Clásicos Básicos del Personalismo

nº 4

Introducción al pensamiento de

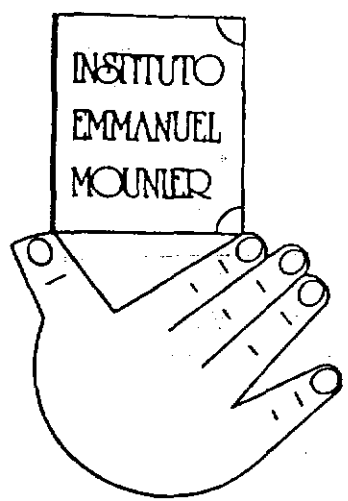
GABRIEL MARCEL

JOSÉ SECO PÉREZ

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE GABRIEL MARCEL

JOSÉ SECO PÉREZ



Edicion para uso interno del I.E.M.
Primera edicion: Noviembre de 1990
INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER
C/ Melilla, 10 - 8º D
Tlfno: (91) 4731697 - 28005 - MADRID

ÍNDICE

MINIMA REFERENCIA BIBLIOGRAFICA 5

UNA VIDA SENSIBLE A LO HUMANO 9

1. EL HOMBRE COMO FUNCION Y SU EXIGENCIA ONTOLOGICA 13

1.1. EN UN MUNDO ROTO Y ENVILECIDO 13

1.2. EL HOMBRE CONTRA LA UNIVERSALIDAD ABSTRACTA 17

1.3. LA EXIGENCIA ONTOLOGICA 19

2. LA INTERSUBJETIVIDAD COMO APERTURA AL OTRO 22

2.1. EL ACCESO AL TU 22

2.2. LA NECESIDAD DE LOS DEMAS 26

2.3. LA APERTURA A LA INTERSUBJETIVIDAD 27

2.4. LA PERSONA COMO PRESENCIA 30

2.5. LA LIBERTAD COMO REALIZACION PERSONAL 33

3. EL AMOR, LA FIDELIDAD Y LA ESPERANZA COMO APROXIMACIONES A LA REALIDAD PERSONAL 36

3.1. EL AMOR COMO EXPERIENCIA DE PLENITUD 36

3.2. EL AMOR TRASCIENDE LA MUERTE 39

3.3. EL VALOR DE LA FIDELIDAD CREADORA 40

3.4. EL VALOR ONTOLOGICO DE LA ESPERANZA 43

3.5. LOS RESORTES DE LA AMISTAD: LA DISPONIBILIDAD, LA CONFIANZA Y LA HUMILDAD 47

4. EL TU ABSOLUTO Y LA EXIGENCIA DE TRASCENDENCIA 50

4.1. EL ACCESO AL MISTERIO 50

4.2. LA EXPERIENCIA ARTISTICA COMO IRRADIACION DE LO INVISIBLE 52

4.3. LA EXIGENCIA DE TRASCENDENCIA 54

4.4. EL MAL Y EL SUFRIMIENTO COMO PORTADORES DE SENTIDO 55

4.5. EL TU ABSOLUTO 57

MINIMA REFERENCIA BIBLIOGRAFICA

OBRAS DE GABRIEL MARCEL USADAS EN ESTA EDICION.

SFP ..... "Bulletin de la Societé Francaise de Philosophie". 1937.

CA ..... "Le Coeur des autres". Grasset. París, 1921.

CC ..... "Le chemin de Crête". Grasset. París, 1936.

CT ..... Cité (Revue) nº 14, 1986.

DD ..... "Dos discursos y un prólogo autobiográfico". Ed. Herder. Barcelona, 1967.

DH ..... "La dignité humaine et ses assises existentielles". Aubier. París, 1964.

DS ..... "Le declín de la sagesse". Plon. París, 1954.

DV ..... "Dieu vivant". 1951.

E ..... "L'Emisseur". Plon. París, 1967.

EA ..... "Etre et avoir". Aubier. París, 1968.

EBVJ ..... "En busca de la verdad y de la justicia". Ed. Herder. Barcelona, 1967.

EE ..... Trisfontaines, R.: "De l'existence a l'etre". Nauwelaers. París, 1968.

EMGM .... "L'Esthétique musical de Gabriel Marcel". Cahier, nº 2-3. "Presence de Gabriel Marcel". Aubier, 1979.

ERM ..... "Entretiens Paul Ricouer-Gabriel Marcel". Aubier. París, 1968.

FP ..... "Fragments philosophiques". Nauwelaerts. París, 1964.

GGM ..... Gallagher, K.: "La filosofía de Gabriel Marcel, razón y fe". Madrid, 1968.

GM..... "Gabriel Marcel interrogé par P. Boutang". J.M. Place. París, 1977.

HO..... Horia, V.: "Viajes al centro de la tierra". Plaza y Janés. Madrid, 1976.

HCH..... "Le hommes contra l'humain". La Colombe. París, 1951.

HP..... "L'homme problématique". Aubier. París, 1955.

HV..... "Homo viator". Aubier. París 1963.

IC..... "L'Iconoclaste". Stock. París, 1923.

JM..... "Journal métaphisique". Galiimard. París, 1927.

JWM..... P. Ricoeur en "Jean Wahl et Gabriel Marcel". Beauchesne. París, 1976.

LST..... "Le seuil invisible". Grasset. París, 1914.

MD..... M.M. Davy: "Un filósofo itinerante, Gabriel Marcel". Ed. Gredos. Madrid, 1963.

ME..... "El misterio del ser" (versión esp.) Ed. Edhasa. Barcelona, 1971

MEI..... "Le mystére de l'être, vol. I, reflexion et mystére". Aubier. París, 1951

MEII..... "Le myterre de l'être, vol. II, foi et realité". Aubier. París, 1951.

MR..... "La metaphisique de Royce". Aubier. París, 1945.

NL..... "Les nouvelles litteraires". 1950.

PAC..... "Aproximación al misterio del ser". Ed. Encuentro. Madrid, 1987.

PI..... "Presence et inortalité". Flammarion. París, 1959.

PST..... "Pour une sagesse tragique et son audelá". Plon. París, 1968.

PT..... "Paix sur la terre". Aubier. París, 1965.

PV..... Jeanne Parain Vial: "Gabriel Marcel un veilleur et un eveilleur". L'ge D'homme. Lausanne, 1989.

PVA..... "Percées vers un ailleurs". Fayard, 1973.

Q..... "Le quator en fa dièse". Plon. París. 1925.

RH..... "Reveue Hebdomadaire", 1923

RI..... "Du refus ál'invocation". Gallimard. París, 1940.

RMM..... "Revue de métaphysique et de morale', 1974.

SI..... "Le secret est dans les îles". Plon. París, 1967.

TC..... "Filosofía para un tiempo de crisis" Guadarrama. Madrid, 1973.

TF..... "Testamento filosófico de Gabriel Marcel", en Homenaje a X. Zubiri. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1970. (En R. Meta. Et Morale, nº 3, 1969).

REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS DE LA OBRA DE GABRIEL MARCEL.

- Blázquez, F.: "Aproximación crítica a la bibliografía hispánica de Gabriel Marcel". Revista de Estudios Filosóficos, nº 109, 1989, pág. 603 - 631.
- Roger Troisfontaines: "De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel". Luvain et París. Nauwelaerts, 2ª edición, 1968.
- Franois H. y Claire Lapointe: "Gabriel Marcel and his Critics: An International Bibliography (1928-1976)". New York/London. Garland Publishing, Inc. Reference Librery of the Humanities, vol. 57, 1977. (Esta bibliografía contiene 3.001 referencias).

UNA VIDA SENSIBLE A LO HUMANO.

"Nací en París, el 7 de Diciembre de 1889. Mi padre, uno, sin duda, de los hombres mejor formados de su tiempo, había sido sucesivamente: Diplomático, Consejero de Estado, Director de una Academia de Bellas Artes, Administrador de la Biblioteca Nacional y, aún, otras varias cosas.

Primero estudié en un Instituto y luego en la Soborna. Y cuando, ya allí, tuve idea por primera vez de lo que podía ser la filosofía, comprendí que ella era quien me llamaba. Pero también he de confesar que, por aquellas fechas, me atraían casi tanto como ella el teatro y la música.

Nunca ponderaré lo suficiente la huella honda y clara que han dejado en mí los grandes músicos, muy por encima de cualquier poeta. Es cierto que jamás he estudiado música en sentido técnico y estricto. Sin embargo poseía una sensibilidad natural para la armonía y también una indudable facultad para la improvisación musical. Creo que en el fondo, una y otra, han hecho sentir su presencia en mis incursiones por el campo de la filosofía y el teatro" (D.D. 8)

"Por lo que se refiere a mi conversión en el año 1929, resulta igualmente difícil decir algo concreto. Es incuestionable que en ello tuvo mucha parte el influjo de mi amigo Charles Du Bos. Este influjo es mucho más considerable que el de Mauriac. Sin embargo, fue una carta de Mauriac la que finalmente me despertó la ocasión inmediata para mi conversión. Mis intentos de entablar contactos más directos y estrechos con los tomistas y, principalmente, con J. Maritain, quedaron siempre, en resumidas cuentas, estériles, prescindiendo de la amistad e inclinación que profeso a ciertas personalidades concretas que forman este círculo de allegados a los dominicos..." (D.D. 11).

"Usted sabe que yo he sido educado sin ninguna religión y, por lo tanto, a partir del momento en que empecé a pensar por mí mismo filosóficamente, he sido elevado irresistiblemente a pensar en favor del cristianismo, es decir, a reconocer que tenía que haber en el cristianismo una realidad extremadamente profunda, y que mi deber, en cuanto filósofo, era buscar cómo esta realidad podría ser comprendida. Es en realidad un problema de inteligibilidad lo que entonces fue para mí. Era una época en la que sometía mis escritos a Víctor Delvos y sentía por él una gran simpatía y me ayudaba en esta búsqueda, pero me encontré durante varios años en esta situación ex-

tremadamente singular de un hombre que cree profundamente en la fe de los demás, que está perfectamente convencido de que esta fe no es ilusoria, sin reconocer la posibilidad o el derecho de aceptarla en absoluto" (E.P.M. 78 - 79).

"Como es natural, la Primera Guerra Mundial influyó notablemente en mi evolución interna, aunque, debido a mi débil constitución, no fui llamado a filas. Me incorporé al servicio de la Cruz Roja, y esta actividad me fue llevando a a considerar la guerra, no tanto desde una perspectiva política, sino más bien desde una perspectiva existencial, en sus efectos sobre la imagen moral de nosotros mismos, como seres vivientes. Es casi seguro que aquí está el origen remoto de lo que mucho más tarde, una vez pasada ya la Segunda Guerra Mundial, me impulsó a escribir" (D.D. 9).

"En lo que se refiere a mi evolución interior, cobra importancia fundamental toda la serie de problemas que traía consigo la resistencia y la colaboración francesa, por un lado y los crímenes nazis y de los soviets, por otro, y lo mismo vale para los problemas que resultaban de las depuraciones políticas y de sus enmarañadas consecuencias.

Quiero añadir aquí que el influjo de ciertos poetas, entre los que figura Rilke en lugar destacado, llegó a ser muy poderoso a partir de 1937, aproximadamente. Los numerosos viajes al extranjero que emprendí desde 1947, la mayor parte con motivo de alguna conferencia han contribuido mucho a dar a mi pensamiento un acento europeo y cosmopolita, cada vez más intenso.

En este sentido, es particularmente digno de destacarse mi primer contacto con la Península Ibérica, que fue para mí un verdadero descubrimiento; en épocas anteriores de mi vida, apenas me había fijado en ella.

Toda mi actuación está orientada a tantas y tan variadas fuerzas creadoras y críticas, que yo quisiera encauzar a la acción, pero sin perder de vista lo que constituye el centro de mis anhelos: contribuir con mis débiles fuerzas a mejorar un mundo que amenaza con perderse en el odio y la abstracción" (D.D. 12 - 13).

"Desde muy joven estuve sensibilizado por el problema de la justicia... Siendo niño quedé muy impresionado por el caso DREYFUS; creo poder decir que este acontecimiento marcó en mí una cierta actitud.

Por otra parte, la guerra de 1914, y las condiciones en las que se desarrolló han tenido también sobre mí una profunda influencia y además he seguido con gran angustia la remilitarización...; lo cierto es que, a partir de un determinado momento, estas preocupaciones constantes comenzaron a tomar cuerpo filosóficamente acentuándose no sólo durante la segunda guerra mundial, sino también en tiempos posteriores" (E.R.M. 96 - 98)

"Y constaté cada vez con mayor claridad que el problema de la justicia era prioritario, que era necesario, en cierto modo, darle la razón a Platón: Un estado que no mantuviese la justicia en el lugar más alto, sería un estado degradado" (E.R.M. 102).

"Ciertamente, quisiera poder pensar que mi obra, cuya significación y valor son para mí objeto de una interrogación constante a medida que me aproximo al fin, haya contribuido, por poco que sea, a la obra de la paz, que, a mi parecer, es la más pre-

ciada de todas. No basta decir que la paz es un bien; es necesario, sin duda, declarar que es la condición de todo bien verdadero, y creo que todos nosotros hemos de rechazar hoy día con horror la idea de que la guerra tiene una fecundidad que le es propia. La comprobación de los medios de exterminio de que dispone y que hemos presenciado con espanto y desesperación, al menos habrá hecho aparecer con claridad el carácter radicalmente malo de la guerra; y eso en oposición a lo que dieron a entender, si no Hegel y Nietzsche mismos, al menos gran número de sus discípulos" (D.D. 17 - 18)

"Pero debemos decir que esa paz no es impuesta ni propiamente hablando, conquistada. No, más bien desciende como una brisa salvadora al final de una jornada de intenso calor que va al encuentro de aquel que ha andado errante tanto tiempo, que ha luchado tanto y, muy a menudo, contra sí mismo.

La inolvidable frase de Goethe, que ha llegado a ser desgraciadamente un tópico: "Auf allen Gipfeln ist Ruhe" (En todas las cimas hay paz), nos ofrece aquí su verdadero sentido. ¿Qué es en efecto la cima, sino precisamente el lugar de la brisa, brisa que procede de otra parte, pero que viene a rozar suavemente la frente calenturienta del héroe como una bendición del más allá?" (D.D. 33).

"Cuando intento considerar mi desarrollo filosófico en su conjunto, me veo forzado a confirmar que ha estado dominado por dos preocupaciones, que pueden a primera vista parecer contradictorias, y de las cuales, una se ha vertido mucho más en mi obra dramática que en mis ensayos especulativos, y la otra se ha expresado en el registro metafísico, pero permaneciendo presente por lo menos en el fondo de todas mis obras dramáticas. Esta última es lo que llamaría la existencia del ser; aquella, la obsesión de los seres tomados en su singularidad y, al mismo tiempo, tomados en las misteriosas relaciones que les unen (...). He admitido, a priori, antes de haberlo constatado, esta afirmación: cuanto más reconozcamos a ser individual como tal, estaremos mejor orientados y encaminados hacia la comprensión del ser en cuanto ser". (R.I. 192 - 193).

"Mi obra, tomada en su conjunto, me parece que puede ser comparada a un país como Grecia que contiene a la vez un parte continental y una parte insular. La parte continental son los escritos filosóficos, aquí me encuentro de alguna manera cerca de otros pensadores de nuestro tiempo como Jaspers, Buber y Heidegger. Las islas son las obras de teatro.

¿Por qué esta comparación?. Pues bien, porque de la misma manera que para acceder a las islas es necesario efectuar una travesía, así para acceder a la obra de teatro, la creación dramática, es necesario dejar la orilla. Es necesario que el sujeto reflexionante se desprenda, de alguna manera, de sí mismo, que se olvide él mismo para sumergirse, para absorberse en los seres que ha concebido y que intenta hacer vivir.

Y podríamos añadir que el elemento que une el continente y las islas en mi obra es la música; es la música quien es verdaderamente la capa más profunda, es ella a quien pertenece de alguna manera la primacía" (E.P.M. 543 - 55).

"Pienso que en realidad se ha afirmado lo mismo para ciertas circunstancias de la vida de Kierkegaard. Para mí, todo ha sido dirigido por la muerte de mi madre. Ha ha-

bido una traumatización fundamental que ha hecho de mí, se puede ver con claridad en las fotografías de esta edad hacia los 5 ó 6 años, un ser un poco fuera de sí, perdido, y entonces, un día en el Parque Monceau en un lugar que me acuerdo y que puedo identificar, hemos hablado de la muerte con mi tía y le dije: pero ¿es que no podemos saber lo que devienen los seres que hemos perdido? Mi tía me ha respondido, agnóstica y muy sincera, por cierto como ella era: 'No puedo responderte, no lo sabemos, estamos en una ignorancia completa'. Y yo le dije entonces, con firme afirmación: ¡eh bien moi, plus tard je chercherai á savoir! (Pues bien, yo, más tarde, buscaré para saberlo). Pienso que en realidad esta frase tiene un valor seminal" (E.A.G.M. 24).

"Albert Camus fue menos hombre de teatro que Sartre; tuve por él un gran afecto. Vino a verme aquí mismo, en esta habitación, un día antes de su muerte. No era cristiano, yo le apreciaba y le quería. Era una personalidad fascinadora, angustiado por el destino del hombre. Yo, en cambio, no soy existencialista, a pesar de lo que se ha dicho y escrito sobre mí. Yo soy más bien un neosocrático. Mi pensamiento es interrogativo, como mi teatro" (H.O. 29).

1.- EL HOMBRE COMO FUNCION Y SU EXIGENCIA ONTOLOGICA

1.1.- EN UN MUNDO ROTO Y ENVILECIDO

"¿No tienes la impresión de que vivimos, si a esto se le puede llamar vivir ..., en un mundo hecho añicos? Sí, roto, como se rompe un reloj: la cuerda ya no funciona en apariencia, nada ha cambiado y todo está en su sitio. Pero si acercamos el reloj al oído ... no se oye nada. El mundo, eso que llamamos mundo, el mundo de los hombres, debió tener un corazón en otro tiempo, pero se diría que ese corazón ha dejado de latir. Laurent pone en orden sus reglamentos, papá está abonado al conservatorio y mantiene económicamente a una damisela, Henry se dispone a dar la vuelta al mundo ..., Antonov repite su poema sinfónico ..., cada uno tiene su pequeño rincón, su pequeño problema, sus pequeños intereses. La gente se encuentra, entrechoca y esto produce un sonido de hierros viejos ... Pero ya no hay un corazón, ya no hay vida, ninguna parte" (M.C. 44 - 45).

"Es difícil creer que una filosofía de las luces, como la de Lessing, cualquiera que haya sido su valor civilizador, pueda reinar de nuevo en un mundo tan intensamente influido por la desesperación; más bien debemos esperar en una generación del cristianismo, al menos en países en los que la espiritualidad cristiana ha impreso una huella tal vez indeleble" (D.D. 29).

