

PRESENCIA E INMORTALIDAD

PRESENCE AND IMMORTALITY

GABRIEL MARCEL
TRADUCCIÓN DE YEFREY RAMÍREZ

Doctor en Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad Uniagustiniana
Bogotá/Colombia
yefrey12@gmail.com

Recibido: 5/05/2019
Aceptado: 18/09/2019

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR

Esta conferencia de 1951, impartida por Gabriel Marcel en Marruecos, Brasil y otros países latinoamericanos, tiene dos pilares sobre los que está construida: la muerte y la intersubjetividad. Ambos corresponden a la inquietud que llevó a este autor a la filosofía: “¿Dónde están los muertos?”. O, en otras palabras: ¿Es posible sobrevivir a la muerte? Estas preguntas son producidas por la turbación que genera el separarse de los seres amados, pues la unión intersubjetiva que se alcanza con ellos y que se experimenta como plenitud, se ve allí comprometida. De hecho, este vínculo particular hace que Marcel distinga el plano de lo intersubjetivo de lo objetivo. Con base en ello, rechaza comprender la muerte del ser amado como si fuera éste un objeto para tratarlo como un sujeto –un tú–, abriendo así un camino diferente de reflexión sobre la inmortalidad.

La importancia de esta cuestión no sólo se encuentra en la manera como debe ser pensado el fallecido, sino también en las consecuencias que conlleva el darle a la muerte la última palabra. Para Marcel, una de las más graves es la desesperación. Ella sería esperable porque el mundo quedaría envuelto por el absurdo

al vaciarse de toda finalidad trascendente. Un mundo absurdo y desesperante es un mundo sin amor, por eso el amor es precisamente el contrapeso a la desesperación que parece sobrevenir con un tal fallecimiento. La intersubjetividad es entonces el punto crucial de la cuestión porque es contra la que atenta este hecho, pero, a su vez, es la que permite reinterpretar la experiencia de la misma muerte.

La intersubjetividad redefine esta cuestión por la experiencia de la presencia del ser amado en la ausencia que ha dejado su deceso. Hay que tener aquí atención porque la noción de “presencia” de Marcel sobrepasa aquella que es meramente física. Se trata justamente de la que es sentida cuando alguien no se encuentra físicamente ahí, o aquella que falta cuando dos personas que están frente a frente no tienen ningún tipo de intimidad. Esta presencia no es pues corporal.

De hecho, la relación de la presencia con el cuerpo funda su problema con la objetividad. En primer lugar, la presencia pareciera ser subjetiva pues depende únicamente de la experiencia del sujeto. Se reduciría así a una impresión personal. Sin embargo, Marcel insiste en que ella es intersubjetiva, pues resulta de la revelación del otro en el amor descentralizado, es decir, en la comunión. Esta experiencia es el resultado de este vínculo.

En segundo lugar, la presencia pareciera ser objetiva, pero como se ha dicho, esto no es posible ya que ella no depende del cuerpo. Debido a esto, el lenguaje tiene que refinarse para su apropiada comprensión: se hace necesaria la reflexión segunda que se ocupa de lo intersubjetivo y no la reflexión primera que trata de lo objetivo.

A pesar de esta aclaración, la presencia no es una nueva forma de introducir la antigua distinción entre alma y cuerpo, donde ella correspondería al alma inmortal. No hay dualidad de ese orden. La presencia de la que habla Marcel es fenomenológica, no ontológica. Ella depende de la intersubjetividad y como tal revela un centro común, por el cual la comunicación trasciende los sentidos sensoriales y se ubica en un plano espiritual. Esta comunicación privilegiada revela el propio ser: hace que quien participe en ella sea más él mismo. Hay, por lo tanto, una participación del uno con el otro: los dos comparten un centro que los hace ser más ellos mismos y que se traduce en alegría y plenitud. Así, el ser es comparado con una luz que disipa las tinieblas y la oscuridad de la cuestión: ¿Qué soy yo?

