *tú*, no puede ser más que una segunda persona que me da tal seguridad que doy el salto de confiar como quien lo arriesga todo.

52 *Ibid.,* 76.

53 Hemos de tener en cuenta que la tentación del fanatismo tiene aquí su origen:"Cuanto más trate mis ideas o incluso mis propias convicciones como algo que me pertenece –y de lo que, por ese mero hecho, me enorgullezco, inconscientemente tal vez, como se enorgullece uno de un invernadero o de una caballeriza-, tanto más estas opiniones y estas ideas tenderán, por su misma inercia (o, lo que es igual, por mi inercia frente a ellas) a ejercer sobre mí un ascendiente tiránico; ahí está el principio del fanatismo en todas sus formas". MARCEL, G., Être et Avoir, París: Editions Montaigne, 1935, 241. [De ahora en adelante *EA*].

54 *MEII,* 78.

Universidad Pontificia de Salamanca

No se trata, pues, de llegar a afirmar una opinión a partir de unos datos más o menos convincentes, ni de estar convencido de algo por las condiciones vitales y educativas, sino que se trata de otro terreno, un terreno donde lo que hemos entendido hasta ahora como reflexión no basta, donde es necesario una profundización de la reflexión misma que nos permita penetrar en la experiencia vital, de tal modo que, sin ningún tipo de objetivación ni conceptualización, reconozcamos el ser que bulle dentro de nosotros y cuya exigencia de trascendencia tiene unas manifestaciones existenciales inequívocas.

Siempre será posible tratar la creencia como una convicción, sobre todo cuando hablamos de ella a otra persona o cuando intentamos dar cuenta de ella; pero si realmente es una creencia, seré consciente de que estoy materializando en palabras y tratando como una convicción lo que de suyo es un misterio. Estamos en el orden del ser y debemos andar con precaución[55]. Para acceder a él, la reflexión debe recuperar su carácter existencial e inaprensible[56] y facilitar de esta manera lo que es más que reflexión, porque la fe se mueve en la zona del misterio que es para nosotros nuestro ser. Aquí podemos comprender las palabras que la protagonista de nuestra obra, Clarisse, dirige a su padre en la última conversación que mantienen ambos: "jamás la fe muere de muerte natural; en el orden del espíritu no hay más que suicidios y asesinatos"[57].

Cuando cambiamos de opinión o incluso dejamos de estar convencidos de algo, nos mantenemos en el orden del tener; pero cuando se trata del orden del ser, la libertad juega un papel primordial y definitivo: o rechazamos o invocamos. No se trata de haber recibido nuevos datos que nos han hecho cambiar de opinión, o de haber tenido experiencias vitales tan fuertes que hayan derrumbado una convicción. Se trata de aceptar o rechazar, de trascenderse a sí mismo sin salir de sí mismo o de replegarse sobre uno mismo: se trata en suma de reconocer una realidad que nos desborda y nos envuelve, "pero que de ninguna manera puedo tratar como exterior a lo que soy"[58].

55 Estar "en el orden del ser" tiene en el pensamiento de Marcel una clara referencia a la "intersubjetividad". No podemos ver en ella una estructura, ni una intuición, tampoco una disposición sentimental. Se trata más bien de la experiencia por la que "reconocemos" el nexo intersubjetivo que nos hace estar abierto al otro y al mismo tiempo volvernos más accesibles a nosotros mismos. Cfr. *MEII,* 14-15.

56 Este carácter de recuperación que tiene la reflexión es a lo que ha llamado Marcel "reflexión segunda" o reflexión recuperadora de la unidad entre experiencia y vida. Haremos referencia a ella más adelante.

57 *PS,* 382, Acto IV, Escena VIII.

58 MARCEL, G., *Essai de philosophie concrète,* París: Gallimard, 1940, 216. [De ahora en adelante *EPhC*].

Universidad Pontificia de Salamanca

"Suicidio y asesinato" es lo que, según Clarisse, ha cometido su padre. Suicidio porque lo que él llama lucidez es realmente ceguera. Pudo haber aceptado el misterio que le estaba rodeando y asomarse tímidamente a esas experiencias irreductibles de "comunión" e "invocación"[59]a las que se dirige el amor. Pero eligió la "lucidez" de quien se cree dueño de su pensamiento y cayó en la ceguera más grande, la que le oculta su propio ser.