"Eclipse de la moral natural es el fenómeno que domina todas estas reflexiones, y ese fenómeno mismo está ligado a otro hecho muy general que me parece que domina también la evolución de la humanidad occidental desde hace siglo y medio: la desaparición de cierta confianza, a la vez espontánea y metafísica en el orden en que se involucra nuestra existencia; o más aún, lo que he llamado, en otra parte, la ruptura del vínculo nupcial entre el hombre y la vida. Creo que se podría demostrar sin dificultad que el humanismo optimista del siglo XVIII o de la mitad del siglo XIX ha marcado, de forma paradójica, la primera etapa de esa trágica desintegración.

Todo nos induce a pensar que el hundimiento de las creencias religiosas, que se ha producido desde hace 150 años en vastos sectores del mundo civilizado, ha arras-

trado consigo como consecuencia un decaimiento de los fundamentos naturales en los que se basaban" (H.V. 225 - 226).

"La edad contemporánea me parece caracterizarse por lo que sin duda se podría llamar desorbitación de la idea de función, tomando aquí la palabra función en su acepción más general, la que comprende a la vez las funciones vitales y las funciones sociales ... Funciones vitales ante todo (apenas nos es necesario indicar el papel que en esta reducción han desempeñado el materialismo histórico, por una parte, y el freudismo por otra). Funciones sociales, en segundo lugar: función consumidor, función productor, función ciudadano, etc., entre las unas y las otras existe teóricamente un lugar para las funciones psicológicas. Pero pronto se aprecia que las funciones psicológicas tenderán a ser interpretadas, ya sea en relación con las funciones vitales o en relación con las sociales, y que su autonomía será precaria y su especificidad cuestionada. En este sentido, Comte hizo gala de un poder adivinatorio al no poder asignar un puesto a la psicología en la clasificación de las ciencias ... Todavía nos encontramos en plena abstracción, pero el paso a la experiencia más concreta se opera en este domino con extremada facilidad.

Con frecuencia y con cierta ansiedad me pregunto sobre lo que puede ser la vida o la realidad interior de tal o cual empleado del metro; por ejemplo, del hombre que abre las puertas o del que taladra los billetes. Hay que reconocer que todo en él y fuera de él contribuye a determinar la identificación entre este hombre y sus funciones. Y no hablo solamente de su función de empleado o de sindicalista, o de elector. Hablo también de sus funciones vitales (...). Se comprende muy bien -y esto ocurre a menudo en América y pienso que también en Rusia-, que el individuo tenga que ser sometido, como si fuese un reloj, a verificaciones periódicas... La vida basada sobre la idea de función se encuentra expuesta a la desesperación y desemboca en la desesperación, porque en realidad este mundo está vacío y porque suena a hueco, si la vida resiste a la desesperación es únicamente en la medida en que en el seno de esta existencia actúan a su favor ciertas potencias secretas, cuyo pensamiento o reconocimiento no tiene vigencia en la actualidad ... Lo que se puede esperar de la filosofía en el momento histórico en que nos encontramos es, ante todo, la aportación de un diagnóstico, dirigido hacia el riesgo de deshumanización que comporta el desarrollo intensivo de la técnica en nuestro mundo" (T.C. 31 - 34).

"Desde el momento mismo en que el hombre niega que él sea un ser creado, le acecha un doble peligro: por una parte, se verá arrastrado -y es exactamente lo que comprobamos en el existencialismo de Sartre-, a otorgarse una especie de aseidad caricaturesca, es decir, a considerarse como un ser que se hace a sí mismo y que no es más que lo que él se hace, pues no existe nadie que pueda colmarle, ni siquiera existe don que pueda ser recibido . Semejante ser se presenta como fundamentalmente incapaz de recibir" (H.C.H. 54).

"Pero la angustia estaba allí, y me parece que estaba vinculada al sentimiento de que este mundo civilizado, este mundo cómodo en que yo por mi parte, me encontraba totalmente a gusto, había sin embargo perdido su elasticidad ... Era seguramente la conciencia de un mundo mortecino, de un mundo desvitalizado, con la seguridad

de que el naturalismo, sobre todo en sus formas nietzscheanas, no podía traer ningún remedio para este mal sordo, difuso, y del que por lo demás yo no hubiera sido capaz, ciertamente, de hacer el diagnóstico exacto ... Quizá ya, desde mis primeras obras, cuyo valor premonitorio veo ahora con toda claridad, es posible comprender en qué consiste esta exigencia de trascendencia que ha sido verdaderamente el resorte de todo mi desarrollo filosófico" (M.M.I. 9).

"Me parece evidente, que de hecho, las técnicas de envilecimiento no han podido constituirse más que a partir de la situación que conlleva la negación radical, no siempre explícita, del carácter sagrado que el cristianismo atribuye al ser humano. Si estamos tentados a declarar que el hombre está agonizando, esta constatación se presenta con toda claridad como articulada a la afirmación nietzscheana de la muerte de Dios" (H.C.H. 177).

"No afirmaremos nunca lo bastante fuerte que la crisis que atraviesa hoy el hombre occidental es una crisis metafísica; no hay probablemente peor ilusión que la que consiste en imaginar que tal o cual arreglo social o institucional podría ser suficiente para calmar una inquietud que viene de lo más profundo del ser" (H.C.H. 33).

"En cuanto a lo que a mí concierne, puedo decir que el sentido de mi obra, especialmente mi obra dramática, que de ninguna manera hay que separar de mis escritos filosóficos, consiste justamente y ante todo en intentar reunir los seres hacia este centro viviente, hacia este corazón del hombre y del mundo en el que todo se pone misteriosamente en orden y donde el término sagrado sube a nuestros labios como una alabanza y una bendición" (P.S.T. 174).

"Mi convicción la más íntima y la más firme, y si es herética tanto peor para la ortodoxia, es que, a pesar de lo que hayan dicho tantos espirituales y doctores, Dios no quiere ser amado por nosotros, yendo contra lo creado, sino que quiere ser glorificado a través de ello ..." (E. A. 196).

"Somos así conducidos a la afirmación de que 'hay un corazón de la realidad', a pesar del gran esfuerzo que tengamos que hacer para localizarlo, e incluso, por muy absurdo que parezca, esperar alcanzar su localización. Creo que sería necesario ahondar mucho más en esta afirmación para que cese de parecer mitológica y que podamos ver en ella el principio verdadero de toda búsqueda metafísicamente fecunda" (P.V.A. 419)."

- Jacques: Ver, oir, tocar.
- Abel: Tentación de la que lo más puro de tí no es víctima. Tú no te satisfarás mucho tiempo en un mundo en el que el misterio haya desaparecido. El hombre está hecho así.
- Jacques: ¡Qué sabes tú del hombre!
- Abel: Créeme: el conocimiento destierra al infinito todo lo que cree abrazar. Unicamente el misterio reúne. Sin el misterio la vida sería irrespirable" (R.I. 172).

"A la afirmación proferida por Nietzsche: 'Dios ha muerto', casi tres cuartos de siglo más tarde, otra afirmación, menos preferida que murmurada en la angustia, aca-

ba de tener hoy resonancia: 'el está en agonía'. Entendámoslo bien: esta afirmación está desprovista de toda visión profética; (...). Decir que el hombre está agonizando es decir que se encuentra solamente en presencia, no de un acontecimiento exterior, como el aniquilamiento de nuestro planeta, que podría ser por ejemplo la consecuencia de un cataclismo sideral, sino de posibilidades de una destrucción completa de sí mismo que se presentan en la actualidad como residentes en uno mismo a partir del momento en que se hace un mal uso, un uso impío de las fuerzas que le constituyen. Podemos, pues, pensar tanto en la bomba atómica como en las técnicas de envilecimiento que han sido o son puestas en práctica en todos los Estados totalitarios sin excepción" (H.C.H. 18)."

– Paul Ricoeur: En vuestra denuncia de las técnicas de envilecimiento, una palabra vuelve sin cesar, la de sacrilegio; ya se trate de la propaganda o de ciertos aspectos de la mecanización de la vida humana, surgidos del dominio del hombre sobre la naturaleza, siempre vuelve a este punto: un cierto núcleo de lo sagrado en el hombre ha sido alcanzado; es esta preocupación por la integridad del hombre como sagrado la que da unidad profunda a su filosofía y a sus compromisos.

– Gabriel Marcel: Sí, además por esta razón en mis últimas conferencias he vuelto a menudo sobre la cuestión de lo sagrado, preguntándome lo que lo sagrado podía devenir en un mundo cada vez más entregado a las técnicas. Pienso que es ahí donde existe una relación entre Heidegger y yo sobre la dignidad sagrada del ser.

Naturalmente es algo no muy fácil de expresar, algo que apenas podemos alcanzar por aproximaciones sucesivas, y pienso que todas estas conferencias que han sido reunidas en un pequeño libro ("Les hommes contre l'humain") son acercamientos con relación a la comprensión del ser como sagrado y del ser en la persona humana como sagrada (...) Se trata para mí en el fondo, de recoger la noción tradicional de persona, de dignidad personal, pero procurando evitar darle un fundamento puramente racional, por ejemplo en sentido kantiano" (E.R.M.105 - 106).

"Es evidente que cuando hablamos de las técnicas de envilecimiento, no podemos evitar evocar, en primer lugar, el empleo masivo, sistemático, que ha sido hecho por los nazis, especialmente en los campos de concentración. Quizá un intento de definirlas debe ser aquí propuesto: en sentido restringido, entiendo por técnicas de envilecimiento el conjunto de procedimientos deliberados puestos en práctica para atacar y destruir en individuos pertenecientes a una categoría determinada el respeto que pueden tener de ellos mismos, y para trasformarlos poco a poco en un desperdicio que se aprehende él mismo como tal, y no puede, a fin de cuentas, más que desesperar, no sólo intelectualmente, sino vitalmente de sí mismo " (H.C.H. 36).

1.2.- EL HOMBRE CONTRA LA UNIVERSALIDAD ABSTRACTA.

"Me parece evidente que el racionalismo lo ha falseado todo al introducir en las relaciones humanas un elemento de abstracción que despersonaliza a los seres, y que la filosofía democrática o laica que es su expresión degradada representa una deformación, una perversión absoluta del pensamiento evangélico al que el espíritu de abstracción le es radicalmente extraño. Nos damos cuenta de que, desde este punto de vista, la idea de paternidad divina, que M. Brunschvicg juzga estar marcada por un antropocentrismo infantil, toma por el contrario un valor eminente, puesto que en relación a ella deviene pensable una comunidad humana y auténtica, efectiva, comunidad en lo existente; por el contrario, en el seno de una filosofía racionalista, cualquiera que sea, se desencarna hasta devenir un simple esqueleto lógico ..." (R.I.P. 14 - 15).

"Lo que es trágico, y vuelvo así otra vez a uno de los temas más importantes de este pequeño libro, es que estas abstracciones no son inoperantes: encubren en sí posibilidades de desorden propiamente infinitas. Termino así como he comenzado: el filósofo no puede contribuir a salvar al hombre de sí mismo más que denunciando implacablemente y sin descanso los estragos causados por el espíritu de abstracción" (H.C.H. 206).

"Pero se trata de otro punto sobre el que me parece necesario insistir, es el hecho de que la fraternidad excluye el espíritu de abstracción y las ideologías en las que ésta tiende siempre a tomar cuerpo. Afirmo aquí lo que había dicho anteriormente sobre la oposición entre igualdad y fraternidad. Podríamos decir que el espíritu de abstracción conduce siempre a una cierta especie de segregación, la segregación de clase practicada en los países comunistas es la misma que la segregación racial.

Pero ¿qué es la fraternidad sino el rechazo opuesto a toda forma de segregación? Este rechazo, claro está, es en realidad la cara negativa de una afirmación, la de lo universal. Pero el peligro está siempre, como he dicho anteriormente, en que lo universal se deseca o se degrada en pura relación abstracta y es justamente a esta degradación a la que se opone el espíritu de fraternidad" (D.H. 192).

"Podríamos decir, colocándonos, claro está, más allá de la religión propiamente dicha, que este universal es la conciencia de participar juntos en una cierta aventura única, en un cierto misterio central e invisible del destino humano. Lo que me aproxima a un ser, lo que me une efectivamente a él, no es en absoluto saber que podrá verificar y aprobar una adición o una división que habría hecho por mi cuenta, es más bien considerar que ha atravesado como yo ciertas pruebas, que está sometido a las mismas vicisitudes, que ha tenido una infancia, que ha sido amado, que otros seres han estado pendientes de él y han esperado en él; es también el pensar que ha sido llamado a sufrir, a declinar, a morir. Esta comunidad está unidad también a la experiencia de la debilidad, pero esta debilidad cambia de naturaleza cuando se piensa como destino" (R.I. 14).

"Es necesario comprender que la universalidad se sitúa en la dimensión de la profundidad y no en la extensión. ¿Diríamos que no es accesible más que al individuo? Pero he aquí todavía una noción terriblemente sospechosa. Debemos rechazar tanto

la atomización como la colectivización. Siguiendo la anotación inagotable de Gustave Thibon, se encuentran los aspectos complementarios de un mismo proceso de descomposición, o mejor de necrosis.

No hay profundidad auténtica más que allí donde una comunión puede ser efectivamente realizada; nunca podrá serlo entre los individuos centrados en ellos mismos y, por consiguiente esclerotizados, ni en el seno de la masa, del estado de masa. La noción de intersubjetividad sobre la que descansa mi última obra supone una apertura recíproca sin la cual ninguna espiritualidad es concebible (...). Solamente en el seno de grupos restringidos y animados de un espíritu de amor el universal puede efectivamente tomar cuerpo. En esta perspectiva, es necesario rehabilitar la noción aristotélica hoy desacreditada, y eso por las peores razones imaginables, en nombre de igualitarismo que no se sostendrían ni un segundo ante la reflexión" (H.C.H. 202).

"Lo universal es el espíritu, y el espíritu de amor. En este punto, como en tantos otros, es a Platón a quien debemos volver" (H.C.H. 12). "Lo universal es cómo el elemento en cuyo seno el espíritu encuentra su sustancia y toma su impulso" (E.M.G.M. 50).

"... no hay amor humano digno de este nombre que no constituya, en quien lo piensa, a la vez una promesa y una simiente de inmortalidad; pero, por otra parte, no es posible pensar este amor sin descubrir que no puede constituir un sistema cerrado, que se supera en todos los sentidos, que exige en el fondo para ser plenamente él mismo una comunión universal fuera de la cual no puede satisfacerse, y es conducido, a fin de cuentas, a corromperse y a perderse, y esta comunión universal no puede apoyarse más que en el Tú absoluto" (H.V. 200 - 201).

"En este punto, urge alcanzar el camino que ha sido abierto por el más alto pensamiento filosófico desde Sócrates y Platón, por una parte, y la más alta teorización religiosa por otra; sin caer en un sincretismo imprudente tenemos el derecho y la obligación de realizar ciertas concordancias reveladoras entre las religiones superiores. Todo profeta que habla contra lo universal debe de ser considerado un falso profeta. Esto no es más que una indicación previa, pues tendremos que preguntarnos más concretamente sobre el tipo de universalidad que aquí cuestionamos. Sabemos con certeza, cómo en los epígonos del hegelianismo, y quizá también en el Hegel del último período, esta noción de lo universal concreto ha degenerado" (M.E.II 90).

"... todo pecado auténtico es pecado contra la luz o, en otro lenguaje, contra lo universal" (M.E.II 182). "El verdadero espíritu de universalidad, que es el espíritu religioso por excelencia, no se realiza más que por la creencia en la paternidad divina, en la creencia en lo que he llamado la participación como hecho; la función de esta participación por la fe en el orden religioso debe ser considerado como el verdadero primun movens" (J.M. 86).

"Aquí encontramos con la noción secular del pecado tal como aparece en todos las grandes tradiciones religiosas; entiendo el término pecado como orgullo, como hybris, y en el fondo como una rebelión" (H.C.H. 75).

"... lo que es necesario decir, con toda nuestra alegría, es que las sociedades con postulados materialistas, cualesquiera que sean las formas con las que se orientan hacia una cierta exaltación colectiva, y en el fondo puramente animal, pecan radicalmente contra la intersubjetividad, la excluyen en principio, y es por esta misma razón por la que extirpan hasta en sus mismas raíces la posibilidad de una libertad" (H.C.H. 24).

"... el pecado. Una de las desgracias de nuestro tiempo, es que el uso de esta palabra parece reservado a las predicaciones, que apenas les escuchan, y que, en efecto no saben superar los límites de una retórica sin duda elocuente, pero que puede parecer desprovista de toda inserción en los males, demasiado visibles, que sufrimos" (H.C.H. 50).

"...¿cuál es el primer mandamiento ético al que debo adecuarme? Sin ninguna duda, es el de no pecar contra la luz" (H.C.H. 128).

"Si no tengo conciencia de participar con los otros en el pecado, no puedo esperar comulgar con ellos en las experiencias que encaminan a la salvación" (P.I. 80).

"Sólo a través del recogimiento podemos reunir las fuerzas del amor y de la humildad susceptibles de contrapesar a la larga el orgullo ciego y cegador" (H.C.H. 76). "Es a todos y cada uno, al filósofo incluido, (...) a quien incumbe preparar en el claro-oscuro de la meditación un porvenir aceptable y menos inhumano" (H.C.H. 76).

1.3.- LA EXIGENCIA ONTOLOGICA.

"... quisiera comenzar presentado una especie de caracterización global e intuitiva de lo que es un hombre, a quien le falta el sentido ontológico, el sentido del ser o, más exactamente, que ha perdido la conciencia de poseerlo. En general, el hombre moderno es así, y si todavía le inquieta la exigencia ontológica es muy sordamente, como un impulso débil. Me pregunto si un psicoanálisis más delicado y más profundo que el desarrollado hasta el momento presente no llegaría a discernir los efectos perniciosos que engendra el rechazo de este sentido, de esta exigencia no reconocida" (P.A.C. 23).

"La época contemporánea creo que se caracteriza por algo que podía llamarse, sin duda, desorbitación de la idea de función; y tomo aquí la palabra función en su acepción más general, la que comprende a la vez las funcionas vitales y las funciones sociales.

El individuo tiende a aparecer ante sí mismo y también ante los demás como un simple haz de funciones (...). En primer lugar, las funciones vitales. Apenas es necesario indicar el papel que han podido desempeñar en esta reducción el materialismo histórico por un lado y el freudismo por otro. En un segundo lugar, funciones sociales: función del consumidor, función del productor, función del ciudadano, etc." (P.A.C. 23 - 24).

"Por eso resulta comprensible, y es lo que sucede con frecuencia en América y creo que también en Rusia, que se someta al individuo, como a un reloj, a verificaciones periódicas. La clínica aparece aquí entonces como una casa de control o como un taller de reparaciones (...), incluso la muerte aparece aquí desde un punto de vista ob-

jetivo y funcional, como la puesta fuera de uso, como lo inutilizable, como el deshecho puro" (P.A.C. 26).