En este punto, Marcel es netamente el filósofo del umbral, pues se ubica en un dominio estrecho en el que la filosofía entra en relación con la teología: la noción de “luz” es tomada por él en el sentido del evangelio de san Juan. Pero vale aclarar que si bien este pensador se vale de la metáfora de la luz evangélica, sus análisis no se basan en las Escrituras como fuente de autoridad para sustentar sus argumentos. Marcel considera que sus reflexiones son únicamente aproximaciones concretas a la revelación.

Además, debido a que su filosofía se queda en el umbral, sus reflexiones sobre la inmortalidad son modestas. Marcel no quiere hacer depender la presencia del ser amado fallecido de la autoridad bíblica, pero tampoco de un razonamiento idealista. Él se queda en el plano de la presencia. Por eso, la muerte del ser amado se convierte, en últimas, en un desafío para conservar su presencia en su ausencia por medio del amor, la esperanza y la fidelidad. Desde estas experiencias se reconoce la trascendencia de la vida.

PRESENCIA E INMORTALIDAD¹ (1951)

Cada uno de nosotros puede tener, en ciertos momentos, el sentimiento de que el mundo está ordenado de tal manera que no puede más que fomentar en nosotros la tentación a desesperar. Y, a partir del momento en que esta tentación se presenta, parece que se levanta por todas partes incitaciones auténticas a fortalecerla. Eso es lo que he querido expresar cuando he escrito en otras ocasiones que estamos rodeados por la desesperación. Pero no se debe contestar que esos momentos son los de cansancio y desaliento; por desgracia, ellos se presentan a veces como aquellos de la más despiadada lucidez. En esos instantes, me parece que he rechazado o roto bruscamente el manto de ilusiones alentadoras que recubre la vida y en favor de la cual me esfuerzo por procurarme una existencia soportable. Diríamos que la vida me presenta rudamente un rostro petrificante de medusa y este poder fascinador parece poner a su servicio mi voluntad de rectitud, mi voluntad de no dejarme engañar. Es la hora del pesimismo trágico. Por su puesto, esto puede desembocar en última instancia en una filosofía del heroísmo, pero puede también llevar al suicidio o a la abdicación de un ser que se deshace en presencia de un mundo escandaloso.

Se puede decir, en líneas generales, que me propuse en mi obra, si es posible y sin caer en la mentira, buscar resistir a esta fascinación, decapitar a la medusa. Diría con bastante agrado en este sentido, que si el héroe mitológico típico para Sartre es Orestes, para mí lo es Perseo. Lo digo aquí de manera general y sin preguntarme por Andrómeda.

Pero importa precisar lo que es para mí la figura auténtica de la desesperación. No tengo la intención de analizarla de forma psicológica, sino que me

1 Agradecemos la amable autorización de *L'Association Présence de Gabriel Marcel* para publicar esta conferencia en español que aparece en la obra *Presence et Immortalité*, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 2001, 179-193.

pregunto por lo que es esencialmente desesperante. Tal vez no sea absolutamente un pensamiento, ni absolutamente una representación. Es un híbrido: es un pensamiento que está en proceso de convertirse en representación, o quizás es lo inverso. La imagen de la sucesión de generaciones, con ideas conexas de lugar y de función, es aquí determinante.

Yo concretaría esto gustosamente refiriéndome a la tristeza sin nombre que me provocan los estudios de notario; es peor, a mi punto de vista, que la de los cementerios, tal vez, porque los archivos acumulados nos presentan como un sustituto insignificante y una mueca de la perennidad.

Es muy posible que, en mi caso, esas imágenes tengan para mí ese valor propiamente desesperante porque afectan en mi persona a un ser traumatizado desde la infancia por la muerte del otro, por la desaparición de mi madre sobrevenida cuando iba a cumplir cuatro años. No dudo en decir que mi vida simplemente –y la vida misma de mi espíritu– se ha desarrollado bajo el signo de la muerte del otro, y aquí está el origen lejano de la controversia que me hizo discutir con León Brunschvicg, en el Congreso Descartes en 1937, cuando me reprochó conceder más importancia a mi propia muerte que la que él atribuía a la suya propia; yo le respondí sin vacilar: “lo que cuenta, no es mi muerte, ni la vuestra, es la de quienes amamos”. En otros términos, el problema, el único problema esencial, es el que suscita el conflicto entre el amor y la muerte. Si hay una certeza inquebrantable, es que un mundo abandonado por el amor no puede más que ir a parar en la muerte; pero también es allí donde el amor persiste, allí donde triunfa sobre todo lo que tiende a degradarlo. La muerte, en definitiva, no puede no ser derrotada.

