

# Mi relación con Heidegger

Gabriel Marcel

Presentación y traducción de José Seco Pérez

Un pensador como Marcel que ha hecho una obra original y personal no es fácil de situar y clasificar dentro del pensamiento contemporáneo.

Se ha puesto sobre la obra de Marcel la etiqueta de existencialismo cristiano. Se dice que existe un existencialismo ateo, el de Sartre y Heidegger y un existencialismo cristiano, el de Jaspers y el de Marcel.

Creemos que esta clasificación es injusta e inadecuada y además el mismo Marcel se opone a ella rotundamente. Se le ha considerado como un «metafísico de la fe»<sup>1</sup> un «dialéctico de la esperanza»<sup>2</sup>, un «filósofo de la comunicación»<sup>3</sup>, un «filósofo de la presencia»<sup>4</sup>, un «empirista místico»<sup>5</sup>, un «místico especulativo»<sup>6</sup>, un «existencialista cristiano»<sup>7</sup>, un «filósofo itinerante»<sup>8</sup>, un «filósofo de la luz»<sup>9</sup>, un «filósofo del espíritu»<sup>10</sup>, etc.

---

<sup>1</sup> BLIN, Georges, *Gabriel Marcel, métaphysicien de la foi* en «*Fontaine*» n.º 47, 1985, pp. 118 y 134.

<sup>2</sup> MESNARD, Pierre, *Gabriel Marcel, dialecticien de l'esperance* en «*La vie intellectuel*», n.º 14, 1946, pp. 134 y 142.

<sup>3</sup> TROIFONTAINES, Roger, *La notion de présence chez Gabriel Marcel* en «*Existentialisme chrétien: G. Marcel*», París, Plon,, 1947, pp. 203 y 207.

<sup>4</sup> THIBON Gustave, *Une métaphysique de la comunión* en «*Revue de Philosophie*», 1946, p. 144.

<sup>5</sup> WAHL, Jean, *Le journal métaphysique de G. Marcel* en «*Vers le concret*», París, Vrin, 1932, p. 226.

<sup>6</sup> GILSON, E., *Un exemple* en «*Existentialisme chrétien: G. Marcel*», p. 8.

<sup>7</sup> COLIN, Pierre, *Existentialisme chrétien* en «*Existentialisme chrétien: G. Marcel*», p. 15.

<sup>8</sup> DAVY-MARIE-MADALEINE, *Un philosophe itinérant. G. Marcel*, París, Flammarion, 1959.

<sup>9</sup> PRINI, Prieto, *Gabriel Marcel y la metodología de la inverificable*, Miraaale, Barcelona, Luis, 1963.

<sup>10</sup> ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía, III*, Barcelona, Montañez y Simón, 1973, p. 364.

De todas estas caracterizaciones tal vez sea a nuestro parecer la de existencialista cristiano, la que menos le convenga. Esta denominación de existencialista cristiano ha sido establecida por Sartre en la conferencia: «¿El existencialismo es un humanismo?» Marcel nunca usó este término. «Es en el Congreso de Roma —dice Marcel— cuando descubrí que habían empleado este término para caracterizarme. En ese momento me fue indiferente, pero más tarde llegue a preocuparme cuando me preguntaron si aceptaría que se titulase existencialismo cristiano un libro colectivo que iba a salir sobre mí en la colección "Presence" de la Editorial Plon»<sup>11</sup>.

Marcel no está de acuerdo y consulta a un amigo de confianza, Louis Lavelle y le dice: «conoce mi obra, tengo una gran confianza en vuestra opinión, ¿qué pensáis de ella?»<sup>12</sup> Louis Lavelle responde que está de acuerdo y comprende que no le gusten estos términos: existencialismo cristiano, ya que a él tampoco le gusta, pero es una concesión que se le puede hacer al editor. Marcel acepta pero, «muy pronto cuando tuve la ocasión de constatar todas las tonterías a las que conducía este término, especialmente en las mujeres, me arrepentí de haber sido tan indulgente, y a partir de 1949 he dicho en todas las partes que rechazaba esta etiqueta y además, de una manera general, he tenido siempre horror de las etiquetas y de los ismos»<sup>13</sup>.