"El espíritu de orgullo se ha adueñado de ti. Este es tu crimen padre. Queriendo explicar mi fe la has matado"[60], le recrimina Clarisse a su padre. Marcel explica gráficamente este "asesinato" como un contagio[61] que actúa en sentido contrario a la "comunión" y que prueba que la intersubjetividad como realidad del ser es un hecho[62]. De este modo, el mismo que sembró en Clarisse la vida espiritual como un germen que fue creciendo en su interior y le reclamaba vivir de una forma concreta, será el que arranque de ella un proyecto que ya no podrá ver como suyo pero para el que no hay sustitución posible. Moirans, que afirma categóricamente al comienzo de la obra que los "pensamientos no se comunican"[63], ahora deberá interpretar el desconcierto de su hija como un estado anímico transitorio y la decisión de encerrarse con su madre como locura.

Pero la realidad tiene muchos matices. La carga de responsabilidad que Moirans ha arrojado en su hija al hacer depender su dimisión, y por tanto su sinceridad de vida, de su permanencia a su lado, ha sumergido a Clarisse en un dilema esencial ante la opción vital de dejar el mundo. Ahora se debate entre dos formas de vida y ambas la requieren: en una estará presente, de la otra estará ausente; pero su presencia será un exilio donde la estrecha relación que mantenía con su padre, antes de los duros acontecimientos que han desenmascarado la verdad, se ha roto definitivamente.

59 Paul Ricoeur las llama "experiencias fundadoras" de la reflexión segunda. Se trata de aquellas experiencias que se resisten a ser nombradas porque son irreductibles, están ahí como imantando el pensamiento. Estas experiencias, dice Ricoeur, "son nombradas con cautela por Marcel: "presencia", "fidelidad", "invocación", "comunión". Toda cautela es poca cuando se trata de semejante terreno; cualquier intento de objetivación daría al traste con ellas. Por ese motivo son fundadoras; porque pertenecen a la zona del misterio que es para mí mi ser". Cfr. RICOEUR, P., "Reflexión primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel" *Lectures II*, París: Éditions du Seuil, 1999, 51.

60 *PS,* p. 382, Acto IV, Escena VIII.

61 *MEII,* 67.

62 "La intersubjetividad concierne al sujeto mismo, lo subjetivo en su estructura propia es ya profundamente intersubjetivo". *MEI*, 198.

63 *PS,* 265, Acto I, Escena XIII.

Universidad Pontificia de Salamanca

3. SITUADOS EN EL NUCLEO DE LA EXISTENCIA

Hemos ido llevando el análisis de *Le palais de sable* de tal modo que se puedan comprender en profundidad las implicaciones destructivas que provoca una falsa fe. Al mismo tiempo nos hemos acercado al lugar que parece corresponderle a la fe. Para ello hemos hecho referencia a la reflexión filosófica matizando los terrenos donde se clarifica su estatus como penetración de la realidad. El personaje de Clarisse nos ha dado la oportunidad de captar cómo su ser se muestra "tensionado hacia" un más allá que se le ha mostrado como llamada y a la que ella ha deseado responder con total disponibilidad. Sus intervenciones nos han llevado a situarnos en el orden del ser y es desde aquí desde donde debemos captar el papel de una reflexión que tiene la virtualidad de "despertarnos" a lo más profundo de nosotros mismos. La capacidad de sumergirse en la experiencia que brota de nuestro interior y que nos sorprende continuamente, es la tarea de la reflexión que, en estos niveles, "aspira a cualquier cosa que la trascienda y que no puede tener la pretensión de comprender, sólo de reconocer"[64]. Este momento de la reflexión que Marcel denomina *reflexión segunda*, es el momento filosófico por excelencia. Pero es necesario comprender que aquí la reflexión es más que conocimiento, es reconocimiento de la participación en el ser, participación que trae a la presencia de la reflexión experiencias que se mueven en la zona donde asoma el misterio y donde todo acto se vuelve creativo. Aquí la libertad adquiere su máxima profundidad, de ella dependerá la aceptación o el rechazo de lo que trasciende al ser.

Será en este núcleo del ser, donde la reflexión aspira a todo aquello que la trasciende, desde el que el alma acceda a la fe y donde será consciente de su debilidad e indigencia, de su incapacidad para extraer de su interior semejante apuesta. La fe entonces se muestra como una adhesión, una respuesta a una invitación que la colma:

> Esta fe no puede ser más que una adhesión o, en términos más precisos, una respuesta. Pero ¿adhesión a qué? ¿respuesta a qué? A algo difícil de expresar: a una oscura y silenciosa invitación que la colma o, dicho de otro modo, que la presiona, pero sin constreñirla. No, esta presión no es irresistible. Si lo fuese, la fe dejaría de ser la fe. Porque la fe no es posible más que en una criatura libre, en una criatura a la que ha sido concedido el misterioso y terrible poder de negarse[65].