Es desde esta perspectiva esencial que deben ser consideradas las reflexiones que otrora propuse sobre la esperanza y que son, en realidad, el corazón de toda mi obra. De hecho, no es por azar si durante la guerra, en una conferencia si no me equivoco en Fourvière, Lyon, al inicio de 1942, desarrollé la fenomenología de la esperanza. El padre de Lubac, a quien había visitado un mes antes, me pidió ir a dar una conferencia ante todo el Escolasticado de Fourvière. Yo respondí sin dudar: bien, hablaré de la Esperanza. La Esperanza, por supuesto quiere decir la esperanza de liberación, y mi pensamiento se tornaba primero hacia los innumerables prisioneros en los campos de Alemania. Pero es obvio que no podía dejar pasar un segundo por alto las resonancias metafísicas de este problema y el deber de encontrar la conexión entre la esperanza de liberación y la esperanza de inmortalidad.

Toda esta búsqueda no puede articularse más que a partir de lo que se me presentó como un descubrimiento: la diferencia a menudo ignorada, incluso por los grandes, entre el deseo y la esperanza.

El deseo es por definición egocéntrico y tiende hacia la posesión. El otro no es considerado más que por relación a mí, a los placeres que es susceptible de

procurarme si soy concupiscente, o simplemente por relación a los favores que pueda hacerme. La esperanza, al contrario, no es egocéntrica: esperar, escribí en *Homo Viator*, es siempre esperar por nosotros. Diríamos que la esperanza nunca es el estado veleidoso que puede expresarse por un “desearía que”. Ella implica una seguridad profética que es realmente una armadura y que impide al ser deshacerse: en primer lugar deshacerse interiormente, pero también renunciarse, es decir abdicar o degradarse. Cómo no recordar aquí los admirables acentos que encontró Péguy para celebrar la esperanza en el *Porche de la deuxième vertu*. El rol de la filosofía es hacer pasar al plano del pensamiento elaborado lo que ahí no es más que predicción y canto.

En el prefacio titulado *La Parole est aux Saints* que escribí para el bello drama de Madeleine Deguy, *Les Condamnés*, hice observar que para los hombres el hecho de poder afrontar la muerte a través de una idea, sin más que un esperar *personal* que les sostiene, puede, sin duda, poner fuera de impugnación esta vocación, esta ordenación a lo absoluto por la que el hombre trasciende la naturaleza y manifiesta su irreductible singularidad. Desde este punto, añadí, no se podría decir que si el creyente está por delante del no creyente en el camino del conocimiento y del amor, el no creyente podría realizar un avance en el orden del querer puro y del riesgo por relación a su émulo. Por supuesto que esta oposición entre el creyente y el no creyente corresponde a una vía esquemática que no es y no puede ser algo adecuado a la realidad. El creyente jamás es completamente creyente. Es imposible que no conozca horas de incertidumbre y de angustia, donde se une al no creyente, e, inversamente, el no creyente puede estar animado por una creencia que lleva en él, que le sostiene, pero de la que es incapaz de tomar plenamente consciencia. Es un tema constante en mis escritos filosóficos como en mi teatro, la imposibilidad de cada uno de nosotros de conocer exactamente aquello que cree y vive.

Bajo estas condiciones, la función del filósofo consiste, a través de una nueva mayéutica, en hacer emerger a la luz de la reflexión las implicaciones de la vida pensante, diría con más mayor agrado, de la vida creyente que ordinariamente queda en una penumbra, de donde la conciencia no consigue sacarnos. Usé adrede el término mayéutica pues éste responde al aspecto socrático de mi pensamiento sobre el que hice hincapié en el prefacio de *Le Mystère del l'Être*.