Marcel rechaza el título de existencialismo cristiano, pero puesto que la unión entre «je crois» y «j'existe» es constitutivo en su filosofía, Marcel acepta el de filosofía cristiana, «en la medida en que no comparto la tesis defendida por Brehier cuando ha negado, lo que me parece totalmente absurdo, que pueda haber en la vida o en la experiencia cristiana elementos susceptibles de alimentar y sobre todo de enriquecer un pensamiento filosófico. Es de esta manera, al menos como negación, que aceptaría que hablásemos de una filosofía cristiana»<sup>14</sup>.

Marcel especifica que se considera como «un filósofo del umbral», un filósofo que se encuentra en una línea mediana entre los creyentes y no creyentes, «de forma que pueda de alguna manera acercarme a los creyentes, a la religión cristiana, a la religión católica, pero de tal manera que pueda dirigirme a los no creyentes, que pueda hacerme comprender por ellos y tal vez ayudarles»<sup>15</sup>.

Marcel es también un filósofo social, un filósofo preocupado por lo humano, que trata de ver: «lo humano en el hombre»; «muy joven —dice Marcel— 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

---

<sup>11</sup> MARCEL, G., *Entretiens. Paul Ricoeur Gabriel Marcel*, París, Aubier, 1968, p. 74.

<sup>12</sup> MARCEL, G., l.c. p. 74.

<sup>13</sup> MARCEL, G., l.c. p. 75.

<sup>14</sup> MARCEL, G., l.c. p. 81.

<sup>15</sup> MARCEL, G., l.c. p. 82.

una profunda influencia; además es con una gran angustia que he seguido la remilitarización de Alemania, y con desolación al constatar la inercia con la que hacían gala los aliados en presencia de esta 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»<sup>16</sup>. «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, esto es, un estado que no mantuviese la justicia en el lugar más alto, sería un estado degradado»<sup>17</sup>. La obra *Les Hommes contra l'humain* de 1951, es la crítica permanente del espíritu de abstracción, del exceso de la técnica y de las «problématisations» de toda clase de existencia o de ser, teniendo como meta la preocupación de la integridad del hombre como sagrado y hace así la unidad profunda de su filosofía y de sus compromisos. «De esto tratan las conferencias que he dado en Harvard en 1961 y que se han publicado en Francia con el título, a mi juicio lastimosamente abreviado, «La dignidad humana»; se trata en el fondo de recobrar la noción tradicional de la persona, de la dignidad personal, procurando no atribuirle un fundamento puramente racional, verbigracia, en un sentido Kantiano»<sup>18</sup>.

El término que conviene mejor para caracterizar la actitud de Marcel frente a los peligros que acechan la dignidad humana es el de «philosophe vigile», de «philosophe veilleurs»: «una tarea que incumbe al filósofo es la de estar pendiente de los acontecimientos y de vigilar de alguna forma la evolución de las mentalidades, pues sabemos muy bien que cada uno de nosotros está expuesto en todo momento en el riesgo de recaer en una moral gregaria, en un conformismo, en una moral puramente irracionalista»<sup>19</sup>.

Si queremos caracterizar la unidad profunda de la obra de Marcel con una designación, que Marcel utiliza, y donde podrían converger todos los aspectos de su obra, ontológica, existencial, dramática y ética, es la de neosocratismo.

Esta designación que el mismo Marcel señala en el «avant propos» del «Mystère de l'être». Este término no ha sido sugerido por Marcel, sino por Joseph Chenu, uno de sus discípulos, que asistía a sus cursos después de la segunda guerra mundial: «pienso que es quizá la caracterización menos engañosa que hayamos encontrado, pues siento una especie de repugnancia por los ismos cualesquiera que sean»<sup>20</sup>.

Esta denominación tiene la ventaja de presentar con claridad el papel central de la interrogación en su pensamiento, el hecho de que se ha preocupado en buscar cómo los problemas debían ser puestos antes de saber si, a partir de esta posición, podrían ser resueltos. Esta designación responde

<sup>16</sup> MARCEL, G., l.c. pp. 96 y 98.