64 Carta del 2-VI-1951 recogida en TROISFONTAINES, R., *De l'existence a l'être,* París: Beatrice-Nauwelaerts, 1968, 235.

65 *EA.,* 310.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esta "oscura y silenciosa invitación" a la que el creyente responde, le hace "aparecer ante sí mismo como interior a una realidad que le envuelve y le penetra a la vez"[66]. Se sabe envuelto en una Presencia que le proporciona un cobijo por el que clama todo su ser y que se convierte en un misterioso fundamento que le permite vivir.

Ante esta Presencia la reflexión debe abandonar toda su capacidad discursiva y renunciar a tratar al Ser como un "alguien" que pueda ser objeto de nuestro estudio[67], de hecho, el intento histórico de analizar los "atributos divinos" es el intento de reducir a nuestra medida al Ser absoluto. De este modo Marcel afirma:

> Dios no puede dárseme como Presencia absoluta más que en la adoración; cualquier idea que me forme de Él no será más que una exposición abstracta, una intelectualización de esa presencia; y esto no debo olvidarlo nunca cuando intento manipular estas ideas, pues si no, éstas acabarán por desnaturalizarse entre mis manos sacrílegas[68].

La invocación se convierte en el modo de dirigirnos a un Tú absoluto que sólo puede ser "no digo alcanzado, sino pensado, más allá de todas las preguntas que constantemente provoca en nosotros la criatura: ¿Quién es? ¿Qué quiere? ¿Qué piensa?"[69]. Esta invocación es la expresión más radical de la exigencia de trascendencia que anida en nuestro interior y que se manifiesta en el ardiente deseo de ser conocido, de ser amado, de ser sostenido. Invocar es lanzarse a la relación con el Tú Absoluto que me abarca y penetra y ante el cual el hecho de "dar crédito" adquiere su sentido más radical.

Llegados a este punto el lenguaje adquiere la tonalidad propia del que se sabe conocido e intenta reproducir en palabras la experiencia intransferible de encontrarse, desde lo más hondo de sí mismo, en la *presencia* misteriosa del Tú que se convierte en amante y con el que cabe mantener un lenguaje de amante:

> En verdad, ¿quién soy yo para pretender que no Te pertenezco? En efecto, si yo Te pertenezco, esto no quiere decir: yo soy Tu posesión; esta misteriosa relación no se sitúa en el plano del *tener*, como sería el caso si Tú fueses una potencia infinita. No solamente Tú eres libertad, sino que Tú me quieres. Tú me suscitas a mí también como libertad, Tú me llamas para que me cree, Tú eres esa llamada misma. Y si yo me opongo a ella, es decir a Ti, si me obstino en declarar que no me pertenezco más que a mí mismo, es como si me gastase, como si me empeñara en estrangular con mis propias manos esta realidad en cuyo nombre creo que resistiré. Si esto es así,

66 *EA,* 309.
67 *Ibid.,* 119.
68 *Ibid.,* 248.
69 *EPhC,* 61.

Universidad Pontificia de Salamanca

> reconocer que yo Te pertenezco, es reconocer que sólo me pertenezco a mí mismo bajo esta condición; aún más, que esta pertenencia es idéntica y se confunde con la única libertad auténtica y plena a la que puedo pretender: esta libertad es un don y todavía es necesario que yo la acepte. El poder que me es atribuido de *aceptarla* o *rechazarla* no es separable de ese don y existe para mí una forma de reivindicar esa libertad que consiste en el rechazo, y este rechazo, que implica eso mismo que lo hace posible, tiene los caracteres distintivos de la traición[70].

Estas palabras buscan expresar lo inexpresable, son el intento de mostrar a la conciencia lo que reconocemos cuando Dios se nos da como Presencia; son palabras que expresan el esfuerzo de discernir todo lo está en juego en el orden del ser y que se encuentra expuesto ante nuestra libertad y, por tanto, ante la posibilidad de ser rechazado. Pero este rechazo, siendo muestra de la libertad, equivale a la traición. Una traición que tiene unas consecuencias extraordinarias para uno mismo y para los otros. Con ese rechazo nos alejamos "del fondo" de nosotros mismos y nos incapacitamos para vivir la comunión con los demás. Porque lo más profundo y auténtico de nosotros mismos es, a la vez, lo más "otro que yo" y es precisamente éste el lugar donde nos sabemos vinculados a los otros y donde todos nuestros actos se vuelven creadores del encuentro, de la fraternidad, del compromiso, de la fidelidad, del amor.