Uno de mis amigos, filósofo ruso, que me parece curiosamente acorde con mi pensamiento y a quien hablé de esta nueva mayéutica, me dijo: “Sí, es un hijo de la eternidad que consiste en dar a luz”. Esta expresión que a primera vista me sorprendió un poco, me parece corresponder exactamente con lo que está en cuestión en la reflexión. Pero, ¿qué es eso de hijo de la eternidad? Es, en última instancia, el *ser* en mí, que, sin poder alcanzarse completamente sobre la tierra, trata de liberarse de categorías referentes al tener –categorías del deseo,

del amor propio, del temor. Se reconocerá fácilmente cuánto se relaciona esto con nuestro propósito cuando se haya visto que esas categorías son (en última instancia) centradas en mi cuerpo. Aquellos que estén un poco familiarizados con mi *Journal Métaphysique* saben que en el pensamiento que desarrollé después de la I Guerra Mundial, mi cuerpo está presente a mí como el punto de referencia del tener, estando él mismo caracterizado por una ambigüedad esencial, o, si se quiere, por una tensión interna. Esto se aplica a todo tener: lo que yo poseo, en cierto sentido, hace parte de mí, y se refleja por el desgarramiento que siento cuando eso que poseía me secuestra de alguna forma. Pero en otro sentido, eso que poseo no hace realmente parte de mí, puesto que puedo perderlo sin dejar de existir o de ser yo. Sin embargo, esta contradicción no es más que la expresión demasiado esquemática de una situación vital muy compleja, cuyas categorías no permiten expresarla con exactitud. Pero, como lo indicaba, mi relación con mi cuerpo presenta ya completamente esta singularidad y esta duplicidad: de una parte, me inclino a tratar mi cuerpo como cualquier cosa que poseo y de la que puedo disponer de una manera o de otra; pero de otra parte y más profundamente, mi cuerpo repugna ser tratado de tal forma, y esta repugnancia se explica por esta afirmación filosóficamente oscura, que es como una protesta venida del fondo de mí mismo: mi cuerpo no es cualquier cosa que yo tengo, *yo soy mi cuerpo*. El sentido de esta frase no puede ser dilucidada más que negativamente. Decir *yo soy mi cuerpo*, significa antes que todo: yo no estoy en condiciones de definir algún tipo de relación que uniría estos dos términos: yo por un lado, mi cuerpo por el otro. Por ejemplo, yo no puedo decir: mi cuerpo es mi instrumento, o más bien, puede parecerme cómodo representármelo así, pero una reflexión más profunda me muestra que en última instancia este pensamiento es falso, ya que la noción de instrumento me reenvía a otro cuerpo, pues todo instrumento es una cierta prolongación de facultades del cuerpo; por consecuencia, si los trato como instrumentos, me comprometo en una regresión infinita.

Yo soy mi cuerpo es, en realidad, una afirmación-centro, una afirmación-eje que no puede ser aclarada más que parcialmente según las perspectivas que puedo adoptar sucesivamente, pero sin que ninguna de ellas pueda ser admitida exclusivamente o definitivamente. Es a lo que me refería cuando hablé del misterio de la encarnación en un sentido que no tiene absolutamente nada de teológico.

Busquemos ahora establecer una conexión entre esas perspectivas generales y el análisis fenomenológico del sobrevivir.

Al parecer podemos plantear en principio que entre más estrictamente posesiva haya sido la relación que me ha unido a otro ser, más su desaparición deberá ser asimilada a la pérdida de un objeto. El objeto perdido puede, en ciertas condiciones excepcionales, ser recobrado, pero no se le puede atribuir ningún carácter

presencial. Habrá lugar de profundizar más tarde en lo que significa exactamente la presencia.

Pero la situación se transforma si, retomando una distinción excelente del psiquiatra genovés, el Doctor Stocker, mi amor no es posesivo, sino *oblativo*. Detengámonos un instante sobre esta distinción. Convendría decir que el amor posesivo es auto-céntrico, mientras que el amor oblativo es heterocéntrico. Se encuentra aquí, de cualquier forma, la distinción famosa del teólogo sueco Nygren entre el eros y el ágape. Pero en mi línea de investigación, podría añadir que el amor humano –y esta palabra debe ser tomada en una acepción bastante amplia para que abarque también a la amistad, a la *philia*– conlleva una reciprocidad bastante profunda para que el heterocentrismo sea doble, para que cada uno se convierta en centro para el otro. Así se crea una unidad que no es menos misteriosa que aquella de la que hablé a propósito de la encarnación. Es, de hecho, en la articulación de estos dos misterios que se sitúa el de la generación.