"Apenas es necesario insistir en la impresión de asfixiante tristeza que se desprende de un mundo cuyo eje central es la función. Me limitaré a recordar aquí la penosa imagen del anciano jubilado y otra también semejante a la anterior, de esos domingos de ciudad en que los viandantes dan precisamente la impresión de ser jubilados de la vida. En un mundo de este tipo, la tolerancia de que se beneficia el jubilado tiene algo de irrisorio y casi de siniestro" (P.A.C. 26).

"En un mundo centrado en la idea de función, la vida está expuesta a la desesperación, desemboca en la desesperación, porque en realidad ese mundo está vacío, porque suena a hueco (...) Advertiré que ese mundo, por una parte está lleno de problemas, y por otra parte está animado por la voluntad de no hacer lugar alguno al misterio, (...) eliminar o tratar de eliminar el misterio, es, en el mundo funcionalizado del que hemos hablado, poner en juego, en presencia de acontecimientos que rompen el curso de la existencia, como el nacimiento, el amor, la muerte, esta categoría psicológica y pseudocientífica de lo enteramente natural que merecería un estudio particular.

" En un mundo así, la exigencia ontológica, la exigencia del ser, se ha extenuado en la medida precisa en que, por una parte, la personalidad se fracciona y, por otra, triunfa la categoría de lo enteramente natural, donde se atrofian, por consiguiente, lo que habría que llamar quizá las potencias del asombro. Esta palabra no es acertada; nuestro idioma no dispone de las palabras que equivalgan a "Wunder" y " wonder" que aseguran la posibilidad de una cierta circulación vital entre el asombro y el milagro" (P.A.C. 29).

"Estoy convencido, por mi parte, de que no hay ontología posible, es decir, aprehensión del misterio ontológico de ningún modo, sino para ser capaz de recogerse y de testimoniar que no es un puro y simple ser vivo, una criatura entregada a su vida y sin dominio sobre ella (...) El recogimiento es esencialmente el acto por el cual yo me recobro como unidad: la palabra mismo lo indica" (P.A.C. 48 - 55).

"Podría uno preguntar: ¿el recogimiento no se confunde, después de todo, con ese momento dialéctico de vuelta sobre sí o más bien del Für-sich-sein (ser-para-sí-mismo) que está en el centro del idealismo alemán?. Verdaderamente no lo creo. Entrar en sí no significa ser para sí y mirarse en cierto modo en la unidad inteligible del sujeto y del objeto. Por el contrario, yo diría que estamos aquí en presencia de esa paradoja que es el misterio mismo en virtud del cual el yo en el cual entro cesa, por ello mismo, de ser para sí mismo. 'No sois vuestros'" (P.A.C. 47).

"Diré que el reconocimiento del misterio ontológico, donde veo el reducto de la metafísica, sin duda sólo es posible de hecho gracias a una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede producirse perfectamente en el seno de almas ajenas a cualquier religión positiva; que este reconocimiento, que se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no implica en modo alguno la adhesión a una religión determinada, pero permite, sin embargo a quien se ha elevado hasta él, entrever la posibilidad de una revelación de un modo diferente a problematizable, se queda más acá del punto en que el misterio del ser puede ser

advertido y proclamado. Tal filosofía se lanza así, con un movimiento irresistible, al encuentro de una luz que presiente y de la cual experimenta en el fondo de sí misma como un secreto estímulo y un ardiente presagio" (P.A.C. 81-82).

"El modo concreto de enfocar el misterio ontológico no hay que buscarlo en la escala del pensamiento lógico, la objetiva referencia que suscita un problema anterior. Hay que buscarlo más bien en la elucidación de ciertos datos que son espirituales con derecho propio, tales como la fidelidad, la esperanza y el amor" (E.A. 119).

"Pero no podemos dejar de ver que la intersubjetividad, que cada vez es más evidente, sea el eje de la ontología concreta; después de todo, no es otra cosa que la caridad misma." (M.E. II 170).

"Los filósofos, en efecto, tienen la costumbre de dejar el misterio bien a los teólogos, o bien a los divulgadores, ya sean de la mística, ya sean del ocultismo, como por ejemplo Maeterlinck. Es evidente, además, que la palabra ontológico está desacreditada a los ojos de los filósofos formados en contacto con el idealismo, y que para los no filósofos apenas significa nada. En cuanto a los pensadores de tradición escolástica, la palabra ontológico tiene para ellos un sonido familiar, pero en general tales pensadores reservan casi siempre el nombre de misterio para designar los misterios revelados.

Tengo, pues, plena conciencia de las resistencias con que forzosamente me voy a encontrar y de los reproches que voy a recibir. Debo decir, no obstante, que la terminología en cuestión me parece la única adecuada al conjunto de apreciaciones que voy a esbozar y cuya importancia considero central" (P.A.C. 21 - 22).

"De una manera general, podemos decir que el hombre, si consideramos su evolución histórica y sociológica, tal como ha transcurrido desde hace dos siglos, ha perdido su referencia divina; deja de acercarse a un Dios de quien depende y de quien es su imagen. La muerte de Dios, en el sentido exacto que Nietzsche ha dado a estas palabras, ¿no estaría al origen del hecho de que el hombre ha llegado a ser para él mismo una cuestión sin respuesta?" (H.P. 26).

2.- LA INTERSUBJETIVIDAD COMO APERTURA AL OTRO

2.1.- EL ACCESO AL TU

"...el mundo de los otros se ilumina con una luz cada vez más intensa a medida que el yo delucida mucho más y más heroicamente sus propias tinieblas" (P.I. 24).

"En realidad, el pensamiento en general es el "se"; y el "se" es el hombre de la técnica, de la misma manera que es el sujeto de la epistemología, cuando ésta considera el conocimiento como una técnica, y es, creo, el caso de Kant. Por el contrario, el sujeto de la reflexión metafísica se opone esencialmente al "se "; esencialmente no es cualquiera el "man in the street ". Toda epistemología que pretende fundarse en el pensamiento en general, va hacia la glorificación de la técnica y del hombre de la calle (democratismo del conocimiento al final el fracaso). Además, no hay que olvidar que esta técnica es ella y que es ella también transcendente al plan donde reina el "n'importe qui ". El "se" también es de lo degradado: pero admitiéndolo le creamos; vivimos en un mundo donde esta degradación toma cada vez más la forma de una realidad" (E.A. 182 - 183).

"El "se" puede en sí mismo no ser, rigurosamente hablando, definible. Y, sin embargo, sus características distintivas saltan a la vista. En primer lugar, por definición, es anónimo, sin rostro. Es de alguna manera incomprensible; no puedo cogerle, se me escapa, es por esencia irresponsable. Es en un cierto sentido lo contrario de un agente. Su naturaleza (¿tiene una naturaleza?) Es algo contradictorio, como la de un fantasma. Se afirma como un absoluto, y es lo contrario mismo de un absoluto. Nada hay más peligroso , y al mismo tiempo más difícil de evitar, que el confundirle con el pensamiento impersonal. En realidad, el " se " es un pensamiento "déchu" (caído), un no pensamiento, una sombra de pensamiento" (R.I. 146).

"... tomemos el caso totalmente sencillo: el del transeunte desconocido a quien me dirijo para preguntarle por ejemplo por mi camino. Este transeunte es tratado como una pura fuente de información; estaremos tentados, en primer lugar, a decir que no hay diferencia apreciable entre el papel que le es así asignado y el de un anuario que consulto" (D.H. 60).

"Por el hecho mismo de que el otro no sea tratado por mí más que como un resonador o un amplificador, tiende a devenir para mí una especie de aparato que puedo o que creo poder manipular o del cual puedo disponer; me formo una idea y, cosa extraña, esta idea puede devenir un simulacro, un sustituto del otro a quien me veré conducido a referir mis actos y mis palabras" (H.V. 21).

"... cuando hablo de alguno en tercera persona, le trato como independiente, como ausente, como separado" (J.M. 137). "En tanto que soy un repertorio puro (que me trato como tal), no soy para mí más que un él" (J.M. 197). "En tanto que me trato como una esencia, como un tal, soy él para mí (...), en tanto que mantengo conmigo relaciones triádicas (que me trato como objeto), permanezco en el plano de la naturaleza. Esto es particularmente claro en lo que se refiere a la muerte. Hay una manera de pensar mi muerte que viene a decir "él morirá", es decir, en el fondo "la máquina se parará" (J.M. 199).

"Sin duda, puedo hacer función de fuente de información, en tanto que soy alguien determinado, un él, que tiene una historia, un conjunto de experiencias a su disposición, cada una de las cuales puede ser liberada de su contexto, es decir en tanto que no soy yo o más exactamente "je" (puesto que he mostrado que "je" me define por el hecho de no ser un tal)(...).

Cuanto más conduzca esta información hacia algo exterior, tanto más fácilmente podré responder a la cuestión o, aún más, a la distinción entre lo que sé (lo que puedo aportar) y lo que no sé (lo que no puedo aportar); pero también el término será tomado cada vez menos en su acepción verdadera, esencial" (J.M. 174).

"... este yo, aquí presente, tratado como centro de imantación, no se deja reducir a un contenido específico que sería "mi cuerpo, mis manos, mi cerebro"; es una presencia global" (H.V. 16).

"... será necesario tomar de alguna manera con cierta amplitud la noción del "soi" (sí), del "soi-même" (sí mismo) y reconocer que siempre, contrariamente a lo que han creído muchos idealistas, y en particular los filósofos de la conciencia, "le soi" es una condensación, una esclerosis y, quizá, ¿quién sabe? una especie de expresión aparentemente expiritualizada, expresión a la segunda potencia, no del cuerpo en el sentido objetivo, sino "mon corps" (mi cuerpo) en tanto que mío, en tanto que algo que tengo" (E.A. 243).

"... cada uno de nosotros tiende a devenir prisionero de sí mismo" (D.H. 191).

"... ¿debo caer en la ilusión infinitamente tenaz a la que cedo cada vez que me miro como investido de privilegios indiscutibles que hacen de mí el centro de mi universo, y que a la vez considero a los otros sea como obstáculos a reducir o a voltear, sea de nuevo como ecos amplificadores llamados a favorecer ni naturaleza complaciente a mí mismo?. Esta ilusión la calificaría de egocentrismo moral (...) No nos es posible escapar completamente, aquí abajo, al prejuicio por el cual cada uno de nosotros tiende a establecerse como centro alrededor del cual todo el resto gravita y no tiene por función más que gravitar..." (H.V. 23).

"El yo está, sin duda, situado delante de este dilema: realizarse o huir. Allí donde no se realiza, no puede más que experimentarse él mismo como un vacío abierto, insoportable, y del que es necesario protegerse cueste lo que cueste" (P.I.122).

"... el individuo se deja de una manera legítima asimilar a un átomo que es arrastrado en un torbellino, o si se prefiere, a un simple elemento estadístico, porque la mayor parte de las veces no es más que un simple especimen entre otros muchos, porque las opiniones que cree ser las suyas reflejan pura y simplemente las ideas recibidas de su medio y transportadas por la prensa que lee a diario, de tal manera que no es más que el anonimato del "se", en estado parcelado (...); lo propio de la persona consiste, por el contrario, en afrontar directamente una situación dada, y añadiré más, en comprometerse efectivamente (...). Entendámoslo así: no se trata naturalmente de concebir a la persona como una cosa distinta de esta otra cosa que sería el yo, como una especie de compartimiento separado (...). La persona no puede tampoco ser mirada como un elemento o como un atributo del yo. Sería mejor decir que es una exigencia que seguramente toma nacimiento en lo que se me aparece como siendo mío o como siendo yo, pero esta exigencia no toma conciencia de sí más que llegando a ser una realidad: no puede de ninguna manera ser asimilada a una veleidad; afirmaremos que es del orden del "yo quiero" y no del "yo quería". Me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago y de lo que digo" (H.V. 24 - 25).

"... la persona no se realiza más que en el acto por el cual tiende a encarnarse (en una obra, en una oración, en el conjunto de una vida), pero, al mismo tiempo, pertenece a su esencia el no congelarse o cristalizarse definitivamente en esta encarnación particular. ¿Por qué?, porque participa de la plenitud inagotable del ser de donde dimana. Esto es la razón profunda por la cual es imposible pensar en la persona o en el orden personal, sin pensar al mismo tiempo que está más allá de ella y de él una realidad supra-personal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez su principio y su fin" (H.V.31 - 32).

"Pero lo propio de estos valores es ser universales; y si dejamos de lado un instante el caso del artista propiamente dicho, que realiza una jurisdicción metafísica especial, deberemos constatar que entre estos valores universales hay dos que se imponen ante todo a la razón: el valor de la verdad y el valor de la justicia." (H.V. 32 - 33).

"Cuanto más le trato como un tú, más cesa de ser para mí una colección o más exactamente el que tiene una colección. Después de una conversación con B, he debido de reconocer que es absurdo hablar de tú , y tomar así substancialmente lo que está en el fondo de la negación misma de toda substancialidad. En realidad yo objetivo, después de haberlo aislado, un cierto aspecto de una experiencia que es la de la intimidad; yo despego del seno del "nosotros", el elemento "no-yo" y lo llamo el "tú". Automáticamente este elemento tiende a tomar forma de "él", y solamente en la medida en que logro revivir esta experiencia consigo resistir a esta tentación" (J.M. 293 - 294).

"Cuanto más un ser es tú para mí, tanto menos tengo la tentación de confundirle con su función" (J.M. 281).

"... todo juicio hecho sobre mí se hace sobre un él que por definición no puede coincidir conmigo; éste para quien soy tú va infinitamente más allá de estos juicios, incluso aunque se adhiera; él me abre, amándome, una especie de crédito " (J.M. 216).

"Recordemos en primer lugar lo que hemos dicho del objeto: es lo que no tiene en consideración al yo, aquello para lo que no cuenta. Por el contrario, no me dirijo a la segunda persona más que en cuanto que es mirada como susceptible de responderme" (R.I. 48).

"Sin embargo, en el fondo, el tú es más esencialmente lo que puede ser invocado por mí, que lo juzgado capaz de responderme" (J.M. 196).

"Sólo puede haber tú para quien se da, para quien da crédito, para quien cree. Esa esperanza puede resultar defraudada únicamente en la medida en que el tú sigue siendo un él, de quien de algún modo me reservo el derecho de poder decir: '¡El miserable!', él me ha engañado, él ha abusado de mi confianza. La posibilidad de la duda, yo diría que de la abjuración futura, está directamente enlazada con lo ambiguo que hay en semejante relación" (J.M. 276).

"Es cierto que los marxistas, declarados o no, ortodoxos o no, tratan de hacer prevalecer la idea de que la intimidad es una categoría burguesa. Todo esto me parece sencillamente absurdo, porque, como es el caso tan frecuente en Sartre, por ejemplo, no se sabe o no se quiere distinguir entre lo normal y lo patológico. Ciertamente, puede haber una patología de la intimidad, cuando ésta se encierra en sí misma y de esta forma se convierte en exclusión y ceguera; pero la verdadera intimidad es otra cosa muy distinta, ya que implica una llamada al otro, una esfera de todo lo que ese otro puede aportar para el enriquecimiento de la vida interior. La hermosa palabra alemana 'Einklang' (Sonido interno) adquiere aquí todo su valor, y de hecho la música de cámara en sus expresiones más elevadas, es la que, a mi parecer, traduce con la mayor fidelidad posible la exigencia de intimidad" (D.D. 69, 70).

"Debo comprender la constante ilusión a la que me encuentro sujeto, siempre que me considero a mí mismo como alguien que está dotado de privilegios indiscutibles, que le constituyen en centro de su conducta y siempre que en los demás veo solamente obstáculos que he de superar o destruir o ecos amplificadores a los que invoco para lisonjear mi innato amor propio" (E.B.J. 156).

"El pensamiento de Sartre ha sido maléfico y corruptor. No el existencialismo. La idea misma de considerar el otro como una amenaza, -en 'Huis Clos'-, por ejemplo, es llevar a los otros hombres a enemistarse permanentemente. En este sentido, el sartrismo puede tener algo que ver con las rebeldías actuales, en cuanto lucha absurda entre generaciones. El 'otro' aquí serían los de arriba, o los de abajo, los que preceden o los que suceden, los que están con nosotros en el mismo infierno. Pero, ¿cómo ignorar el amor y la caridad por encima de este odio? El 'otro' para el cristianismo es algo que hay que amar ..." (H.O. 29).

"Quiero volver a emplear este término de intersubjetividad que he utilizado en varias ocasiones, y decir que efectivamente hay una cierta intersubjetividad entre el hombre y la naturaleza que nos rodea. No creo que podamos explicar de otra manera el arte en su conjunto (...); en otros términos, la naturaleza, incluso aquí, no se presenta

como un objeto. Se presenta más bien como espíritu naciente. Por ello la intersubjetividad es posible. Podéis ver que siempre he señalado la oposición entre crear y producir. Siempre he dicho que asimilar la creación a la producción es una aberración, por la razón profunda de que la creación, me parece, implica siempre una cierta receptibilidad. Pues bien, esta receptibilidad, especialmente en el caso del artista, del pintor, no es posible a no ser que haya una especie de 'coesse'; estoy obligado a utilizar este verbo, que es un término probablemente demasiado ambiguo, pero la palabra comunión es quizá demasiado precisa; en definitiva, una cierta manera 'd'être avec' (de estar con), de no estar separado..." (R.M.M.-1974, 390).

"¿Qué entendemos aquí por ideólogo, en oposición a filósofo propiamente dicho?. Ideólogo es aquel espíritu que se deja sorprender por el engaño de las abstracciones puras. Un ejemplo hará que se comprenda mejor lo que quiero expresar: la idea de la igualdad -si dejamos de lado sus aplicaciones puramente matemáticas-, no puede seducir más que al ideólogo. Un filósofo digno de este calificativo jamás podrá tomar en serio la idea de igualdad aplicada a los seres humanos. No verá en ella más que una 'metabasis eis allo genos', una trasposición ilegítima, porque los seres, considerados en sí mismos, no pueden dar lugar a la operación que es la única que puede conferir sentido a la noción de igualdad. No es razonable decir que los hombres son iguales, ni que es de desear que lo sean algún día (cosa que por otra parte, tampoco tiene sentido alguno). Lo que es de desear es la instauración de un orden en el que cada individuo tendría cierta superioridad sobre los demás. Pero incluso esta forma de expresarse se presta a la crítica, porque una fórmula tal implica también comparaciones y debemos resistir la tentación de comparar. Hablamos más bien de un mundo fraterno, en el que cada uno se alegre al encontrar en sus hermanos cualidades de las que él mismo carece" (D. 20).

"... al suponer que lo que se llama la igualdad se puede instaurar en alguna parte, esa igualdad no será duradera, porque cada uno de los individuos iguales intentará elevarse por encima de los demás y, de ahí, surgirá un estado de tensión continua que no es compatible con lo que podemos llamar paz. Por el contrario, esa tensión desaparece si he aprendido a estimar valores que descubro en el prójimo y cuya ausencia compruebo en mí" (D.D. 20 - 21).

2.2.- LA NECESIDAD DE LOS DEMAS.