<sup>17</sup> MARCEL, G., l.c. p. 102.

<sup>18</sup> MARCEL, G., l.c. p. 106.

<sup>19</sup> MARCEL, G., l.c. p. 111.

<sup>20</sup> MARCEL, G., l.c. p. 116.

también a su idea de renunciar absolutamente a edificar un sistema: «Les mots avoir un système ont en soi quelque chose qui m'a toujours troublé»<sup>21</sup>. Un texto magnífico que recoge en unas líneas y que Marcel le gusta citar son las del tercer acto de «L'émissaire» y que responden exactamente al espíritu de Marcel, cuyo personaje Antoine Sorgue dice: «Sí y no, es la única respuesta, allí donde somos nosotros mismos los que estamos encausados; creemos y no creemos, amamos y no amamos, somos y no somos, pero si esto es así, es que nos encontramos en un camino hacia una meta que enteramente vemos y no vemos»<sup>22</sup>.

Marcel es, pues, un filósofo itinerante. Este hermoso texto que acabamos de citar indica un tema central del pensamiento de Marcel el del hombre en marcha «de l'itinérance»; «Homo Viator» es el título de una de sus obras más apreciadas. En su obra se cruzan la «expérience» y «l'itinérance», de ahí que su obra sea una metafísica de la luz y una sociología de las tinieblas.

Otro texto del «Emissaire», del mismo personaje nos ilumina en este análisis: «No hay más que estas aguas inexploradas, hay el mundo de la luz y allí ya no nos dirigimos, somos nosotros los que somos arrastrados, pues este mundo es el de la gracia; llega a ser cada vez más distinto, cada vez más consistente en la medida en que creemos aún más». La esperanza es lo que hace que la marcha no sea un simple error «être, c'est être en route» y eso es la esperanza; es ella quien da a toda la investigación de Marcel ese tempo, esa actitud de tanteo y de seguridad a la vez, en el laberinto de la existencia. La esperanza constituye la unidad de su filosofía concreta: «Yo espero en ti por nosotros». «Podríamos tal vez añadir que la esperanza para mí va unida a la disponibilidad, de la misma manera que ella va unida a la presencia; me parece que ahí encontramos valores que han sido reconocidos por todos los grandes místicos, pero los filósofos y especialmente los filósofos contemporáneos no se han preocupado suficientemente»<sup>23</sup>.

Marcel, como Péguy y Emmanuel Mounier, ha comprendido la unidad profunda de lo carnal y lo espiritual.

El espíritu de Sócrates es, pues, ese «beau risque» que subyace en la obra de Marcel. Así como Sócrates se va de la escena al final del Fedón con una invocación, es así como lo vamos hacer también con un texto de la conclusión del «Homo Viator»: «Espíritu de metamorfosis. Cuando intentemos borrar la frontera de nubes que nos separa del otro reino ¡guíe nuestro gesto inexperto! y cuando suene la hora prescrita ¡despierte en nosotros el humor alegre del caminante que cierra su mochila mientras que detrás del cristal empañado se prosigue la eclosión indistinta de la aurora!»

Terminemos diciendo con Philippe NEMO en «Les Nouvelles Littéraires» del 16-9-76: «...encontramos en los escritos de Gabriel Marcel páginas verdaderamente geniales. ¿Quién buscará en sus obras los diamantes teóricos que permanecen allí escondidos?»

<sup>21</sup> MARCEL, G., l.c. p. 117.

<sup>22</sup> MARCEL, G., l.c. p. 119.

<sup>23</sup> MARCEL, G., l.c. p. 128.

## Mi relación con Heidegger\*

La mayoría de entre vosotros habéis leído sin duda mi obra de teatro *Die Wacht am Sein*. No pienso, claro está, en replicar que, al escribir esta obra de teatro, ni he pensado verdaderamente en la persona ni en el pensamiento de Heidegger, sino en ciertas particularidades algo insólitas y bastante irritantes de su vocabulario; está claro por otra parte que este vocabulario, es aquí ridiculizado un poco como lo es el lenguaje escolástico en las primeras obras de Molière; además he querido entregarme a una cierta pretensión, a un orgullo, a un desprecio del sentido común que me parecen difícilmente tolerables.