“Pero, me preguntarán, ¿la idea de presencia no es peligrosamente ambigua? ¿De cuál presencia se trata? Encabezando su texto *Presencia e Inmortalidad*, usted parece evocar una presencia transubjetiva, una presencia real del ser amado por encima de la muerte. Pero, de otra parte, haciendo intervenir la distinción entre el amor posesivo y el amor oblativo, ¿no permanece usted en un dominio interior de la conciencia del sujeto? Lo que usted lograría mostrar quizás es que el ser que perdí permanecerá interiormente presente de forma mucho más íntima si le consagré este amor oblativo, y no así, si le amé más que por mí y de forma posesiva. Pero ¿es posible ir más lejos y pretender que esta presencia no sea solamente del orden del recuerdo, sino que ella sea *real*?”.

En efecto, esta es la cuestión crucial, cuya dificultad no se podría subestimar.

Me parece conveniente hacer intervenir en este punto lo que he llamado la reflexión segunda, es decir obligar a aquel que formula la objeción a llegar al postulado que supone. Esto consiste en aplicar al dominio de la presencia las categorías relativas al mundo de la percepción y de la objetividad. Es justamente de esas categorías de las que hay que liberarse.

El filósofo italiano Pietro Prini, en un estudio profundo que ha consagrado a mi pensamiento, lo calificó como metodología de lo inverificable. Es muy cierto que en algunos de mis primeros escritos –me refiero aquí a unos textos inéditos de 1912 y 1913– mi objetivo fue definir un inverificable positivo y concreto y demostrar que este era el resorte del amor y la fe. Sin duda, hoy no usaría muy a gusto el término inverificable, debido a que éste, en mis concepciones de la época, tenía por contrapartida una verdad entendida en sentido estrecho, proveniente de las ciencias naturales. Pero lo que ha permanecido a través de los cambios ocurridos en la terminología, es la idea de que tenemos que superar, por aproximación a la

presencia, la noción que nos formamos de un objeto cualquiera y de sus condiciones estructurales.

“Para separar la diferencia de registro espiritual que separa el objeto de la presencia, dije en *Le Mystère de l'Être*, conviene tomar como punto de partida ciertas experiencias simples e inmediatas, que la filosofía hasta nuestra época ha tendido a descuidar. Podemos, por ejemplo, tener el sentimiento fuerte de que alguien que está en la habitación, muy cerca de nosotros, alguien que vemos y entendemos y que podemos tocar, no está, sin embargo, presente, está infinitamente más lejos de nosotros que el ser amado que se encuentra a miles de millas o que incluso no está más en nuestro mundo. Entonces, ¿qué es esta presencia que falta aquí? No sería exacto decir que no podemos comunicarnos con estos individuos que están allí al lado de nosotros, ya que no son ni sordos, ni ciegos, ni imbeciles. Entre nosotros está asegurada una cierta comunicación material, pero nada más que material, y desde luego comparable a la que puede establecerse entre aparatos distintos: el emisor y el receptor. Sin embargo, hace falta lo esencial. Se podría decir que es una comunicación sin comunión, y que, por lo mismo, es una comunicación irreal. El otro oye las palabras que le digo, pero a mí, él no me entiende y puedo incluso tener la penosa impresión de que esas palabras, tal como él me las reenvía, como él las piensa, se vuelven incognoscibles para mí mismo. Por un fenómeno singular, el otro se interpone así entre yo y mi propia realidad; me vuelve, en cualquier forma, extraño a mí mismo; dejo, de cierta forma, de comprenderme y en fin de cuentas, ya no me adhiero más a mis propias palabras”.