"El pensamiento filosófico, el más auténtico, me parece situarse en la unión del sí y del otro" (P.I. 23).

"Lo que veo con bastante claridad es la íntima solidaridad entre la riqueza interior y la necesidad de los demás" (J.M. 206).

"Lo que no decepciona, lo que no puede en ningún caso decepcionar, y esto es verdaderamente mi convicción profunda, es el descubrimiento del otro. Podríamos decir, en un cierto sentido, que el camino que conduce hacia si mismo pasa por los demás (pero es necesario añadir a continuación que este 'soi-même' (sí mismo), así mediatizado, no tiene casi ya nada en común con el yo inicial). En este sentido, el descubrimiento, como lo entiendo, no puede ser más que del orden religioso" (E.E. 12).

"La conciencia concreta y plena de sí mismo no puede ser autocéntrica; por muy paradójico que esto parezca, diría más bien que debe de ser heterocéntrica; es en realidad a partir de los demás como podemos comprendernos y solamente a partir de ellos: y podemos incluso añadir, anticipando lo que deberemos reconocer más tarde, que solamente en esta perspectiva puede ser concebido el legítimo amor de sí. En definitiva, no puedo darme un valor más que en la medida en que me reconozco a mí mismo amado por los demás seres que son amados por mí. Sólo la mediación del otro puede fundar el amor de sí, solamente ella puede inmunizarle contra el peligro del egocentrismo" (M.E.II 11 - 12).

"Vislumbro un lento pasaje de la dialéctica pura del amor: A medida que el tú llega a ser cada vez más profundamente un tú, comienza en efecto por ser esencialmente un él que no tiene más que la forma del tú. Encuentro a un desconocido en el tren; hablamos de la temperatura, de las noticias de la guerra, etc., pero al dirigirme a él no cesa de ser para mí 'alguien' o 'este hombre'; es, en primer lugar, un tal del cual aprendo a conocer poco a poco la biografía, sus pertenencias y negocios. Y por cuanto es para mí un tal, me aparezco a mí también como un tal otro (esto me permite comprender profundamente el sentido de la expresión inglesa 'self consciouns' (auto conciencia). El otro se comunica a mí por signos que se cruzan con mis signos: he aquí todo. Pero puede suceder, que tenga cada vez más conciencia de dialogar conmigo mismo (lo que no quiere en absoluto decir que el otro y yo seamos o incluso me parezcan idénticos), es decir, que participa cada vez más de este absoluto que es un 'unrelated-ness' (ensimismamiento): dejamos cada vez más de ser un tal y un tal otro. Somos "nosotros" simplemente. En el viejo lenguaje filosófico, diríamos que soy cada vez menos un objeto para mí; pero creo que esta manera de expresarse es ambigua y poco inteligible. El ser que amo es con poca posibilidad un tercero para mí; y, al mismo tiempo, me descubre a mí mismo, puesto que la eficacia de mi presencia, es de tal forma que soy cada vez menos él para mí; mis defensas interiores caen al mismo tiempo que los muros que me separan del otro. Está cada vez más en el círculo con relación al cual exteriormente hay terceros, terceros que son los otros" (J.M. 145 - 146).

"Mi libertad no puede afirmarse totalmente más que abrazando mi destino personal... Pero por otra parte, este mismo destino no se ahonda ni se profundiza más que a condición de abrirse a los demás" (R.I. 46).

2.3.- LA APERTURA A LA INTERSUBJETIVIDAD.

"Es en realidad necesario hablar aquí de la intersubjetividad. La significación de este término siempre tiene el peligro de ser desconocido porque el mundo de la acción común es el de los objetos y, por lo tanto, estamos expuestos a interpretar la intersubjetividad como una trasmisión actuando sobre cierto contenido objetivo e independiente de aquellos que lo trasmiten. Pero no es más que una interpretación defor-

mante de algo que no se deja de ninguna manera expresar en este lenguaje. La intersubjetividad es esencialmente apertura " (P.I. 188).

"... la intersubjetividad en el sentido concreto que he dado a esta palabra, es decir, al hecho de estar abierto al otro, de acogerlo y de devenir a la vez más accesible a sí mismo" (M.E.II 13).

"Si pregunto a un desconocido que me oriente en la calle, me dirijo a él en segunda persona, no hace por mí más que una función de poste indicador. Al mismo tiempo, incluso en este caso límite, un matiz de intersubjetividad auténtica puede introducirse a través de la virtud mágica de la entonación y de la mirada. Si verdaderamente me he desviado del camino, si es tarde, si tengo el peligro de perderme en una región difícil o quizá peligrosa, puedo tener la impresión fugaz pero irresistible de que me dirijo a un hermano deseoso de venir en mi ayuda. Lo que en definitiva se produce es que el otro se pone a mi alcance, es que se ha puesto en primer lugar idealmente en mi lugar. No se trata en absoluto del hecho de informarme como lo haría un guía o un mapa, sino verdaderamente de tenderme la mano a mí que estoy solo y desamparado. Esto no es, sin embargo, más que una especie de chispa espiritual que se apaga enseguida; nos dejamos sin duda para no vernos más, y permanezco sin embargo un instante como 'réchauffé' (avivado) por la cordialidad inesperada que me ha testimoniado este pasajero desconocido. Nos encontramos aquí en el umbral de la intersubjetividad, es decir, en el campo donde la existencia es afectada por el signo. Con este signo que, lo repito, no se deja nunca aplicar a lo objetivo en cuanto tal" (M.E.I. 195).

"La verdadera promoción existencial, ¿no será tal vez la ascensión a un nosotros, o a un nuestro, a condición de que este nosotros llegue a ser principio de intimidad y no de constreñimiento?" (P.I. 160).

"Lo que importa es, en efecto, el paso del él al nosotros, es decir, la experiencia de una comunidad" (J.M.171).

"... será necesario lograr tomar conciencia de este nosotros primitivo, de este nosotros arquetipo y privilegiado, que no se realiza normalmente más que en la vida familiar. Un nosotros que no es de ninguna manera separable de un 'chez nous' (en nosotros)" (H.V. 100 - 101).

"Para mí, 'el nosotros' es más importante que el 'yo', un cierto 'nosotros' cualquiera, y por ahí puede haber una gran diferencia entre Heidegger y Sartre por una parte, y yo por otra, porque tienen tendencia (sobre todo Sartre) a tomar el 'nosotros' en un sentido simplemente colectivo, lo que para mí no tiene ninguna relación con un 'nosotros ferviente escuchando a Parsifal' (drama musical de R. Wagner)" (E.A.G.185).

"Es suficiente en el fondo, reflexionar sobre una relación como la que traduce el término 'con' para reconocer cuán insuficiente y pobre es en nuestra lógica. Es en efecto susceptible de expresar relaciones de una intimidad creciente. Yo no estoy en realidad 'con' el viajero que está sentado a mi lado en un departamento del tren y no me dirige la palabra. Este término 'con' no tiene sentido más que allí donde hay una unidad sentida; será suficiente un pequeño incidente en la ruta para modificar nuestra relación, para que el término 'con' tome un sentido. Será necesario para ello que una consonancia, por muy débil que sea, se manifieste en nosotros" (J.M. 169).

" pienso en el enfado que puede experimentar alguien que constata que dos personas (por ejemplo) hablan de él en su presencia, diciendo de él 'él' (él es de tal manera, o él tiene la costumbre de ...). El que es así reconocido se siente tratado como objeto y rebajado al nivel de las cosas o incluso a nivel de los animales. Es destituido de su calidad de sujeto.

Podríamos decir también que tiene el sentimiento de no estar 'con' los otros, de ser excluido de una cierta comunidad a la que sin embargo pretende pertenecer. En una perspectiva como aquella, el modo de relación designado por la preposición 'con' aparece en plena luz: pero, ¿se trata en realidad de una relación? Lo que se presenta a nosotros ¿no es más bien una unidad del tipo supra-relacional como la que Bradley pensaba encontrar en el 'feeling' (sentido)?" (D.H. 61 - 62)."Podríamos decir que la intersubjetividad es el hecho de estar juntos en la luz" (P.I. 189).

"... cada uno de nosotros, para realizar lo que podemos llamar su desarrollo, debe abrirse a otros diferentes y ser capaz de acogerles sin dejarse por lo tanto borrar o neutralizar por ellos. Es lo que he llamado la intersubjetividad. Esta no puede ser vista como un simple dato, o más exactamente no tiene ningún valor allí donde ella aparece como una progresiva conquista sobre todo lo que puede llevar a cada uno de nosotros a centrarse y a encerrarse en sí mismo" (P.S.T. 68).

"'Estar en la verdad' (...). Os diré que no creo que estemos en la verdad (...) Pienso, por consecuencia, que debemos aspirar a 'être dans la verité' (estar en la verdad), pero es necesario creo, en primer lugar, que en el fondo ella va siempre unida a la intersubjetividad. Es por consiguiente lo contrario de lo que podemos llamar, por ejemplo, 'le malentendu' (un equívoco). Hay gente, incluso probablemente parejas, que han vivido en un equívoco continuo. A partir del momento en que este equívoco desaparece, nos acercamos a la situación en la que podemos decir: estamos ahora en la verdad". (E.A.G.M. 260 - 261).

"En un mundo donde, bajo la influencia esterilizante de la técnica, las relaciones intersubjetivas habían desaparecido radicalmente, la muerte cesará de ser un misterio y se convertirá en un hecho bruto como la ruptura de un aparato cualquiera. Pero, ciertamente, este mundo que ha desertado del amor, no es el nuestro, no es aún el nuestro; depende de nosotros que nunca sea el nuestro, aunque veamos constituirse cada vez con más fuerza la coalición de las fuerzas conscientes y maléficas, maléficas porque son conscientes y parecen haberse asignado como objetivo la instauración de este mundo sin alma" (M.E.II 152 - 153).

"... la realidad personal de cada uno es ella misma intersubjetiva. Cada uno encuentra 'autre lui mêmhe' (otro sí mismo), el cual tiende demasiado a abandonarse y a desesperar, de tal manera que en su propia ciudad interior debe desplegar los mismos esfuerzos que en la zona llamada exterior, en la que se sitúa en comunión con su prójimo" (M.E. II 161).

"... la intersubjetividad afecta al sujeto mismo (...) lo subjetivo en su estructura propia es ya, funcionalmente un tú subjetivo" (M.E.I. 198).

"Sería necesario decir que la intersubjetividad es la apertura al otro, una apertura que está continuamente amenazada, pues a cada instante, el yo tiene el riesgo de ob-

turar esta especie de apertura en la medida en que llega a ser prisionero de sí mismo, donde no considera ya al otro más que con relación a él; la apertura al otro es con toda claridad una de las certezas coordinadas a las que he llegado. Pienso que al nivel del 'ágape', al nivel de la caridad o de la intersubjetividad, la experiencia de alguna manera se hatrasformado en la misma medida en que tomaba valor de prueba" (E.R.M. 123).

"... pienso que en realidad ningún hombre, ya sea el más iluminado, el más santificado, nunca habría llegado antes que los demás, si todos los demás no se hubiesen puesto en marcha hacia él. Hay en ello una verdad fundamental que no es solamente del orden religioso, sino filosófico" (E.A. 297).

"Vemos, en efecto, que la responsabilidad del filósofo hacia él mismo no puede ser disociada más que por la abstracción de su responsabilidad hacia los demás hombres: nunca, y en ningún caso, le es permitido desolidarizarse de ellos, de acuerdo con no sé qué estatus privilegiado. Una filosofía digna de este nombre no puede, a mi juicio, desarrollarse e incluso definirse más que bajo el signo de la fraternidad" (P.S.T. 56 - 57).

"... me he puesto como tarea (...) sacar algunas seguridades existenciales sin las cuales un humanismo digno de este nombre no puede constituirse. Precisamente en esta perspectiva (...) la experiencia de comunión o de apertura de los hombres, los unos a los otros, aparece como investida de una gran importancia" (P.S.T. 71).

2.4.- LA PERSONA COMO PRESENCIA.

"... la persona no se realiza más que en el acto por el cual tiende a encarnarse (en una obra, en una acción, en el conjunto de una vida), pero al mismo tiempo es por esencia el no inmovilizarse o cristalizarse definitivamente en esta encarnación particular. ¿Por qué? Porque ella participa de la plenitud inagotable del ser de donde ella brota. Ahí está la razón profunda por la que es imposible pensar en la persona o en el orden personal, sin pensar al mismo tiempo en lo que está más allá de ella y de él, una realidad supra-personal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez principio y fin" (H.V. 31 - 32).

"Intentaré comprender cómo lejos de estar dotado de una existencia absoluta, soy, sin haberlo inicialmente querido o sospechado; encarno la respuesta a la doble llamada de seres que se han arrojado más allá de sí mismos, a una fuerza incomprensible que no se expresa más que dando la vida. Soy esta respuesta primeramente informe, pero que poco a poco, a medida que se va articulando, se reconocerá ella misma como respuesta y como juicio" (H.V. 92).

"Algunas veces hemos dicho: 'La persona es vocación'; es verdad si restituimos al término vocación su valor propio, que es el de ser una llamada o más concretamente una respuesta a una llamada (...) Depende en efecto de mí que esta llamada sea reconocida como llamada y, en ese sentido, por muy singular que esto sea, es verdad decir que brota a la vez de mí y de fuera de mí; o más bien comprendemos en él la más íntima conexión entre lo que es de mí y lo que es de otro, conexión nutritiva o constructiva que no puede ser abandonada sin que el yo enferme y se incline hacia la muerte" (H.V. 28).

"Pero este reconocimiento implica un oído, comparable al del músico. Este oído no es solamente una facultad, es un don. No vamos a imaginarnos que podamos hacer economía del don, ni mucho menos de la vocación, la una y la otra son inseparables" (P.S.T. 266).

"Me limitaré a remarcar que muy a menudo este rechazo toma forma del descuido; es una incapacidad para poner el oido a una voz interior, a una llamada dirigida a lo más íntimo de nosotros mismos" (E.A. 310 - 311).

"Creo que el término respuesta debería ser reservado a la reacción interior que suscita la llamada. El que pretende restringirnos olvida o finge olvidar que somos hombres (...) De una manera bastante misteriosa, la llamada nos restituye a nosotros mismos" (R.I. 73).

"El camino más directo y posible para llegar a pensar el misterio consiste quizá en despejar la diferencia de registro espiritual que separa el objeto y la presencia. Aquí, como siempre, conviene partir de ciertas experiencias totalmente sencillas e inmediatas, pero que el filósofo hasta el momento siempre ha tenido la tendencia de descuidar. Podemos, por ejemplo, tener el sentimiento muy fuerte de que alguno que está ahí en la misma habitación muy cerca de nosotros, alguno que vemos y escuchamos y que podemos tocar, no está, sin embargo, presente, está infinitamente más lejos de nosotros que cualquier ser amado que está a miles de kilómetros o que incluso no pertenece a este mundo. ¿Qué es pues esta presencia? No sería exacto decir que no podemos comunicarnos con este individuo que está ahí al lado de nosotros; él mismo no es ni sordo, ni ciego, ni imbécil (...) Podríamos decir que es una comunicación irreal (...); el otro se interpone entre mí y mi propia realidad, me convierte de alguna manera en extranjero a mí mismo, no soy yo mismo cuando estoy con él" (M.E.I. 120 - 121).

"Todos sabemos que es posible en cada uno de nosotros encontrarse al lado de seres que no están de ninguna manera presentes y, cosa extraña, lo están tan vez tanto menos cundo que tenemos de ellos un conocimiento más pragmático; es decir, por ejemplo, en cuanto que conocemos mejor y con anterioridad su reacción a tal o cual palabra, o en cuanto que sabemos que dirá automáticamente tal respuesta (...) Por el contrario, otros seres, a través de una mirada, una entonación, por la calidad misma de su silencio, nos aporta un irrecusable testimonio de presencia. Estábamos juntos, y este encuentro esta co-presencia ha dejado detrás de ella como una estela que la prolonga" (D.H. 94 - 95).

"Un sujeto, es decir, un ser entendido en su calidad de existente ... no es un ser para mí mas que en la medida que es una presencia, y esto quiere decir que, de una cierta manera, me alcanza 'par le dédans' (por el interior) y se me presenta, hasta un cierto punto, como interior a mí" (D.H. 8).

"... el otro, cuando lo siento presente, me renueva de alguna manera interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace estar en plenitud ..." (M.E.I. 220).

"En un entrevista reciente, señalaba a título de ejemplo, el carácter misterioso que se atribuye por ejemplo a la presencia de un ser que duerme cerca de nosotros, y especialmente si es un niño. Desde el punto de vista de la acción, al menos en cuanto que ésta se define en relación a una posible comprensión, este niño dormido y perfectamente desarrollado aparece como 'en notre pouvoir' (en nuestro poder). Pero en la perspectiva del misterio, podríamos decir que justamente porque este ser está desarmado, porque está a nuestra merced, es invulnerable o sagrado. Sin duda, no hay señal de barbarie más característica y más irrecusable que la que consiste en no reconocer esta invulnerabilidad. Aquí se encuentra la raíz de una metafísica de la hospitalidad" (M.E.I. 232).

"Esto es aún más claro, si comprendemos que la intersubjetividad es una realidad interior al sujeto mismo, que cada uno es para él mismo un nosotros, que no puede ser así mismo más que siendo varios, y que el valor no es posible más que con esta condición. Pero quizá es necesario en principio tener en cuanta que esta pluralidad interior o inter-subjetividad mantiene las relaciones más íntimas y las menos fácilmente explorables con la pluralidad extra-subjetiva. Los míos no sólo están representados en mí, están en mí, hacen parte de mí mismo (la doble falsedad del monodismo: no soy ni solus ni unus)" (P.I. 159).

"Para mí, el 'coesse' es en efecto de suma importancia" (G.M. 87).

"Me he preguntado sobre el término de participación, y confieso que no me satisface en absoluto,. Sería necesario, no obstante, encontrar una terminología, porque la participación implica una idea de parte (...) de divisibilidad en un campo donde la división no puede ser pensada, cuando en el 'coesse', nada parecido sucede, es verdaderamente un 'co-estar', es 'estar con' que quiere decir 'estar juntos' o en el sentido de intimidad, tener una intimidad con alguno" (G.M. 88).

"Una metafísica del ser es una metafísica del somos, en oposición a una metafísica del pienso" (M.E.II 12).

"Digamos en un lenguaje más concreto: no me preocupo del ser más que en cuanto que tomo conciencia más o menos distintamente de la unidad subyacente que me une a los demás seres de los que presiento la realidad. Estos seres son a la luz de las ideas que no se han filtrado todavía en el campo oscuro desde donde hemos intentado abrirnos un camino; diría que, ante todo, son mis compañeros de ruta o, tomando el término inglés: 'way fellow-creatures' (compañeros de viaje)" (M.E.II 19).

"Podríamos decir que la intersubjetividad es el hecho de estar juntos en la luz" (P.I. 189).