Sin embargo, desde que pasé algunos días en 1955 en un castillo de Normandía en compañía del autor de *Sein und Zeit* con quien no había tenido hasta entonces más que una larga conversación en Friburgo en 1947, mi sentimiento hacia él ha cambiado. Lo que me ha llamado la atención es una especie de simplicidad bastante insólita y casi pueril: la que se encuentra en un hombre que ha vivido en una profunda soledad, que apenas ha viajado, y que ha tenido siempre aversión a todo lo que se parezca de lejos o de cerca a la mundanidad, y en particular a estas conversaciones superficiales que intercambiamos en las reuniones mundanas y donde nadie se compromete en lo que afirma. A decir verdad no es cierto que estas disposiciones sean incompatibles con el orgullo, y me parece cierto que de hecho éste está lejos de ser extraño al filósofo del cual hablo. Pero lo que quiero decir simplemente es que no se manifiesta de ninguna manera en él por una actitud y un tono despreciativo como es el caso del personaje principal de mi obra teatral Hans Wolter Dolch.

En el homenaje público que le he dirigido en nombre de todos al final de este encuentro del verano de 1955, he insistido en la impresión profunda de seriedad en la búsqueda que nos ha producido a todos. Ciertamente nos había decepcionado el comprender que no se disponía, como lo hubiésemos deseado, a explicarnos ciertos pasajes particularmente difíciles de sus obras, aunque su intención fuese comentarnos ciertos textos de Kant y de Hegel escogidos por él con anterioridad. Pero nos había explicado que era, en realidad, su método, su forma exclusiva de trabajar. Tuvimos así la ocasión de ver que su pensamiento está continuamente en relación con el de algunos grandes filósofos del pasado desde los presocráticos hasta Nietzsche.

Añadiré además que en Francia el que ha recibido la formación filosófica tradicional en nuestras universidades se puede quedar bastante sorprendido al

---

\* Este texto fue redactado en 1957, después de que Gabriel Marcel hubiese escrito su obra de teatro *La dimension Florestan* en la cual ridiculizaba la influencia que Heidegger ejercía sobre el comportamiento de sus discípulos (Conferencia pronunciada en alemán el 5 de abril de 1957 en Oberhausen y después, el 14 de mayo en Berlín; traducida de un inédito del cuaderno n.º 1 de «Presence de Gabriel Marcel», en *Aubier* 1980, pp. 25-38).

constatar que Heidegger parece en el fondo preocuparse bastante poco de lo que ha pensado tal o cual filósofo; y esto es particularmente verdad con relación a los pensadores de los que no poseemos más que algunos fragmentos como es el caso de Parmenides, Heráclito o Anaximandro. Todo sucede como si los textos presentasen a los ojos de Heidegger una especie de realidad independiente, diríamos que los trata como un cierto alimento que su pensamiento transforma de manera que se asimile e incluso estimule. Concibe a la cuestión del saber como relativamente insignificante; esta cuestión, es como si la abandonase bastante despectivamente a una psicología más o menos arbitraria en sus búsquedas y cuyas conclusiones definitivamente problemáticas no interesasen apenas al filósofo.

No intentaré disimularos que a mi parecer esta forma de concebir la historia de la filosofía es arriesgada y susceptible de varias críticas. Se arriesga a dar excesivamente importancia a la *Willkür*. Admitiendo incluso que Heidegger está dotado personalmente de una intuición genial que le permite alcanzar significaciones esenciales no accesibles a los medios habituales de las investigaciones históricas y críticas, es de temer ciertamente que se constituya en uno de los ejemplos más peligrosos y que filósofos mucho menos dotados se apoyen en él para entregarse a las interpretaciones más arbitrarias.

En suma, ¿cuál es la esencia de esta especie de diálogo que él mismo pretende proseguir con los pensadores sobre cuyas obras no ha dejado de meditar? Me temo que este diálogo no sea en realidad, sino un monólogo en que los interlocutores son en realidad imaginarios, ya que el autor no se preocupa, al menos eso parece, de lo que han pensado verdaderamente.