Pero, por un fenómeno inverso, puede suceder que el otro, si yo lo siento presente, me renueve interiormente de cualquier forma: “Esta presencia es, entonces, reveladora, es decir, que me hace ser más plenamente yo mismo como no lo sería sin ella” (*loc. cit.*, I, p. 220-221). Esta experiencia que he tenido cientos de veces, es una de las más misteriosas, ella es una de esas a la que la filosofía jamás ha prestado atención. Se podría decir que es, en el mejor sentido, existencial. Ya que no es solamente lo que dice el otro ni el contenido de sus palabras lo que ejerce sobre mí esta acción estimulante: es *él mismo diciéndolas*, él mismo en tanto que sostiene sus propias palabras con todo lo que él es. Hay que señalar, por otro lado, que esas experiencias presentan un carácter esencialmente gratuito, y bien entendido, no tomo aquí esta palabra en la acepción devaluada que se le ha querido conferir cuando se habla, por ejemplo, de acto gratuito: aquí, gratuito implica gracia, es decir, al menos, algo que está más allá del saber hacer, más allá de toda técnica enseñable. Sería del todo fantasioso esperar aprender de alguien el arte de hacerse presente a otro; no se puede enseñar más que unos gestos y unos ceños. Este arte, en realidad, es una gracia e, inversamente, es una desgracia no poseerlo.

Pero insistir sobre el carácter no objetivo de la presencia no es, de ninguna manera, decir que ella no es más que subjetiva. Es, en realidad, de intersubjetividad que hay que hablar aquí. Solamente el significado de este término peligra siempre de ser ignorado porque el mundo de la acción común es el de los objetos, y, por consiguiente, se está expuesto a interpretar la intersubjetividad como una transmisión relativa a un cierto contenido objetivo independiente de quienes lo transmiten. Pero esto no es más que una interpretación deformante de algo que no se deja, de ninguna manera, expresar en tal lenguaje. La intersubjetividad es esencialmente apertura. Dije a menudo que la distinción introducida por Bergson entre lo abierto y lo cerrado en *Les deux sources de la morale et de la religion*, presenta, sin duda, una importancia tan grande que él mismo no se dio cuenta. Sería adecuado escarbarla y hacerle aflorar sus implicaciones. Éstas, me parece, no se desprenden más que de una filosofía de la luz. Tomo aquí esta palabra en una acepción vecina a la que es dada en el Evangelio según san Juan, pero especificándola en mis propias perspectivas actuales: que no es solamente posible, sino necesario permanecer, en primer lugar, más acá de la Revelación propiamente dicha, o más exactamente limitarse a unas zonas en donde la claridad de la teología aparecerían, sin ninguna duda, irradiadas por Ella; pero sin que sea obligatorio tomar conciencia explícita del centro de esta Revelación. Se puede, por ejemplo, hablar muy bien de la luz del conocimiento, y diría, incluso, que estamos obligados a hacerlo: a falta de que la epistemología misma se endurezca y se desnaturalice. No obstante, evocar esta luz en un cierto nivel de la reflexión, no es necesariamente remontar hasta su fuente.

La intersubjetividad, podríamos decir, es el hecho de estar juntos en la luz; y aquí como siempre es, quizás, procediendo negativamente que nos podemos aproximar a la esencia positiva hacia la cual trata de orientarse la reflexión. Si en presencia del otro, estoy cargado de intenciones ocultas, o sí, lo que es exactamente lo mismo, el otro tiene segundas intenciones sobre mí, es evidente que no estamos juntos en la luz. Me hago oscuridad a mí mismo. De repente, él deja de hacerse presente, y recíprocamente, no puedo estar más presente para él.

Estas notas me parecen que aclaran lo que quise decir cuando señalé la necesidad de trascender las categorías que son las de la objetividad. Por ejemplo esas que entran en juego cuando un médico examina una enfermedad. Dejo de lado el caso del psiquiatra que suscita unas dificultades particulares.