"Pero quizá, en la medida en que tomo conciencia de esta llamada en tanto que llamada estoy obligado a reconocer que ésta llamada sólo es posible porque en el fondo de mí hay algo en mí de los demás, algo más interior a mí mismo que yo mismo" (R.I. 93).

"La existencia, en sus modalidades superiores, no es separable de la intersubjetividad" (P.I. 160).

"Nos damos cuenta que la intersubjetividad es traicionada en su misma esencia cuando es traducida en un lenguaje de objeto o, lo que significa lo mismo, cuando recurrimos a categorías como la causalidad que justamente no son aplicables más que a objetos y no a seres o a presencias" (D.H. 9).

"Entre generosidad y don, la relación es doble: por un aparte, la generosidad es aquello por lo cual el don es posible; no es la causa o, más exactamente, no diríamos nada preciso o significativo afirmando que es la causa. Sin duda sería más exacto decir que ella es alma. Sin embargo, la generosidad aparece como un don; esto quiere decir en primer lugar, negativamente, que no es nada que pueda ser obtenido ni de mí ni de otro. Pues no se obtiene más que a fuerza de insistencia y de tenacidad. Lo que obtenemos es siempre un resultado del esfuerzo. Pero el don no es un resultado, es un brote" (M.E.II 101).

"Cuando digo que la generosidad es el alma del don, no he querido decir de ningún modo que es la causa, sino la esencia activa, que es cosa diferente" (M.E.II 127).

"La gratitud implica en primer lugar en el sujeto una conciencia intensa de su propia receptividad; por eso está enteramente referida al otro, considerado como manantial beneficioso. Prefiero emplear aquí el término concreto de manantial, mejor que el de causa" (D.S. 51).

"Podríamos decir que la intersubjetividad es el hecho de estar juntos en la luz; y aquí, como siempre, es quizá procediendo negativamente como podemos acercarnos a la esencia positiva hacia la cual tratamos de orientar nuestra reflexión. Si en presencia del otro estoy atestado de 'arrières pensées' a mi costa, es evidente que no estamos juntos en la luz. Me hago sombra a mí mismo. De repente, cesa de estar presente y, recíprocamente, no puedo tampoco estar presente para él" (R.I. 189).

2.5.- LA LIBERTAD COMO REALIZACION PERSONAL.

"No me parece que una cuestión como ésta: ¿Qué es un hombre libre?, pueda ser discutida en abstracto, es decir sin una referencia a situaciones históricas, consideradas además en su máxima amplitud; porque está claro que lo propio del hombre es el de estar en situación, verdad, que un cierto humanismo abstracto tiene siempre el riesgo de olvidar. Se trata, pues, de preguntarse no por lo que es el hombre "en sí", en cuanto esencia, lo que no tiene quizá sentido, sino como, en la situación histórica que es la nuestra y que debemos afrontar "hic et nunc", esta libertad es concebida y testimoniada" (H.C.H. 17).

"... testimonios irrecusables nos permiten afirmar que ciertos seres, en cautividad, es decir en las condiciones que implican una reducción máxima de lo que estamos habituados a considerar como la independencia, han hecho sin embargo de su liber-

tad una experiencia infinitamente más profunda que la que habían podido hacer en lo que cada uno de nosotros llama la vida normal" (M.E. II 111).

"Nunca he dejado de pensar que este término de libertad no toma un sentido preciso más que allí donde se trata del desarrollo personal" (P.S.T. 226).

"En definitiva, decir "je suis libre" (soy libre) es decir: "Je suis moi" (soy yo)" (M.E. II 115).

"... el orden ontológico no puede ser reconocido personalmente mas que por la totalidad de un ser comprometido en un drama que es el suyo, a la vez que le desborda infinitamente en todos los sentidos; un ser al que le ha sido concedido el poder singular de afirmarse o negarse, según que afirme el ser y se abra a él; o que lo niegue y a la vez se cierre: pues en este dilema reside la esencia misma de la libertad" (E.A. 175).

"El único camino de acceso a la libertad es la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Esta reflexión me permite descubrir no ya que soy libre o que la libertad es un atributo del que estoy investido, sino más bien que "J'ai à être libre" (tengo que ser libre), es decir, que mi libertad está por conquistar. No podemos dejar de resaltar el íntimo parentesco entre las dos fórmulas que he enunciado sucesivamente: "Je ne suis pas, j'ai à être" (no soy, tengo que ser), "Je ne suis pas libre, j'ai à être libre" (no soy libre, tengo que ser libre) (D.H. 119 - 120).

"En el fondo, y estoy cada vez más convencido, la libertad es una conquista. Si me preguntan: ¿Es usted libre? No podría responder sí o no. Diría: soy un ser que aspira a devenir libre, a pesar de las muchas dificultades, muchas servidumbres de las que estoy seguro que aún no he sido capaz de liberarme; pero, a pesar de todo, hay en mí esta aspiración; es incluso un poco más que una aspiración; este término es quizá demasiado afectivo. Digamos esta exigencia. Hay una exigencia de libertad" (R.M.M. 1974. 352).

"El hombre más libre es también el más fraternal. Pero esta fórmula no toma todo su sentido más que si despejamos las implicaciones del término fraternal. El hombre fraternal está unido a su prójimo, pero de tal manera que este enlace no sólo le encadena, sino que le libera de sí mismo. Así pues, lo que he intentado mostrar, es que es esta liberación misma la que ante todo nos importa: pues cada uno de nosotros tiende a devenir prisionero de sí mismo, no sólo de sus intereses, de sus posiciones o simplemente de sus perjuicios, sino más esencialmente de la disposición que le lleva a centrarse sobre sí, y a no considerarlo todo más que según su propia perspectiva. El hombre fraternal, por el contrario, se enriquece de alguna manera de todo lo que enriquece a su hermano, en razón de la comunión que existe entre ambos" (D.H. 191 - 192).

"El amor es esencialmente el acto de una libertad que afirma otra y que no es libertad más que por esta misma afirmación" (F.P. 97).

"La articulación de la libertad y de la gracia ..., en un pensamiento como el mío, se presenta como el eje de la actividad espiritual" (P.I. 192).

"No me he cansado de repetir durante años que la libertad no es nada, que se aniquila a sí misma en lo que cree ser su triunfo si, en un espíritu de humildad absoluta, no reconoce que está articulada a la gracia, y cuando digo la gracia, no tomo esta palabra en una acepción abstracta o laicista, se trata de la gracia del Dios vivo" (H.C.H. 187).

"La libertad es de alguna manera el alma de nuestra alma (...) Estamos aquí en presencia del misterio central de nuestro ser (...) Nuestra libertad es nosotros mismos" (P.I. 78).

"Una filosofía digna de este nombre no puede ser más que una filosofía de la libertad y esto en un doble sentido. Por una parte, la libertad no puede ser pensada más que por la libertad, el pensamiento que se da a la libertad misma por contenido. Por otra parte, la libertad no puede ser pensada más que por la libertad, se crea o se constituye ella misma al pensarse. Hay ahí una especie de círculo que la reflexión debe reconocer y que no tiene nada de vicioso" (P.I. 19 - 20).

"Si no hay libertad no hay tampoco pensamiento, está claro que las condiciones mismas del pensamiento y las de la libertad son, en cierto sentido, muy profundas e idénticas" (P.S.T. 67).

"La filosofía existencial es una libertad en acto" (B.S.F.P. 1937. 176).

"Una concepción materialista consecuente es radicalmente incompatible con la idea de un hombre libre o, más exactamente, en una sociedad gobernada por tales principios, la libertad se mueve en su contra, no es más que la más engañosa de las muestras" (H.C.H. 22).

"Siempre sería posible si se atiende a un modo de determinación objetiva, decir que el tú es una ilusión. Pero observamos que el término mismo de esencia es en un extremo ambiguo. Por esencia se puede entender o una naturaleza o una libertad. Es propio de mi esencia en cuanto libertad poder conformarme o no con mi esencia en cuanto naturaleza. Es propio de mi esencia poder no ser lo que soy; más sencillamente, poder traicionarme. No es la esencia en cuanto naturaleza lo que alcanzo en el tú. En efecto, al tratarle como él, reduzco al otro a no ser más que naturaleza... Por el contrario, al tratar al otro como tú, le trato y le entiendo como libertad y no sólo como naturaleza. Todavía más: le ayudo de alguna manera a ser libre, colaboro en su libertad... En cuanto libertad, él es verdaderamente otro" (E.A. 153 - 154).

3.- EL AMOR, LA FIDELIDAD, Y LA ESPERANZA COMO APROXIMACIONES A LA REALIDAD PERSONAL

3.1.- EL AMOR COMO EXPERIENCIA DE PLENITUD.

"No es necesario proclamar con todas nuestras fuerzas que el amor humano no es nada, qué se miente a sí mismo, si no va cargado de posibilidades infinitas (...) Esto quiere decir exactamente que si este amor se centra en sí mismo, degenera en un narcisismo entre dos, se transforma en idolatría y pronuncia sobre sí mismo una sentencia de muerte" (M.E. II 157).

"... el amor, en el sentido más amplio y más concreto, el amor de un ser por otro ser, parece tomar su punto de apoyo en lo incondicional; continuaré amándote, suceda lo que suceda" (D.H. 103)

"En primer lugar recordaré esta frase de uno de mis personajes: "Amar a un ser es decir: Tú no morirás". Pero, ¿cuál puede ser el sentido exacto o el alcance de tal afirmación? Seguramente no puede reducirse a un deseo optativo, sino que tiene más bien carácter de seguridad profética. Pero ¿sobre qué garantía puede reposar semejante seguridad? Desde el punto de vista del empirista o el positivista, no puede menos que juzgarse absurda; en efecto, ¿no está en contradicción formal con los datos de la experiencia? El ser que amo está expuesto a todas las vicisitudes a que están sometidas las cosas, e indudablemente en la medida en que participa de la naturaleza de las cosas, está sujeto a la destrucción" (M.E. 293).

"El que es amado de este modo se siente verdaderamente "llamado por su nombre", reconocido por un ser que le guarda y le salvará de una vez para siempre. En lugar del vacío, experimenta la realidad de la "plenitud", recibe un "aflujo de ser", que emana de tal gesto, de tal palabra; tiene así la experiencia más próxima de lo que podríamos llamar la gracia" (H.P. 89).

"La oposición entre el deseo y el amor constituye una ilustración muy importante de la oposición entre el tener y el ser. Desear, en efecto, es tener teniendo. El deseo puede ser mirado a la vez como autocéntrico y como heterocéntrico (polaridad del sí

mismo y del otro). El amor trasciende la oposición del sí mismo y del otro en cuanto que nos establecen el ser" (E.A. 220).

"El amor, en cuanto que es distinto del deseo, opuesto al deseo y subordinación de sí a una realidad superior (...), es a mi juicio lo que podríamos llamar el dato ontológico esencial" (E.A. 244)

"Lo que he llamado el peso ontológico de la experiencia humana, es la carga de amor que soy capaz de recibir" (D.H. 110).

"El deseo es a la vez autocéntrico y heterocéntrico; digamos que se representa a él mismo como heterocéntrico cuando es autocéntrico, pero esta representación es también una realidad. Pero sabemos que este plano de sí mismo y del otro puede ser trascendido: lo es en el amor y lo es en la caridad. El amor gravita alrededor de una cierta posición que no es ni la de sí, ni la del otro, en tanto que otro; es lo que he llamado el tú" (E.A. 243).

"... yo no me comunico efectivamente conmigo mismo más que en la medida en que me comunico con el otro, es decir, donde éste llega a ser tú para mí, pues esta transformación no puede realizarse más que gracias a un movimiento de espera interior por la cual pongo fin a la contracción por la cual me irrito conmigo mismo y a la vez me deforma" (R.I. 50).

"Pero la situación se transforma utilizando una distinción excelente del psiquiatra genovés, el doctor Stocker, entre amor posesivo y ablativo. Parémonos un instante en esta distinción: será conveniente decir que el amor posesivo es autocéntrico, mientras que el amor ablativo es heterocéntrico. Alcanzamos aquí de alguna manera la famosa distinción del teólogo sueco Niygren, entre eros y ágape. Pero en la línea de mi búsqueda, será necesario quizá añadir ésto: el amor humano (y esta palabra debe ser tomada en una acepción bastante amplia para aplicarse también a la amistad, a la "philia"), comporta una reciprocidad bastante profundas para que el heterocentrismo sea doble, para que cada uno llegue a ser centro para el otro. Así se crea una unidad que no es menos misteriosa que la que he hablado a propósito de la encarnación" (P.I. 186).

"Pero está claro que es en el amor donde vemos mejor borrarse la frontera entre el en mí y el delante de mí; quizás incluso sería posible mostrar que, en efecto, la esfera de lo metaproblemático coincide con la del amor, que un misterio como el del alma y del cuerpo no es inteligible más que a partir del amor y que de alguna manera lo expresa" (P.A. 59).

"... en el orden del amor y de la fe no hay lugar ni para la deuda ni para el crédito. Relaciones de acreedor no son en efecto concebibles más que entre seres que no mantienen más que relaciones especializadas. Puedo endeudarme con mi panadero porque no tengo con él más que una relación de comprador y vendedor. Pero allí donde exista la verdadera amistad y el amor son verdaderamente los seres mismos en la plenitud de su realidad personal los que están en relación mutua, las restricciones de alguna manera contractuales caen por sí mismas, el don es total, absoluto, incondicional" (R.H. (1923) 426).

"No puede haber un divorcio real entre el amor y la inteligencia. Ese divorcio se consuma aparentemente sólo cuando la inteligencia se degrada o, si se me permite la expresión, cuando se hace meramente cerebral; y, por supuesto, cuando el amor se reduce a un mero apetito carnal; allí donde el amor por un lado y la inteligencia por otro alcanzan su más elevada expresión, no pueden dejar de encontrarse" (H.C.H. 7).

"Cuando yo hablo de algo en tercera persona, lo trato como independiente, como ausente, como separado; mejor, lo defino implícitamente como exterior a un diálogo en marcha que puede ser un diálogo conmigo mismo...; tenemos la tendencia a tratar la realidad, el universo, como a un tercero con respecto al diálogo que sostenemos con nosotros mismos" (J.M. 141).

"El ser a quien yo amo no es de ninguna manera un tercero para mí... El está cada vez más en el círculo con relación al cual -exteriormente al cual- se dan los terceros que son los otros. Expresaría esto diciendo que no comunico efectivamente conmigo mismo, sino en el medida en que comunico con el otro, es decir, en que el otro se convierte en un tú para mí" (R.I. 50).

"Amo tanto más auténticamente cuanto menos amo por mí, es decir, por lo que puedo esperar del otro, y más por él mismo", pero ésta es una respuesta esquemática que implica todavía una noción demasiado dualista del amante y del amado. ¿La verdad no residiría más bien en la comunidad cada vez más indivisible en el seno de la cual yo y otro tendemos a fundirnos más y más perfectamente?" (M.E. 252).

"Amar a un ser, es esperar de él algo imposible de definir, de preveer; es, al mismo tiempo, darle de alguna manera el medio de responder a esta espera. Por muy paradójico que pueda parecer, esperar es de alguna manera dar; pero lo inverso no es menos verdadero: no esperar ya más es contribuir a la esterilidad del ser del que no esperamos nada; es pues de alguna manera privarle, retirarle de antemano ¿de qué exactamente, sino de una cierta posibilidad de inventar o de crear?; todo esto nos permite pensar que no podemos hablar de esperanza más que allí donde existe esta interacción entre el que da y el que recibe, esta conmutación es el sello de toda vida espiritual" (H.V. 63).

"No podemos tener confianza más que en un "tú", más que en una realidad susceptible de hacer función de "tú", de ser invocado, de devenir un recurso. Pero está muy claro que la seguridad aquí presupuesta no es en absoluto una convicción, va más allá de lo que se me ha dado, es un fondo, una apuesta que, como todas las apuestas, puede ser perdida" (M.E. II 80).

"Amar a un ser es darle un crédito, es considerarle por lo menos no tanto por lo que es, sino por lo que será. La alianza íntima del conocimiento y del misterio es como la cara intelectual del amor" (E.M.G.M. 25).

"De esta suerte encuentra puesto, al lado de la fe, el amor. He dicho en otra parte que el amor es la condición de la fe, y esto es verdadero en un cierto sentido. Pero no es más que un aspecto. Creo que en realidad el amor y la fe no pueden ni deben disociarse. Cuando la fe deja de ser amor se congela en una creencia objetiva en una potencia concebida más o menos físicamente; y, por otra parte, el amor que no es fe (y que no posee la trascendencia del Dios amado) no es más que una especie de juego abstracto. Así como a la fe corresponde la realidad divina (que no puede pensarse de otro modo en función de ella), así también corresponde al amor la perfección divina. Y la unidad de realidad y perfección en Dios, muy lejos de tener que entenderse en el sentido de los antiguos intelectualistas ("ens realissimun"), no puede comprenderse sino en función de la unidad de fe y amor en que acabo de insistir. Dejo de creer en Dios a partir del momento en que dejo de amar. Un Dios imperfecto no puede ser real" (J.M. 65).

3.2.- EL AMOR TRASCIENDE LA MUERTE

"No hay sufrimiento mayor que el de estar solo" (G.A. 111).

"... allí donde el amor persiste, allí donde triunfa de todo lo que tiende a degradarlo, la muerte puede ser definitivamente vencida" (P.I. 199).

"Amar a un ser es decir: "Tu no morirás"; significa; hay en tí, puesto que te amo, algo que me permite franquear el abismo de eso que llamo indistintamente la muerte" (M.E. 226). "El amor quiere siempre la eternidad de su objeto" (J.M. 121). "Cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos; habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor" (M.E. 294).

"No hay amor humano digno de este noble que no constituya a la mirada del que lo piensa, a la vez una garantía y una simiente de inmortalidad; pero, por otra parte, no es posible sin duda pensar este amor sin descubrir que no puede constituir un sistema cerrado, que lo supera en todos los sentidos, que exige en el fondo, para ser plenamente sí mismo, una comunión universal fuera de la cual o puede satisfacerse; y que está avocada, a fin de cuantas, a corromperse y a perderse; y esta misma comunión universal no puede apoyarse más que en el Tú absoluto" (H.V. 200 - 201).

"Amar a un ser, es esperar de él algo indefinible, imprevisible; es, al mismo tiempo, darle de alguna manera el medio de responder a esta espera. Sí, por muy paradójico que parezca, esperar es de alguna manera dar; pero la inversa es también cierta; no esperar ya es contribuir a la esterilidad del ser del que no esperamos nada más; es pues de alguna manera privarle, rechazarle de ante mano. ¿Qué otra cosa, sino una cierta posibilidad de inventar o de crear? Todo permite pensar que no podemos hablar de esperanza más que allí donde existe esta interacción entre el que da y el que recibe, esta conmutación es la marca de toda vida espiritual" (H.V. 66 - 67).