CONCLUSIÓN

En el análisis de *Le palais de sable* hemos tenido contacto con el Gabriel Marcel de la primera hora en el que los esfuerzos discursivos para desprenderse de las influencias del Idealismo eran su constante preocupación. A través de las distintas intervenciones de los personajes hemos ido reconociendo el contraste entre el ropaje retórico que envolvía la falsa fe de Moirans y la ardiente e indefensa fe de Clarisse. Ambos han sido llevados a unas "situaciones límites" [71] con la misión de provocar en nosotros, los espectadores, un movimiento "hacia nosotros mismos" que nos desencadene toda una suerte de *inquietudes* a niveles muy profundos[72].

70 *EPhC,* 155.

71 El hecho de hacer referencia a las "situaciones límites" a la hora de tratar a los personajes de su teatro, no supone una aproximación a la visión de Jaspers sobre las "situaciones límite". En su ensayo sobre Jaspers, Marcel valora su teoría de las situaciones límite en el sentido de concebir las articulaciones existenciales, pero que a su vez llevan consigo una contradicción en el hecho de, elevándose lo más alto posible a lo trascendente, ver ahí una especie de barrera sin límites asignables, que la hacen, según Marcel, más hermética e impenetrable. Cfr. *EPhC*, 327-376.

72 Marcel ve en el espectador "una conciencia que es menester despertar o, si se quiere, hacer acceder a un grado de lucidez superior", *ChVE,* 169.

Universidad Pontificia de Salamanca

Posiblemente este movimiento requiera otros mediadores más eficaces pero lo que no podemos decir es que el drama nos deja indiferentes[73]. La situación que Marcel plantea es dramática y, partiendo de ella, hemos podido ir adentrándonos en el difícil terreno de la fe. Para ello hemos tenido que delimitar el significado de los términos que habitualmente utilizamos; son términos que pueden llevarnos a confusión cuando se trata de profundizar en una realidad de tanta envergadura como es la creencia. Nos referimos a la opinión y a la convicción que se mueven, aunque en distinto orden, en el ámbito del "tener" y que albergan un contenido concreto más o menos elaborado. Hemos alejado la fe de cualquier definición que la vuelva objetivable y manipulable. Nos hemos intentado situar en el ámbito del ser y descender hacia el lugar donde parece hallarse. En nuestro análisis hemos podido vislumbrar cómo el movimiento que nos lleva a lo más profundo de nosotros mismos, es, en definitiva, la búsqueda de la unidad íntima a la que aspira nuestra existencia y por la que clama con fuerza nuestro ser. Tener conciencia de "no coincidencia" con nuestro aquí, lleva a la reflexión a aspirar a lo que la trasciende y entonces su pretensión ya no será comprender, sino "sólo reconocer"[74].

Reconocerse participando en una realidad que nos envuelve, es reconocer la presencia de los otros en nuestro ser, es "darse cuenta" de que estamos vinculados unos a otros formando una comunidad de seres[75]en camino, *lanzados hacia* un más allá que entrevemos como Presencia. Este dinamismo intersubjetivo que anida en el ser, y que se traduce en una continua llamada a acoger al "otro" como un tú con el que "me encuentro" y con el que formo un "nosotros", tiene su máxima expresión en la "interdependencia de los destinos espirituales"[76] que se presenta como una luz capaz de hacer posible la comunión auténtica[77].

73 Debemos tener en cuenta que nos referimos no a un espectador cualquiera. Damos por hecho que es un de teatro dirigido a un tipo de público reflexivo, que mantenga un nivel de atención alto y de reflexión seria.

74 Carta del 2-VI-1951 recogida en TROISFONTAINES, R., *op.cit*, 235.

75 Para evitar la confusión a la que puede dar lugar interpretar la "comunidad" como una universalidad abstracta, Marcel utiliza el término "polifonía" de seres individuales mostrando así un imagen muy sugerente para comprender la realidad en la que estamos inmersos. Cfr. *MEII*, 172.

76 La afirmación cristiana de la "Comunión de los santos" como plan de salvación, fue luminosa para el pensamiento de Marcel. Cfr. *EA,* 26. (Anotación del 8 de Marzo de 1929).

77 Cfr. *ChVE,* 293.

Universidad Pontificia de Salamanca