Sin embargo, no hay que disimular que el paso de tales observaciones a la cuestión que nos ocupa, no puede realizarse fácilmente, pues aún aquí se prevé una objeción masiva. “En el caso que has hablado, me dirían, la sensación de presencia y no presencia es, a pesar de todo, sustentada por una relación propiamente objetiva. El ser que me es presente *está allá*, está objetivamente allá, ¿no es arbitrario e incluso ilegítimo atreverse a practicar una disociación radical entre

presencia y objetividad? Y no estamos justificados a decir que puesto que objetivamente el difunto no está más allí –o, lo que es lo mismo, se reduce a sus huesos o a un puñado de ceniza–, esta base indispensable hace falta, la presencia se reduce a una sensación puramente subjetiva”.

Pero la experiencia interrogada sin parcialidad, nos muestra claramente que es imposible mantenerse en unas afirmaciones o en unas constataciones tan someras. También es un hecho rigurosamente establecido que la telepatía es suficiente para mostrarnos que existe unos modos de co-presencia que son irreducibles al tipo de yuxtaposición implicada en nuestro comercio cotidiano con los otros hombres. Aquello que han reflexionado seriamente sobre la telepatía –pienso, por ejemplo, en Carrington, pero también en Price–, han reconocido que tales fenómenos suponen entre los seres un tipo de unidad específica.

Pero esto no es todo: una reflexión más profunda nos conduce a poner en cuestión el vínculo mismo entre presencia y objetividad. Habría que mencionar aquí otras experiencias que se sitúan en dimensiones bien diferentes de la vida espiritual. Pienso en particular en la creación, y muy especialmente en la creación dramática o musical. Basta recordar, por ejemplo, la manera cómo surge una idea melódica: ella llega, se apodera de nosotros, ¿de dónde viene?, ¿viene de mí mismo o de otra parte? Corresponde a la reflexión reconocer que esta distinción es aquí carente de todo significado. Ella supone, en efecto, una topografía ilusoria, ya que no hay, en realidad, ningún sentido para admitir que yo constituyo un territorio delimitado y preguntarme si esta idea nació o no en este territorio –como se haría para un curso de agua que toma su fuente más allá o más acá de tal frontera. En realidad la idea de un territorio propio es una idea ficticia que no aporta ninguna rectificación apreciable cuando se presenta la noción de un subconsciente que sería como el complemento subterráneo o la base de ese territorio. Desafortunadamente con frecuencia, el idealismo, al menos en sus formas subjetivas, ha recurrido a un mito de este tipo sin el cual el monadismo no podría constituirse. Y añadiría la asombrosa mala voluntad que tantos filósofos, auténticos o no, han mostrado delante de los fenómenos metafísicos. Esto se debe a que se aferran a esa ficción y esos fenómenos presentan justamente este interés capital de forzar a que se les considere honestamente para descifrarlos. Aquí hay una confluencia entre la experiencia metafísica de una parte y una reflexión autónoma de otra parte, cuya naturaleza es poner en tela de juicio sobre el plano especulativo la filosofía post-cartesiana, siempre que esté centrada sobre el cogito tomado en su forma restrictiva –mientras que la crítica del yo, yo... puede sólo abrirnos las puertas a una metafísica liberadora.

Sin embargo, una cuestión delicada surge aquí: ¿Qué utilidad pueden tener las investigaciones metafísicas allí donde se trata, no digamos aún de la inmortalidad, sino de la supervivencia? Desde el punto de vista en que yo me ubique, la

cuestión toma una agudeza extrema, ya que si se estima que la experiencia puede instruirnos aquí, por consiguiente, ¿no nos arriesgamos a retomar una cierta objetividad en el dominio mismo dónde se había querido superarla? Me parece que responderé más o menos así:

Primero que todo, no pienso que se pueda impugnar la importancia de estas investigaciones por el problema de la supervivencia. Un cierto número de hechos precisos son difícilmente explicables por fuera de la hipótesis de una entelequia que sobrevive a lo que llamamos la muerte. Esta hipótesis es, mirándolo bien, la más simple, la más económica. Puede ser que se pueda alcanzar aquí un rudimento de verificación. No se tratará, sin embargo, más que de una hipótesis. No obstante, la presencia tal como yo la he planteado es supra-hipotética, da lugar a una seguridad invencible que está situada en el amor oblativo; ella se explica por afirmaciones como: “yo estoy seguro que tú permaneces presente y esta seguridad está unida al hecho de que tú no cesas de asistirme, de que me asistes quizás más directamente que lo que hubieras podido hacerlo en la tierra. Nosotros estamos unidos en la luz; o más exactamente yo accedo en los momentos donde me desato a mí mismo, dónde dejo de hacerme oscuridad, a una luz que es *tu* luz: ciertamente no quiero hablar de la luz cuya fuente eres tú, sino de ésta en la que tú mismo te sientes pleno, esa que tú contribuyes a pensar o a irradiar sobre mí”.