"Hay una cosa que he descubierto después de la muerte de mis padres, y es que lo que llamamos sobrevivir en realidad es subvivir; aquellos a quienes no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos se convierten en una especie de bóveda palpitante, invisible, pero presentida e, incluso, rozada, bajo la cual avanzamos cada vez más encorvados, con mas desapego de nosotros mismos, hacia el instante en que todo quedará en el amor" (V.A.R. 109).

"Tengo la certidumbre incontestable -algunos dicen mística- de que si debo encontrarme más allá del abismo de la muerte con los seres que realmente he amado, es decir, aquellos que han estado ligados de una manera intersubjetiva más íntima a lo que soy, los reconoceré inmediatamente como un relámpago y todo será como si la separación no hubiese existido ... Debemos reconocer que, en tanto que no somos cosas, en tanto rehusamos dejarnos reducir a la condición de cosas, pertenecemos a una dimensión que puede y debe llamarse supratemporal" (M.E. 317 - 318).

"Los únicos muertos son los que han dejado de amar" (P.I. 51).

3.3 .- EL VALOR DE LA FIDELIDAD CREADORA

"La fidelidad es en realidad lo contrario de un conformismo inerte; es el reconocimiento activo de una cierta permanencia no formal, a la manera de una ley, sino ontológica. En este sentido se refiere siempre a una presencia o a algo que puede y debe mantenerse en nosotros y ante nosotros como presencia, pero que ipso facto puede perfectamente ser olvidada, desconocida, obstruida; y aquí vemos reaparecer de nuevo la sombra de la traición que, en mi opinión, envuelve todo nuestro mundo humano como una niebla siniestra" (P.A.C. 64).

"La fidelidad no tiene nada de conformismo inerte ya que implica una lucha activa y continuada contra las fuerzas que tienden en nosotros hacia la dispersión interior y hacia la esclerosis de la rutina. Se me dirá: después de todo, no es sino una especie de conservación activa; es lo contrario de una creación (...). La presencia es misterio en la medida en que es presencia. Pues bien, la fidelidad es la presencia activamente perpetuada, es la renovación del bienestar de la presencia, de su virtud, que consiste en ser una misteriosa incitación a crear" (P.A.C. 65 -66).

"Por lo tanto, si es posible un fidelidad creadora es porque la fidelidad es ontológica en un principio, porque prolonga una presencia que corresponde a un cierto poder del ser sobre nosotros; por eso mismo multiplica y profundiza de una manera casi insondable el eco de esta presencia en el seno de nuestra duración. Me parece que esto tienen consecuencias en cierto modo inagotables, aunque sólo sea respecto a las relaciones entre los vivos y los muertos" (P.A.C. 66).

"Cuando digo que un ser me es dado como presencia o como ser (equivale a lo mismo, pues no hay un ser par mí sino es una presencia), ello significa que no puede tratarlo como si estuviera simplemente puesto ante mí, entre él y yo se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que yo pudiera tener de él; tal ser no esta solamente ante mí, está también en mí; o más exactamente estas categorías quedan superadas, pierden su sentido" (P.A.C. 69).

"Grande por cierto, casi invencible, será la tentación de pensar que esta presencia efectiva no puede ser más que la presencia de un objeto; pero con ello volvemos a caer más acá del misterio, en el plano de lo problemático; y entonces se hace oir esta protesta de la fidelidad absoluta: "Aún cuando yo no pueda ni tocarte, ni verte, yo

siento que tú estás conmigo; sería negarte el no estar seguro e ello". Conmigo. Notemos aquí el valor metafísico que no corresponde ni a una relación de inmanencia o de inherencia, ni a una relación de exterioridad. Será esencial adoptar la palabra latina de un coesse auténtico" (P.A.C. 70).

"La fidelidad, aprehendida en su esencia metafísica, puede aparecernos como el único medio del que disponemos para triunfar eficazmente sobre el tiempo, pero esta fidelidad eficaz puede y debe ser una fidelidad creadora" (R.I. 199).

"Me parece que hay que distinguir rigurosamente entre la constancia y la fidelidad. La constancia puede ser considerada como la armadura racional de la fidelidad. Me parece que se define simplemente por el hecho de perseverar en cierto propósito; pero de este hecho podemos formarnos una representación esquemática que conduciría la constancia hacia la identidad. Esto sería, sin embargo, perder el contacto con la realidad misma que pretendemos pensar: la identidad de este propósito, de este deseo, debe ser afirmado sin cesar por la voluntad, contra todo lo que tiende a borrar y a debilitarle en mí, o aún más allá de los obstáculos a los que me enfrento al consagrarme. Y es justamente esta voluntad, la que sería necesario llegar a cualificar tan netamente como sea posible" (R.I. 200).

"... la fidelidad no presenta un valor más que en la medida en que asegura la permanencia de un alma o de un amor. Pero alma y amor son algo viviente y la vida se encuentra en una continua renovación. Esto quiere decir que desconocemos totalmente el sentido y el valor de la fidelidad si vemos en ella una forma de inercia. Es y debe permanecer una llama. Pero esta llama no puede alumbrar en el vacío, es llamada a tomar cuerpo en actos y en obras que se transforman en testimonios" (R.M.M. (1969) 2595).

"¿Es necesario reconocer que la única fidelidad verdadera es la fidelidad a sí mismo y que solamente a través de ella puedo desplegar lo que miramos inexactamente como su fidelidad hacia el otro? Y, en primer lugar, (¿qué es este yo al que me comprometería a mostrarme fiel? (H.V. 179).

"Los corazones más fieles son en general también los más humildes. La fidelidad no puede estar separada de la promesa, es decir, implica la conciencia de lo sagrado" (H.V. 179).

"Es la perpetuación de un testimonio que cada momento podría ser olvidado y renegado. Es una certificación no sólo continua, sino creadora, y tanto más creadora cuanto que el valor ontológico de lo que certifica es más elevado" (E.A. 174).

"Mostrar quizá también cómo la fidelidad va unida a una ignorancia fundamental sobre el mañana. Una manera de trascender el tiempo en razón de lo que tiene para nosotros de absolutamente real. Yo ignoro al jurar fidelidad a un ser el futuro, lo que nos espera e incluso en cierto sentido qué tipo de ser será mañana; y es esta misma ignorancia la que confiere a mi promesa su peso y su valor... No se trata de responder a algo que de una manera absolutamente será dado; lo esencial de un ser es precisamente no ser dado ni a otro ni a sí mismo" (E.A. 65).

"He reflexionado esta tarde (...) que la única victoria posible sobre el tiempo participa, a mi juicio, de la fidelidad (una palabra muy profunda de Nietzsche): el hombre es el único ser que hace promesas" (E.A. 15).

"Me parece que lo esencial es mostrar que el orgullo no debe ser el principio en el que descansa la fidelidad. Lo que entreveo es que, a pesar de las apariencias, la fidelidad no es nunca fidelidad a sí mismo, sino que se refiere a lo que he llamado "la prise" (agarrarse a otro)" (E.A. 64).

"... si tantas almas se encuentran hoy sordas a la llama de la fidelidad creadora, es porque han pedido totalmente el sentido de la esperanza" (H.V. 120).

"... la fidelidad, precisamente allí donde es más auténtica, allí donde nos muestra su verdadero rostro, va acompañada de una disposición totalmente contraria al orgullo: la paciencia y la humildad se reflejan en sus pupilas. La paciencia y la humildad son virtudes respecto de las cuales en la actualidad hemos olvidado hasta el nombre" (E.A. 79 - 88).

"Vivir en la luz de la fidelidad es progresar en una dirección que es la misma del ser. Se puede entonces comprender que el ser fiel se halla, por ello, como en ruta hacia un ser más en oposición a quien, por el contrario, se dispersa en sentimientos inconscientes y en acciones incoherentes". (D.I. 93).

"Cuando afirmo de fulano o de mengano que es un amigo fiel quiero decir, ante todo, que es alguien que no falla, alguien que resiste a la prueba de las circunstancias; lejos de esconderse, cuando estamos en la adversidad, se le encuentra presente". (R.I. 174).

"Es esencial a la persona exponerse de una cierta manera, comprometerse y por ello afrontar, desafiar" (P.S.T. 126).

"Me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago y de lo que digo. Pero, ¿delante de quién soy o me reconozco responsable? Es necesario responder que lo soy conjuntamente delante de mí y delante del otro, y que esta unión es precisamente característica del compromiso personal, es la marca propia de la persona" (J.M. 183).

"No hay sin duda testimonio que no sea en su base compromiso. Un ser incapaz de comprometerse es incapaz de testimoniar; no puede más que disimular, es un falso testigo" (N.R.T. (1946) 183 - 184).

"... podré casi siempre cuestionar la realidad del afecto que me une a cualquier ser particular; en este aspecto la decepción permanece de hecho siempre posible (...). Por el contrario, cuanto más se apoye mi conciencia en Dios mismo evocado o invocado en su verdad (opongo aquí a Dios tal o cual ídolo o tal o cual imagen degradada de él), tanto menos ser concebible esta decepción (...) Desde entonces, esta base de fidelidad, que no puede parecernos precaria desde el momento en que me comprometo con otro que no conozco, aparece, por el contrario, inquebrantable allí donde está constituida, no, a decir verdad, por una aprehensión distinta de dios considerado como algún otro, sino por una cierta llamada venida del fondo de mi indigencia "ad summan altitudinem" es lo que a veces he llamado "le recours absolu" (recurso absoluto)" (R.I. 217).

La fidelidad no puede estar separada de la promesa, es decir, implica la conciencia de lo sagrado. Yo me comprometo contigo a no abandonarte, y este compromiso es tanto más sagrado a mis ojos cuanto más libremente le suscribo y cuanto que tú tendrías además menos recursos contra mí a tu disposición en caso de infringirlo. Sé además que por el hecho mismo de que estaré así unido absolutamente, me será dado el medio para guardar mi fe; esta promesa que, en cuanto a su origen y en su esencia, es mi acto, o más profundamente porque es mi acto, deviene así el dique más resistente contra todo lo que en mi tiende al relajamiento y a la disolución" (H.V. 174).

3.4.- EL VALOR ONTOLOGICO DE LA ESPERANZA

"El deseo es por definición egocéntrico y tiende hacia la posesión. El otro no es considerado más que en relación a mí, a las satisfacciones que es susceptible de procurarme si soy concupiscente o simplemente en relación a los servicios que pueda darme. La esperanza, por el contrario no es egocéntrica; esperar, he escrito en "homo viator", es siempre "espérer pour nous" (esperar para nosotros)" (P.I. 183).

"Creo (...) que la esperanza no es sólo una afección, es realmente un acto. Diría que se opone a la pereza ... Sí, a la pereza o a la costumbre. Es lo que Péguy ha visto muy bien cuando ha dicho que el ama que espera es lo contrario del "me habituée" (alma acostumbrada)" (M.P.A. 46).

"Es aquí, sin duda, donde nos sería necesario recordar la distinción introducida entre "esperar" y "esperar que". Cuanto más la esperanza tiende a reducirse al hecho de transformarse o de hipnotizarse en una cierta imagen, tanto más debe ser considerade como irrefutable la objeción formulada. Pero, por el contrario, cuanto más la esperanza trasciende la imaginación, de tal manera que me prohibo intentar imaginar lo que espero, tanto más me parece que esta misma objeción se deja efectivamente rechazar" (H.V. 57).

"... la esperanza no podría en ningún caso reducirse a un simple disposición interior, diría que es mucho más que un estado psicológico e incluso que el psicólogo, en cuanto tal, es quizá incapaz de discernir su naturaleza. Además, ésto está relacionado como lo que he dicho referente a la intersubjetividad de la esperanza. La esperanza es una vida y, añadiré, una vida radiante, de ninguna manera una vida replegada en sí misma. Este resplandor se traduce en relaciones con el prójimo" (D.V. (1951) 795).

"Para el desesperado el tiempo no transcurre. Podríamos quizá decir que el tiempo cerrado de la desesperanza es como una contra-eternidad, una eternidad vuelta contra ella mismo, la del infierno. La desesperanza es el infierno. Me parece que podríamos añadir que es la soledad" (D.V. (1951) 76).

"... encontraremos una seguridad existencial original que no es quizá en definitiva más que un resplandor muy misterioso del "gaudium essendi": y este resplando es la esperanza" (P.S.T. 74).

"La esperanza se me presenta como la prolongación en lo desconocido de una actividad central, es decir, enraizada en el ser" (P.A.C. 75).

"... ciertamente, es necesario reconocer en primer lugar que la idea de una física de la esperanza es absurda y contradictoria; incluso quizá podamos sostener que la esperanza coincide con un principio espiritual" (H.V. 46).

"... hay realmente una correlación íntima entre un optimismo del progreso técnico y una filosofía de la desesperanza" (P.A.C. 73).

"La esperanza es el acto por el cual la tentación de desesperar es activamente superada" (D.H. 186). "... la esperanza es un ímpetu, es un salto" (E.A. 115). "Allí donde brota la amistad, el tiempo empieza a transcurrir (...) la esperanza se despierta como de una melodía..." (D.V. (1951) 76). "La fe es la armadura inteligible de la esperanza" (M.E. II 174).

"Cuanto menos disponible está un ser, menos deja sitio para la esperanza" (P.A.C. 87).

"Al decir que la esperanza está en las antípodas de la pretensión de la provocación, estamos dispuestos a reconocer que la esperanza es esencialmente silenciosa y púdica, que se encuentra afectada por una inviolable timidez, excepto cuando se desarrolla en el registro del nosotros, es decir de lo fraternal. No sostenemos gracias a nuestra común esperanza, pero ella rehusa expresarse ante aquellos que no participan, como si se tratase en verdad, y quizás de hecho, de un secreto" (H.V. 64 - 65).

"Es cierto y a la vez falso decir que depende de nosotros el esperar. En la raíz de la esperanza hay algo que se nos ofrece; podemos renegar también de la esperanza, como podemos renegar y degradar nuestro amor. Aquí y allí el papel del "kairós" (instante) parece estar dispuesto a dar a nuestra libertad la ocasión de realizarse y desplegarse de tal manera que no podría hacerlo si se abandonase a sí misma, hipótesis por lo demás quizá contradictoria" (H.V. 80).

"Cuando analizamos de cerca la cuestión, nos damos cuenta de que la naturaleza de la esperanza es muy difícil de definir (...) Esperar es dar un crédito a la realidad, afirmar que hay en ella algo por lo que podemos triunfar del peligro (...) Ella (la esperanza), facilita siempre la restauración de un cierto orden viviente en su integridad (...) Ella encierra una afirmación de eternidad, de bienes eternos" (E.A. 108 - 109).

"Reflexionando en el transcurso de la última guerra sobre sus características y evocando la condición trágica de los prisioneros llegué a preguntarme si la esperanza no podía ser siempre considerada como una reacción activa contra un estado de cautividad. Quizá no seamos capaces de esperar más que en la medida en que nos reconozcamos en primer lugar como cautivos; esta servidumbre puede además presentarse bajo aspectos muy diversos, como la enfermedad o el destierro (...) La esperanza estaría más unida a una cierta tragedia. Esperar, es llevar dentro de sí la seguridad íntima de que, cualquiera que puedan ser las apariencias, la situación insoportable

que en este momento es la mía no puede ser definitiva, debe comportar una salida" (M.E. II 160 - 161).

"He escrito en alguna parte que la esperanza es como el tejido del que nuestra alma está hecha (...), es el resorte secreto del hombre itinerante" (M.E. II 163).

"La esperanza se presenta como "percée" (apertura) a través del tiempo; todo sucede como si el tiempo, en lugar de encerrarse en la conciencia dejara pasar algo a través de él. Es desde este punto de vista por el que he podido, no hace mucho, resaltar el carácter profético de la esperanza. Sin duda no podemos decir que la esperanza ve lo que va a suceder, sino que ella afirma como si viese; (...) podríamos decir aún que si el tiempo es por esencia separación y como continua disyunción de sí con relación a sí mismo, la esperanza apunta, por el contrario, a la reconciliación; por ahí y solamente por ahí la esperanza es como una memoria del futuro" (H.V. 68).

"La esperanza consiste en afirmar que hay en el ser, más allá de todo lo que es dado, de todo lo que puede abastecer la materia de un inventario o servir de base a cualquier cálculo, un principio misterioso que está en connivencia conmigo, que no puede no querer también lo que quiero, al menos si lo que quiero merece efectivamente ser querido y es de hecho querido enteramente por mí mismo" (P.A.C. 68 - 69).

"... la esperanza es esencialmente, podríamos decir, la disponibilidad de un alma lo bastante íntimamente comprometida en una experiencia de comunión para cumplir el acto trascendente en oposición al querer y al conocer, por el cual se afirma la perennidad viviente de lo que esta experiencia ofrece, a la vez, como garantía y como primicia" (H.V. 86).

"... hay que afirmar que tanto las relaciones familiares como las cosas humanas en general, no presentan por sí mismas ninguna garantía de solidez; solamente tienen garantía de solidez en cuanto que remiten a un orden sobre-humano, del que se revisten con un carácter auténticamente sagrado; esta perennidad viviente nos es dada a través de la esperanza y se presenta por consiguiente a la vez como envolviendo nuestra existencia ofrece, a la vez, como garantía y como primicia" (H.V. 86).

"... parece cierto que, en la medida en que la esperanza es un misterio como lo ha visto Peguy, este misterio puede ser desconocido y convertido en problema. la esperanza es entonces, tratada como un deseo que se despierta de juicios ilusorios, disfrazando una realidad objetiva por la que nos interesamos al desconocer su verdadero carácter" (P.A.C. 70).

"... hay que afirmar que tanto las relaciones familiares como las cosas humanas en general, no presentan por sí mismas ninguna garantía de solidez; solamente tienen garantía de solidez en cuanto que remiten a un orden sobre-humano, del que se revisten con un carácter auténticamente sagrado; esta perennidad viviente nos es dada a través de la esperanza y se presenta por consiguiente a la vez como envolviendo nuestra existencia transitoria, pero también como lo que no nos es accesible más que al final del viaje al que, en definitiva, toda vida se reduce" (H.V. 10 - 11).

"Diría que la esperanza va unida a la intersubjetividad y recíprocamente. En definitiva, eso quiere decir que la esperanza está siempre centrada en un nosotros, en una

relación viviente; si no nos damos cuenta es porque, como nos sucede muy a menudo, utilizamos el término de esperanza allí donde es el deseo el que se encuentra presente" (D.V. (1951) 76 - 77).

" "Yo espero en tí por nosotros": es quizá la expresión más adecuada y la más elaborada del acto que el verbo esperar traduce de una manera todavía confusa y oculta" (H.V. 77).

"Y diría, no solamente como cristiano, sino como metafísico, que para mí la esperanza es la esperanza de la salvación. Y diría con más precisión que es la esperanza en la resurrección. Esto significa para mí la esperanza en un más allá (au-delá)" (M.P.A. 58).