Quisiera añadir que esta seguridad invencible, para el ser no liberado que aún soy, es reforzado *indirectamente* por hechos que son testimonio o más exactamente aberturas: unas brechas en la prisión donde me encierro cuando me hipnotizo con lo objetivo. Dije reforzado, no he dicho fundado. Aquí como en otras partes, tropezamos contra la ambigüedad de nuestra condición que es la de un ser comprometido en el mundo de las cosas y que participa de ellas, pero que por otro lado, trasciende este mundo y sabe que lo trasciende. Por otra parte, reencontramos aquí la articulación de la libertad y de la gracia que, en un pensamiento como el mío, se presenta como el eje de la actividad espiritual. Este mundo que es el nuestro está estructurado de tal manera que yo puedo encontrar alrededor de mí todas las razones para desesperar, de ver en la muerte la aniquilación y lo miserable, palabra clave de la existencia enigmática en la que he estado incomprendiblemente participando. Pero en una reflexión más profunda, este mundo aparece al mismo tiempo como constituido de tal manera que yo puedo tomar conciencia del poder que me es dado para refutar esas apariencias, de negar a la muerte la realidad última. Allí está, además, el sentido de la palabra inverificable, a la que he recurrido. La realidad o el alcance de la muerte no es independiente de la forma en que la considero, debería decir más bien en que la juzgo. Pero añadiría, manteniéndome siempre por debajo de la Revelación y de las promesas de la Escritura, que la reflexión metafísica, y en cierta medida la experiencia metafísica, me permite recoger indicios susceptibles de conferir a este acto libre

un mínimo de garantía de la que necesito, porque sigo siendo, a pesar de todo, la sede de una reflexión crítica y polémica, que, si ella no se supera a sí misma, está secretamente atraída por el desespero y la nada. Estos indicios tienen una consistencia justa, suficiente para completar su función; si fueran pruebas, mi libertad frente a la muerte sería anulada y así sucede con ciertos espíritus ingenuos; la vida al mismo tiempo que la muerte se encontraría despojadas de su seriedad, el sacrificio de su grandeza trágica y última. Nos encontramos aquí con el tema admirablemente desarrollado por Peter Wust, el valor metafísico de la posibilidad como condición de la existencia humana alcanzada en su misteriosa especificidad.

Además, conviene ir más lejos y señalar que la idea de inmortalidad supera infinitamente a la de supervivencia. Es imposible aquí no terminar en la teología propiamente dicha, es decir, no remontar a la fuente misma de toda luz: Dios y su amor por las creaturas. Nos comprometemos ya más allá de una filosofía de la presencia propiamente dicha, y se hace imposible no apelar al dogma iluminado por las revelaciones de los santos. Pero, es de manera deliberada que me he mantenido más acá de un recinto que el filósofo en cuanto tal difícilmente puede atravesar.

No dudo, en verdad, que algunos protesten contra una tentativa como ésta y que cuestionen el valor del fundamento de un pensamiento que se esfuerza, por encima de la objetividad, por presentar ciertas aproximaciones concretas a la Revelación. Por cierto, declaramos categóricamente que la imagen del puente, si se presenta inevitablemente al espíritu, debe ser refutada, puesto que no puede ser cuestión para la filosofía propiamente dicha inmiscuirse en el dominio de la Revelación. Sin embargo, yo persisto en pensar que es muy importante mostrar cómo la reflexión, allí donde se despliega según todas sus dimensiones se convierte en recuperadora, se dirige de un movimiento irresistible a una afirmación que la excede, pero en fin de cuentas la aclara sobre ella misma y sobre su propia naturaleza.