"Si en mi obra existe un concepto que ordena todos los demás es sin duda alguna, el de la esperanza, concebida como misterio. un concepto, he dicho, como vitalizado desde el interior por una anticipación ferviente. "Yo espero en tí por nosotros", escribí en otro tiempo y es todavía hoy la única fórmula que me satisface. Pero podemos ser aún más explícitos: Yo espero en tí que eres la paz viviente, para nosotros, que todavía estamos en lucha con nosotros mismos y unos contra otros, a fin de que un día nos sea concebido entrar en tí y participar de tu plenitud" (D.D. 34).

"El yo espero, tomado en toda su fuerza, está orientado hacia una salvación. Para mí se trata, en verdad, de salir de las tinieblas en las que actualmente he caído y que pueden ser las tinieblas de la enfermedad, de la separación, del exilio, de la esclavitud ... La esperanza se sitúa en el cuadro de la prueba, a la que ella corresponde y con respecto a la cual constituye además una auténtica respuesta del ser" (H.V. 30).

"Evidentemente, estamos aquí en el centro de lo que he llamado el misterio ontológico (...) Esperar contra toda esperanza que el ser amado triunfará de la enfermedad incurable que lo consume es como decir: no es posible que yo sea el único en querer su curación, es imposible que la realidad en su entraña sea hostil o indiferente a lo que yo afirmo que es en sí un bien (...) más allá de toda experiencia de toda probabilidad, de toda estadística, afirmo que cierto orden será restablecido, que la realidad está conmigo para querer que lo sea así. Yo no deseo: afirmo. Esto es lo que llamaría la resonancia profética de la verdadera esperanza" (P.A.C. 52 - 53).

"Consideremos, por ejemplo, el caso del enfermo: si se fija en la idea de que curará en tal preciso momento, se expone a desesperar si la curación no se produce en la fecha señalada. La función propia del juicio consistirá aquí en sentir que, aún cuando este espacio de tiempo pase sin haberse producido la curación, quedará todavía un campo para la esperanza ... "Todo está perdido para mí si no me curo", estaba al principio tentado de exclamar el enfermo, identificando sencillamente curación y salvación. Desde el momento en que haya no reconocido abstractamente, sino comprendido desde el fondo de sí mismo, -es decir, visto-, que puede ser que todo no esté perdido si la curación no se produce, es absolutamente evidente que su actitud interior en relación a la curación o a la no curación, se encontrará profundamente transformada. Desde ese punto de vista la distinción entre creyente e incrédulo toma aquí su verdadero sentido. Creyente es el que no tropezará con ningún obstáculo insuperable en ese camino de trascendencia. Se puede concebir, al menos teóricamente, la disposición interior de quien, sin poner condición alguna, -ningún límite- y abandonándose en una confianza absoluta, trasciende por eso mismo toda decepción posible y conoce una seguridad del ser, o en el ser, que se opone a la radical inseguridad del haber" (H.V. 47 - 48).

"- Paul Ricoeur: Sería necesario llegar a comprender que la esperanza y la itinerancia no son dos cosas diferentes, sino que la esperanza es lo que hace que la marcha no sea un simple error. Me gusta mucho una de sus expresiones: "ser, dice usted, es estar en camino"; eso es la esperanza; es ella quien da a toda vuestra búsqueda este tempo, esta andadura a la vez titubeante y firme; pues es el laberinto de la existencia y los ejes de la esperanza que la atraviesan lo que constituye la unidad de vuestra filosofía concreta. Pienso que también en otra de sus fórmulas: "Espero en tí por nosotros".

- Gabriel Marcel: "Podríamos tal vez añadir que la esperanza para mí está unida a la disponibilidad, de la misma manera que está unida a la paciencia; me parece que también allí hay valores que han sido reconocidos por todos los grandes místicos pero de lo que los filósofos y especialmente los filósofos contemporáneos no se han preocupado lo suficiente" (E.R.M. 127 - 128).

3.5.- LOS RESORTES DE LA AMISTAD: LA DISPONIBILIDAD, LA CONFIANZA Y LA HUMILDAD

"Es un hecho de experiencia casi irrecusable, pero del cual es difícil dar una traducción inteligible, que hay ciertos seres que se nos revelan como presentes, es decir, como disponibles cuando sufrimos, cuando tenemos necesidad de confiarnos a ellos y que hay otros que no nos causan este sentimiento no obstante su posible buena voluntad. Se debe señalar inmediatamente que la distinción entre presencia y no presencia en ninguna forma se reduce a la oposición entre estar atento y estar distraído. El oyente más atento, el más concienzudo, puede darme la impresión de no estar disponible; no me aporta nada, no puedo realmente hacerme un lugar en él mismo, cualesquiera que sean los servicios materiales con que pueda colmarme. En realidad hay una manera de escuchar que es una manera de dar; hay otra manera de escuchar que es una manera de rehusarse: el don material, la acción visible, no es necesariamente un testimonio de presencia (...) La presencia es algo que se revela inmediata e irrecusablemente en una mirada, en una sonrisa, en un acento, en un apretón de manos" (P.A.C. 71 - 72).

"... el ser disponible es aquel ser capaz de estar todo íntegro conmigo, cuando yo lo necesito; el ser indisponible por el contrario, es aquel que parece operar en mí favor una especie de atribución momentánea en el conjunto de los recursos de los que pueda disponer. Para el primero, yo soy una presencia, para el segundo un objeto. La presencia implica una reciprocidad que sin duda excluye toda relación de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto" (P.A.C. 72).

"... el verdaderamente disponible descubre por todas las partes a su alrededor estas ocasiones fecundantes, como asideros de la corriente inagotable que atraviesa nuestro universo" (H.V. 193). "Creo que la característica esencial de la persona es la disponibilidad" (H.V. 27).

"El ser disponible se opone al que está ocupado o lleno de sí mismo; está por el contrario, tendido hacia fuera de sí, preparado para consagrarse a una causa que le supera y que al mismo tiempo hace suya" (H.V. 30).

"El alma más disponible es, por el contrario, la más consagrada, la más interiormente dedicada: está protegida contra la desesperanza, y contra el suicidio que se parecen y que se comunican, porque sabe que no se pertenece a sí misma y que el único uso enteramente legítimo que pueda hacer de su libertad consiste precisamente en reconocer que no se pertenece; es a partir de este reconocimiento como puede obrar y crear" (P.A.C. 87).

"El sacrificio no puede ser justificado o incluso pensado, más que desde el punto de vista de una ontología fundada en la intersubjetividad: si no fuera así, no sería más que un engaño" (M.E. II 151).

"... toda vida contiene en sí una promesa de resurrección. El acto por el cual yo la suprimo, implica quizá la pretensión sacrílega de interrumpir un cierto ciclo, o incluso la voluntad de poner un término absoluto. Matar, es en primer lugar querer suprimir, es tratar como sujeto de destrucción lo que es quizá en sí indestructible; es pues verdaderamente un acto a la vez sacrílego, es necesario repetirlo, y profundamente absurdo" (M.E. II 164 - 165).

"La paciencia con los demás consiste en confiar en un cierto proceso de crecimiento y de maduración. Confiar: esto no quiere decir simplemente admitir teóricamente sin intervenir, pues eso sería de hecho abandonar pura y simplemente a los demás a ellos mismos. Confiar aquí, es, me parece, aceptar de alguna manera este proceso, favorecerle desde dentro. La paciencia parece, pues, indicar un cierto pluralismo temporal, una cierta pluralización temporal de sí. Se opone radicalmente al acto por el cual desespero del otro" (H.V. 51).

"Sería interesante el preguntarse en esta perspectiva si la desconfianza hacia el otro no está a menudo unida a cierta falta de seguridad interior, sin que por otra parte esta falta tome necesariamente conciencia de sí. Convendría además matizar mucho; deberíamos en particular guardarnos de confundir la falta de seguridad con la modestia o con la humildad. Es cierto que casi siempre esta falta puede ser interpretada como una especie de herida moral como consecuencia de una traumatización surgida muy a menudo en la infancia" (H.P. 89).

"... la humildad es (...) el don de iluminar en el interior las cosas ordinarias (...), don cercano al alma popular y que se asemeja también a la mística" (E.M. 248).

"Me parece que la diferencia entre la humildad y la modestia consiste precisamente en que ésta y sólo ésta puede ser un simple hábito natural o profano, mientras que la humildad propiamente dicha presupone una cierta afirmación de lo sagrado. Es en

esto en lo que la humildad se opone de una manera radical a la hybris (orgullo) que es quizá esencialmente sacrílega" (M.E. 86).

"Hablaba hace un momento de la humildad: me parece que en el plano filosófico, una de las señales de mi obra habrá consistido en el hecho de que la humildad es concebida como un requisito para acercarse a la verdad (...). El orgullo no puede más que extraviar al metafísico" (E.E. 13 - 14).

"La humildad consiste en concentrar en el tú las razones (el término es impropio) por las que tú eres tú para mí; así se excluye la creencia en mis méritos y en su valor" (J.M. 277).

"La nóción de creación no se aplica solamente a los artistas, a los filósofos, a los músicos; hay seres a los que se le han dotado para ser creadores, simplemente por ejemplo en el plano del amor. Seres que viven según el sentido del prójimo, gente que viven también como lo hemos llamado, el sentido de la admiración. Pienso que todos estos seres contribuyen a menudo sin dudarlo, por muy modestamente que parezca, a una especie de inmensa creación, la única cosa que puede verdaderamente dar un sentido al mundo humano. En cuanto aquellos que no tienen ningún valor moral y que sin embargo hacen buena música, por ejemplo el caso de Debussy, que era muy mediocre como hombre y que ha hecho mucho daño a su alrededor, diría que estos desde un punto de vista son creadores y desde otros no lo son" (E.A.J.M. 263 - 264).

"... me voy a referir a la experiencia específica de la creación del dramaturgo. La virtud propia de esta creación, allí donde es auténtica, consiste en la exorcización del espíritu egocéntrico. Pero, se me preguntará quizá ¿la comprensión concreta de sí no es precisamente siempre egocéntrica? Responderé categóricamente que no; el egocentrismo no es posible, por el contrario, más que para un ser que no se ha hecho dueño de su experiencia, que no la ha asimilado verdaderamente (...) En tanto que permanezco dominado por una preocupación egocéntrica, esta preocupación obstaculiza la relación entre el yo y el otro y, por otro, hay que entender aquí la vida del otro" (M.E. II 10 - 11).

4. EL TU ABSOLUTO Y LA EXIGENCIA DE TRASCENDENCIA

4.1.- EL ACCESO AL MISTERIO.

"... un tema sobre el que he reflexionado mucho y que me parece muy grave desde mi perspectiva es que el obrero, el hombre que está avocado a vivir en un taller, en una fábrica, en un garaje tiende inevitablemente a concebir el mundo con relación a este taller, a esta fábrica o a este garaje. Esto implica justamente una vida desacralizada de este mundo" (cité 10).

"Decir que mi ser no se confunde con mi vida es afirmar esencialmente dos cosas. La primera consiste en que no soy mi vida, que mi vida me ha sido dada y que en un cierto sentido es humanamente impenetrable, es anterior a ella; es decir soy antes de vivir. La segunda consiste en que mi ser es algo que está amenazado desde el momento en que empiezo a vivir y que debo salvar; que mi ser es una puesta en juego y que quizá el sentido esté ahí; desde este segundo punto de vista estoy no en otro lado, sino más allá de mi vida" (E.A. 291 - 292).

"... me parece evidente que, en su conjunto, y será necesario ciertamente precisar y matizar mucho más, el hombre tiende a alejarse de lo sagrado. Esto me parece absolutamente cierto. He insistido mucho, hace ya tiempo, en una conferencia que ha sido recogida en "Etre et Avoir", sobre el hecho de que las técnicas, en cuanto tales, se presentan como adheridas a la realidad objetiva, se sitúan en cierta manera en oposición a lo sagrado (...); lo sagrado se define por la trascendencia; como usted sabe se ha abusado mucho de esta palabra. Se la ha empleado en sentidos diversos y a veces ambiguos, por ejemplo cuando hablamos de trascendencia horizontal, que a mi juicio no dice gran cosa. Si la tomamos en su sentido auténtico, en tanto que opuesto a inmanencia, está claro que lo sagrado es lo trascendente. En este sentido, en tanto que el hombre se encuentra cada vez más gobernado e incluso afectado por las técnicas que él mismo ha inventado, tiende con toda seguridad a alejarse de lo sagrado o de lo trascendente" (Cité 7).

"El hecho que domina hoy todos los demás en un plano que no es el del acontecimiento, es decir de lo noticiable, es que la vida no es ya amada, pues, en el fondo nada se parece menos al amor de la vida que el gusto enfermizo de la satisfacción instantánea (...); un cierto enlace nupcial entre el hombre y la vida ha sido roto. Es además muy curioso constatar que esta ruptura parece haber coincidido históricamente con la constitución progresiva de la biología como ciencia. Esta ruptura se ha producido por todas las partes donde un cierto sentido sobrenatural no ha sido preservado (...) La cuestión que domina hoy todos los demás es saber cómo este enlace puede ser reunido, cómo es posible realumbrar el amor de la vida en seres que no parecen de ninguna manera ya sentirla" (H.C.H. 139 - 140).

"Esto es fundamental en todo mi pensamiento, el misterio no es interpretado como lo es entre los agnósticos, como una laguna del conocer, como un vacío que hay que llenar, sino, por el contrario como una plenitud; diré más; como la expresión de una voluntad, de una exigencia tan profunda que no se conoce a sí misma, que se traiciona sin cesar forjándose falsas certezas, todo un saber ilusorio con el que sin embargo no puede contentarse, y que ella misma rompe al prologar el impulso al cual ha cedido para inventarlas. En este reconocimiento el misterio se trasciende, más bien que no se satisface, el apetito de conocer, el "Trieb Zum Wissen" (el instinto de saber) que está en la raíz de nuestra grandeza y también de nuestra miseria" (R.I. 198).

"El problema del ser no será, pues, más que una traducción en un lenguaje inadecuado de un misterio que no puede ser dado más que a un ser "capable de recuillement" (capaz de recogimiento), a un ser cuya característica central consiste quizá en no coincidir pura y simplemente con su vida" (E.A. 170 - 171).

"Estaría tentado a decir que el misterio y el recogimiento son correlativos. No hay, hablando propiamente, recogimiento frente a un problema, por el contrario, el problema me introduce de alguna manera en un estado de tensión interior. Mientras que el recogimiento me sitúa más bien en la serenidad" (E.A. 164).

"Grande es la tentación de confundir dos movimientos que nuestras metáforas espaciales no nos permiten oponer claramente; esta crispación, esta contracción, este repliegue sobre sí, que son inseparables del orgullo, que incluso le simbolizan, no podrían ser confundidos con el retiro humilde que conviene al recogimiento y por donde tomo contacto con mis bases ontológicas" (P.A.C. 76).

"Diría que esta experiencia (misteriosa) se presenta como una especie de estremecimiento en presencia de las grandes realidades misteriosas que confieren a toda la vida humana un marco concreto: el amor, la muerte, el nacimiento de un hijo, etc. No dudo en decir que toda emoción personalmente sentida al contacto de estas realidades es algo como un embrión de experiencia filosófica ..." (B.V.J. 185).

"Tú no te satisfarás por mucho tiempo en un mundo en el que el misterio haya desaparecido. El hombre está hecho así y Jacques responde: ¿Qué sabes tú del misterio? - Abel: "créeme: el conocimiento destierra al infinito todo lo que cree abrazar, únicamente el misterio reúne. Sin el misterio la vida sería irrespirable (...) Hay un mundo más allá del ver, oir, tocar; el mundo en el que el alma se encuentra a sí misma, mundo de las realidades metaempíricas, en el que la "objetividad" -ámbito de lo inventaria-

ble-, deja lugar al ámbito de las presencias, de las realidades personales, esencialmente dinámicas, relacionales, dialógicas" (I.C. 46).

"Esto se refiere a la distinción central para mí y que me parece hay como presupuesta en realidad en todo el conjunto de mis escritos filosóficos, aunque sólo en Octubre de 1932 se formuló de manera expresa: Distinción de lo **misterioso** y de lo **problemático**. El **problema** es algo con que nos encontramos, que nos corta el paso. Está entero ante mí. Por el contrario, el **misterio** es algo en donde me encuentro metido, cuya esencia, por consiguiente, es no estar entero en mí. Es como si en este contexto, la distinción del "**en mí**" y del "**ante mí**" perdiesen su significación" (E.A. 169).

4.2.- LA EXPRESION ARTISTICA COMO IRRADIACION DE LO INVISIBLE

"Si una convicción se ha afirmado en mi espíritu a lo largo de estos último veinte años, es que lo esencial en todo ser humano es la parte de la creación, por reducida que sea, que hay en él. Y yo añadiría hoy que la alegría en la que se traduce dicha creatividad se expresa, o al menos se expresaba en otro tiempo, muy a menudo a través del canto. Un mundo en el que los hombres no cantan es un mundo degenerado. El verdadero problema, pocas veces planteado y tan fácil de resolver, consiste en saber si en dicho grupo de hombres la alegría persiste o por el contrario se anula" (E.M.G.M. 107).

"La música, en su verdad, me ha parecido siempre como una llamada irresistible de aquello que en el hombre supera al hombre, pero también lo funda" (E.M.G.M. 119).

"La música es, en cierta media, la patria del alma" (E.M.G.M. 133).

"Lo bello es aquello que de algún modo tiene autoridad sobre nosotros, la autoridad es la cualidad distintiva de la obra de arte (...) y esto no ayuda a comprender la distinción sin duda más importante que es posible realizar en el orden estético: la que separa lo que existe de lo que no existe. Lo inexistente es lo que no posee en sí ninguna potencia de afirmación y no tiene, por lo mismo la menor autoridad sobre nosotros. Ello indica que la idea bella debe ser la idea real, la idea que cuenta, y lo mejor, es din duda, compararla a una personalidad" (E.M.G.M. 21).

"La música como la pintura y la poesía es una especie de expresión irradiada del misterio de la encarnación" (E.M.G.M. 50).

"Desde mis dieciocho o diecinueve años apenas he cesado de improvisar al piano. Esta fue una experiencia exaltante, por difícil que sea el traducirla en palabras (...) Tenía entonces el sentimiento de acceder a mí mismo, y al propio tiempo de progresar con una facilidad que me sorprende, en un mundo desconocido, en el cual las posibilidades de hacer descubrimiento eran como inagotables" (E.M.G.M. 98 - 99).

"La experiencia de la música como potencia transformante digamos más exactamente, como poseedora de la verdad es una de las que mejor pueden aclarar mi pensamiento filosófico y, en particular, el hecho de que éste se oponga a todo intento de

presentar una concepción -por así decirlo- visual de la realidad y rehusa toda Weltanschauung (visión del mundo) y todo espíritu de sistema" (E.M.G.M. 104).

"En la esfera de lo problemático, la distinción de fuera y dentro es importante: se desvanece en cuanto se entra en el misterio" (E.A. 217).

"Debemos reconocer que estamos literalmente envueltos por una realidad viviente, sin duda incomparablemente más viva que la nuestra, y a la cual pertenecemos ya en la medida -lamentablemente muy pequeña siempre- en que nos liberamos de los esquematismos de que he hablado. El inmenso servicio que debería poder hacernos la filosofía (...) consiste en despertarnos cada vez más (...) a esta realidad que nos rodea ciertamente por todas partes, pero a la cual por nuestra condición de seres libres tenemos el temible poder de negar sistemáticamente la adhesión (...). Retomando una de esas comparaciones musicales por las que tengo, como sabéis, una predilección invencible, yo diría que a partir del momento en que nos volvemos permeables a estas infiltraciones de lo invisible, nosotros que éramos al principio tal vez solistas inexpertos y, sin embargo, pretenciosos, tendemos a convertirnos poco a poco en miembros fraternales y maravillados de una orquesta en la cual aquellos que llamamos indecentemente los muertos están sin duda mucho más cerca que nosotros de Aquel del cual no debemos decir que dirige la sinfonía, sino que es la sinfonía en su unidad profunda e inteligible, una unidad a la cual no podemos esperar acceder más que insensiblemente a través de las pruebas individuales cuyo conjunto, imprevisible para cada uno de nosotros, es no obstante inseparable e su vocación propia" (M.E. II 187 - 188).

"Las creaciones más sublimes de los músicos, de un Bach, un Mozart o un Beethoven se presentan al espíritu como una prenda de eternidad, como el trasfondo activo de nuestra vida presente" (E.M.G.M. 59).

"Nadie duda de que la función espiritual de la música consista, en el fondo, en devolver al hombre a sí mismo (...). Devolver al hombre a sí mismo es, en verdad devolverlo a Dios" (E.M.G.M 58 - 59).

"Creo poder afirmar y no hay exageración en ello, que la música ha representado en mi existencia un papel comparable al que atribuyen a la oración los puros de espíritu. Siempre que improviso me llena un sentimiento de libertad y plenitud incomparables. Improvisando, al menos en las horas en que estoy inspirado, me siento ligado íntimamente a todos cuantos corren la enigmática y dolorosa aventura en que yo mismo participo con todo lo que me es querido. Es una experiencia de comunión que, a mi modo de ver, y sin la menor duda, posee un valor religioso" (N.L. 9 - 3 - 1950).

"La música es el espíritu de conciliación que, como un rayo de luz llegado de otra parte, viene a posarse sobre nuestro desencanto y nuestra angustia" (N.T. 9 - 3 - 1950).

"En el Beethoven o el Mozart de las Sonatas y de los Cuartetos, y en infinidad de otros compositores, desde los románticos alemanes a los rusos y a los españoles, desde Rameau a Fauré y a Debussy, y en Fauré más que en ningún otro, en todos en encontrado lo que ningún escritor me ha dado jamás" (M.D. 62).

4.3.- LA EXIGENCIA DE TRASCENDENCIA

"Diré en principio que trascender no significa simplemente "depasser" (sobrepasar): puede haber modos de "depassement" a los que la palabra trascendencia no le corresponda de ninguna manera. Esto es verdadero en particular para el "dépassement" espacial, es decir para el hecho de invadir una superficie que se extiende más allá de un cierto límite comunmente aceptado. Pero podemos decir lo mismo del "depassement temporel", y en particular del proyecto que ocupa un lugar tan importante en el pensamiento de Sartre. Nos referimos aquí a una especie de extensión si no ilegítima, al menos engañosa del sentido de las palabras. Me parece infinitamente preferible tener presente al espíritu la oposición tradicional entre inmanente y trascendente, tal como es presentada en los tratados de metafísica y de teología" (M.E. 47 - 48).

"Propondré, incluso, a pesar de las objeciones que pueden suscitar esta anotación, el mantener una distinción entre "dépassement horizontal et dépassement vertical". La objeción ya la hemos encontrado: se refiere a la aplicación en un campo de categorías que parecen exclusivamente espaciales. Pero en realidad, las determinaciones de alto y bajo aparecen de todas las maneras como fundamentales, como ligadas a nuestro modo de existencia, en tanto que somos seres encarnados" (M.E.I. 485)

"... la exigencia de trascendencia no podía en ningún caso ser interpretada como la necesidad de superar toda experiencia cualquiera que sea; pues más allá de toda experiencia, no hay nada que se deje, no digo solamente pensar, sino incluso presentir. Sería mucho más justo decir que lo que está en cuestión es la sustitución de un cierto modo de experiencia "à d'autres" (para otros)" (M.E.I. 56).

"Pues me pregunto si la exigencia de trascendencia no coincidiría en su fondo con la aspiración hacia un modo de experiencia cada vez más puro" (M.E.I. 64).

"Lo propio del acto de trascendencia tomado en su amplitud es el estar orientado; en lenguaje fenomenológico, digamos que conlleva una intencionalidad. Pero si es una exigencia, una llamada, no es una pretensión; pues toda pretensión es autocéntrica; precisamente lo trascendente se define por la negación de todo autocentrismo. Es una determinación negativa, pero que en esta negatividad misma no es pensable más que sobre la base de una participación en una realidad que me desborda y me envuelve, sin que por lo tanto de ninguna manera pueda tratarla como exterior a lo que yo soy" (R.I. 188).

"... allí donde debíamos contentarnos con hablar de exigencia de trascendencia, estaremos obligados a escudriñar la exigencia de Dios. Creo que podríamos decir desde este momento que la exigencia de Dios no es otra que la exigencia de trascendencia, descubriendo su rostro auténtico, cuando en realidad ella no se había mostrado anteriormente a nosotros más que cubierta de velos" (M.E. II 7).

"La trascendencia de Aquel que invoco se afirma respecto de toda la experiencia posible o incluso de toda suposición racional que no sería todavía más que experiencia anticipada y esquematizada. "¿Qué soy yo? Tú sólo, en verdad, me conoces y me juzgas; dudar de Tí, no es liberarme, es aniquilarme. Pero sería dudar de Tí, aún más,

sería negarte, considerar tu realidad como problemática; ya que estos problemas no son más que por mí y para mí que los planteo, y que aquí soy yo mismo quien estoy en tela de juicio en el acto sin retorno por el cual me borro y me someto". No desconozco el carácter insólito que presenta tal lenguaje, desde el momento en que es empleado en un sentido filosófico; ¿no es más bien un preludio a la oración, un exordio de la mística? Pero precisamente se trata de saber si entre la metafísica y la mística, en resumidas cuentas, existe una frontera precisable. Las frases a las que he recurrido no describen en absoluto una experiencia; traduce una situación fundamental que el filósofo debe reconocer" (R.I. 165).

"Lo que está claro para mí es que no podemos pensar como si antes de nosotros no hubiera habido siglos de cristianismo, lo mismo que, en el orden de la teoría del conocimiento, no podemos pensar como si antes no hubiera habido siglos de ciencia positiva. Sólo que la existencia del dato cristiano, como la existencia de la ciencia positiva, no juegan aquí más que el papel de un principio fundante. Favorece en nosotros la eclosión de ciertos pensamientos a los cuales de hecho no habríamos llegado, quizá sin ella. Esta fecundación puede efectuarse en lo que yo llamaría zonas peri-cristianas y, personalmente, encuentro la prueba de ello en el hecho de que se produjo en mí mismo casi veinte años antes de que yo tuviera la más lejana idea de convertirme al catolicismo" (P.A.C. 79 - 80).

4.4.- EL MAL Y EL SUFRIMIENTO COMO PORTADORES DE SENTIDO

"Reconocer la enfermedad como misterio es captarla en tanto que presencia o como modificación de la presencia (...). Mi enfermedad no se me hace presente más en cuanto que tengo que vivir con ella, como con un compañero que debo aprender a tratar de una manera apropiada, o aún en la medida en que esta misma enfermedad es mediatizada por aquellos que me cuidan y hacen para mí "office de toi" (oficio de tú)" (M.E.I. 225 - 226).

"Yo puedo, a decir verdad, abandonarme pura y simplemente a mi sufrimiento, confundirme con él, y es una terrible tentación. Yo puede establecerme en mi sufrimiento, proclamarlo como un sin sentido absoluto; pero como es para mí el centro del mundo, éste, estando centrado en un sin sentido, deviene él mismo un sin sentido absoluto" (R.I. 103).

"El problema expuesto en "la chapelle ardente", es el del sufrimiento como algo tóxico. Para mí lo que es muy importante en esta obra de teatro, es mostrar que allí donde el sufrimiento no es soportado de alguna manera, es completamente maléfico y esto se opone totalmente a la noción edificante que el sufrimiento en sí mismo tiene para un cristiano" (G.M. 41).

"... lo terrible es que este estado de envenenamiento, en cierta manera, es contagioso" (E.A.G.M. 258).

"... huimos del sufrimiento de los demás, nos apartamos de aquellos cuyos males parecen incurables y terminamos por experimentar por los que sufren odio y desprecio" (R.I. 314).

"...: el sufrimiento es una prueba que es necesario saber aceptar" (J.M. 201). "Si la observo como un combate en el que debo tomar la iniciativa" (M.E.I. 226), "si soy paciente" (H.U. 50), "Puedo transmutar este mal, no sólo en un bien, sino en un principio susceptible de irradiar amor, esperanza y caridad" (D.H. 142). "Ciertamente todo está en función de la libertad y de la sola libertad" (R.I. 102).

"El problema de la justificación metafísica del sufrimiento comporta una referencia a mi sufrimiento o a un sufrimiento que hago mío, que asumo; si hago abstracción de esta referencia pierde toda significación" (E.A. 166).

"Es necesario que el alma sufriente, por el hecho mismo de su sufrimiento, se abra mucho más a los demás, en lugar de encerrarse en ella misma y en su herida" (D.H. 143). "No hay valor sin comunión" (P.I. 123).

"... los grandes testigos no se reclutan entre los dichosos de este mundo, sino más bien entre los que sufren y son perseguidos" (E.A. 317).

"No quiero decir ciertamente que en ningún sentido la enfermedad, sea un privilegio, ni que nos otorgue el más mínimo beneficio. Pero lo que he podido constatar en mí mismo, es que modifica nuestra posición con relación al mundo o a un cierto orden natural; es como si percibieramos una cara de las cosas que hasta el momento ni siquiera habíamos sospechado. Tal vez sea otra dimensión del mundo" (C.C. 126).

"El mal es un misterio, no es nada que se deje asimilar a un defecto o incluso a una imperfección" (H.C.H. 11). "es un error considerar al mal como objeto y por lo tanto como problematizable" (R.M.M. (1974) 402). "Yo problematizo el mal cuando lo trato como un accidente acaecido en el seno de una máquina o aún como una defectuosidad, o como un vicio de funcionamiento" (H.C.H. 69).

"... el alma humana, en ciertas condiciones privilegiadas, allí donde ha sabido realizar alrededor de ella un cierto clima espiritual, puede libremente, quiero decir por un acto libre, transformar este mal, no propiamente en un bien, sino en un principio susceptible de irradiar amor, esperanza y caridad" (D.H. 142).

"Si yo soy atrapado por el mal, es decir, a fin de cuentas, por la tentación de desesperar de mí o de los hombres o de Dios mismo, no es replegándome sobre mí como podré superar esta tentación, pues la asfixia no puede ser una liberación. Mi único recurso es abrirme a una comunión más amplia o tal vez infinita en el seno de la cual este mal que me ha visitado cambia de alguna manera de naturaleza (P.S.T. 211).

"Cosa extraña, el sufrimiento no es en efecto susceptible de investir una significación metafísica o espiritual más que en la medida en que implica un misterio insondable (...). Esto conduce a decir sin duda que "este sufrimiento" debe ser aprehendido como participación efectiva en un misterio universal, tomado como fraternidad, como enlace metafísico" (E.A. 208).

"Si es así, las aproximaciones concretas del misterio ontológico deberán ser buscadas no ya en el registro del pensamiento lógico donde la objetivación requiere una

cuestión previa, sino más bien en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales, como la fidelidad, la esperanza, el amor, donde el hombre aparece como atrapado en la tentación del reniego, del repliegue sobre sí, del endurecimiento interior, sin que el metafísico esté en medida de decidir si el principio de estas tentaciones reside en la naturaleza misma considerada en sus características intrínsecas e invariables; o bien en una corrupción de esta misma naturaleza acaecida después de una catástrofe, que habría dado nacimiento a la historia antes que ella misma se insertase" (E.A. 173).

"Sin duda, es siempre posible (lógica y psicológicamente) degradar un misterio para hacer un problema: pero ello es un procedimiento profundamente vicioso y cuyas fuentes deberían quizá ser buscadas en una especie de corrupción de la inteligencia. Lo que los filósofos han llamado el problema del mal nos da un ejemplo particularmente instructivo de esta degradación" (E.A. 169 - 170).

"Vemos inmediatamente que no hay que esperar a trazar una línea de demarcación entre el problema y el misterio. Pues un misterio colocado delante de la reflexión tiende inevitablemente a degradarse en problema. Esto es particularmente evidente para el problema del mal" (P.A.C. 58).

"El mal se me revela, por el contrario, como un misterio, cuando reconozco que no puedo tratarme como exterior a él, como pudiendo experimentarle desde fuera o descubrirle, sino que estoy por el contrario implicado en el sentido en que estamos implicados en un asunto criminal por ejemplo. El mal no está solamente delante de mí está también en mí" (H.C.H. 69).

4.5- EL TU ABSOLUTO

"Hay entre Dios y yo la relación de una libertad a otra libertad. No puedo decir más. Esta relación misma es envuelta por el acto de fe, a título de afirmación. Es decir, debe haber entre Dios y yo una relación del tipo del que el amor llega a constituir entre los que se aman" (J.M. 58).

"Diría con satisfacción, dogmáticamente, que toda relación de ser a ser es personal, y que la relación entre Dios y yo no es nada, si no es relación de ser a ser, a lo sumo del ser "avec soi" (consigo mismo). La expresión extraña que me viene al espíritu para traducir esto, es que, si un tú empírico puede ser convertido en un él, Dios es el tú absoluto que no puede nunca devenir en un él. La ciencia no habla de lo real más que en tercera persona" (J.M. 137).

"He sentido muy vivamente estos días últimos la necesidad de precisar la noción de lo que he llamado el Tú absoluto. Es necesario en efecto estar en guardia contra un posible error y que consistiría en pretender encerrar a Dios, por así decirlo, en el círculo de sus relaciones conmigo. En realidad, pensar en Dios, es pensar que no cuento sólo para él. Pero entonces la dificultad es evitar tratarse a sí mismo como un elemento que Dios tiene en cuenta. Es siempre en el fondo el mismo problema" (J.M. 265).

"Desde que Dios es tratado como un ESO metafísico sobre quien hacemos juicios que van a ser unidos los unos con los otros, es el caos. Pero ¿es necesario que Dios sea Eso o no sea nada? Cuando escribía en otro tiempo "**no hay verdad posible de Dios**", quería en fondo decir que no puede ser pensado como "Cela" (Eso). Pero entonces, ¿no retrocedemos en la pura subjetividad? Podemos al menos concebir que esta conclusión no se impone al espíritu; subjetivo quiere decir contingente con relación a un cierto objeto previamente puesto; pero aquí se trata de pensar en un orden que trasciende la objetividad" (J.M. 254 - 255).

"... ¿hay un sentido en pretender que estoy en el error cuando mi "**ser en el mundo**" se revela a mí como la expresión de una generosidad? A esta cuestión, el ateo responde: en realidad, no hay nadie. Pero este tipo de respuesta o de pregunta no es concebible más que allí donde verificaciones particulares son posibles; es decir, en el campo donde se ejercen causalidades identificables, por ejemplo; si recibo una carta o un paquete, debo poder remontar hasta la persona que me ha dirigido esta carta o este paquete; hay aquí, en principio, anotémoslo, interpretación de la causalidad y de la finalidad (...). Pero aquí, es decir, allí donde se trata del estar en el mundo, estamos justamente en lo no identificable (...) la libertad, es este no identificable experimentado o aprehendido como tú absoluto. Quizá a decir verdad es una manera demasiado abreviada de expresarse. Pero sería conveniente decir que este no identificable es visto en la luz que es saludada como una presencia" (M.E. II 127 - 128).

"En tí por nosotros: entre éste tú y éste nosotros... ¿cuál es pues el enlace viviente? ¿No es necesario responder que el tú es de alguna manera la garantía de esta unidad que une el yo mismo al yo mismo, o ya sea el uno al otro, o los unos a los otros? Es más que una garantía que me aseguraría o confirmaría desde fuera una unidad ya constituida: es el cimiento mismo que la funda" (H.V. 77).

"No pongo en duda en absoluto, claro está, que la reflexión cuando se ejerce sobre ésta (la intersubjetividad) y sobre sus condiciones de posibilidad, vaya dirigida a descubrir su fundamente ontológico que no puede ser más que el Tú absoluto, sin el cual esta realidad invisible se disolvería en una multiplicidad inconsistente de apariencia transitoria" (M.V. 12).

"En verdad, ¿qué 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 finita. No solamente Tú eres libertad, sino que Tú me quieres, Tú me suscitas también a mí como libertad, Tú me llamas para que me cree, Tú eres esta llamada misma. Y si yo me rehuso a ella, es decir, a Tí, si me obstino en declarar que no pertenezco más que a mí mismo, es tanto como si me emparedase; es como si me aplicase a estrangular con mis manos esta realidad en cuyo nombre creo resistirte. Si esto es así, reconocer que yo Te pertenezco a Tí es reconocer que no me pertenezco a mí mismo más que con esta condición; mucho más, que esta pertenencia es idéntica y que se confunde con la única libertad auténtica y plenaria, que puedo pretender: esta libertad es un don; aún así es necesario que yo la acepte; el poder que me es atribuído de aceptarla o de rechazarla no es separable de este don, y hay para mí una manera de reivindicar la libertad que equivale a un rechazo y este rechazo, versando sobre aquello mismo que lo hace posible, tiene los caracteres distintivos de la traición". (R.I. 117).

"... en el orden que nos interesa y es el de la fe, no puede haber testimonio más que del Dios vivo. El Dios del que hablan la mayoría de los teólogos, el que pretenden demostranos la existencia, no puede dar lugar a ningún testimonio, y en esta medida podríamos estar tentados a decir que no interesaría al creyente en cuanto tal. Este Dios, que en definitiva es el que Pascal llama el Dios de los filósofos, se coloca en una dimensión que no es ni puede ser la de la fe (...). Además, está claro que el mundo del testimonio, al ser el de la libertad, es también fatalmente aquel que podemos rechazar, aquel que puede devenir un falso testigo, es decir el del pecado" (M.E. II 133 - 134).

"Todo esto, convengo en ello, permanece más aquí como propio de la revelación y del dogma, pero al menos en una vía de aproximación, y como caminantes, como peregrinos en un camino difícil y sembrado de obstáculos, tenemos la esperanza de ver brillar un día esa luz eterna que no ha dejado de alumbrarnos desde que estamos en el mundo; esa luz sin la cual, podemos estar seguros, jamás nos hubiéramos puesto en camino" (últimas palabras del "misterio del ser").