Reflexionando, percibimos que el problema así entendido no es más que un caso particular de un problema infinitamente más general y singularmente grave: el de las relaciones entre el yo y el otro. Sin duda volveré enseguida a hablar de ello desde otro contexto<sup>1</sup>.

Mi *Journal Métaphysique* y *Sein und Zeit* han sido publicados en el mismo año, es decir, en 1927. Cuando publiqué el libro que es el origen de toda mi investigación filosófica, no tenía ningún conocimiento del pensamiento heideggeriano. No podemos, pues, hablar aquí de ninguna influencia. ¿Podemos decir que entre estas obras, existe al menos, si no una identidad sí una analogía en cuanto a la búsqueda esencial? Las diferencias entre los dos libros salta a la vista. Nada se parece menos a un diario metafísico que el *Sein und Zeit*, que se presenta más como una obra profundamente elaborada y más bien comparable a ciertas obras que marcan los principales jalones de la historia de la filosofía, por ejemplo la *Crítica de la razón pura* o la *Fenomenología del espíritu*.

Podríamos verdaderamente pretender que esta distinción respecto al modo de presentación del pensamiento no trata quizá lo esencial. Después de todo,

<sup>1</sup> Una primera cuestión se me presenta cuando intento reflexionar sobre la relación bastante sutil que existe entre el mundo de pensar heideggeriano y el mío.

en su origen, este *Diario* filosófico que redacté a partir de 1913 se me presentaba como una simple preparación de lo que debería tomar una forma sistemática: se trataría en realidad de resolver el problema general de la inteligibilidad de tal manera que se pudiese abordar después de una manera precisa la cuestión del pensamiento religioso; empleo aquí con agrado el término de pensamiento (*pensée*) con preferencia al de conocimiento (*connaissance*), porque de ninguna manera parecía cierto que este pensamiento religioso, comprendiendo lo que tiene de específico, pudiera ser considerado como un modo de conocimiento.

A consecuencia de esto mis dudas en torno a la posibilidad de una sistematización filosófica se acentuaron hasta el punto de hacerme olvidar mi proyecto inicial; es entonces cuando decidí publicar lo que primitivamente no era otra cosa que un conjunto de reflexiones destinadas a integrarse en un libro sistemático.

No veo que sobre este punto haya habido nunca coincidencia entre el pensamiento de Heidegger y el mío. En cierto modo él ha permanecido sin duda más fiel que yo a la tradición filosófica. Podríamos, sin embargo, preguntarnos si a través de una labor de interpretación se podría llegar a una posición no muy alejada de la mía, especialmente cuando afirma la necesidad de una destrucción de la metafísica destinada a dar entrada a otro elemento como, por ejemplo, la consideración del *Être* (ser) más allá del *Êtant* (ente). Observemos en efecto que desde mi perspectiva nunca he interpretado el rechazo de la sistematización como una adhesión a un puro subjetivismo o menos aún a un impresionismo filosófico.

En la conferencia que dio en Cerisy-la-Salle en 1955 y que apareció unos meses más tarde con el título *Was ist das-die Philosophie?*, intentó definir lo que era conveniente entender por filosofía. No sé, por otra parte, si él mismo hubiese aceptado su definición actual en aquel momento en que publicaba el *Sein und Zeit*, es decir, hace 30 años. Esto me parece bastante dudoso. Me prestaría con gusto a la interpretación presentada por Jean Wahl en su libro *Vers la fin de l'Ontologie* que se publicó a finales de 1956: «En *El ser y el tiempo*, Heidegger trataba de ver lo que es el hombre en tanto que ser inquieto, es decir, en cuanto que proyectado de antemano hacia el futuro (avenir), y unido por otra parte al pasado y formando su presente por esta unión del pasado y del futuro. Pero, después del *Sein und Zeit*, Heidegger ha considerado profundamente que no era necesario partir del *Dasein* para ir al *Sein*, que no es necesario partir de la existencia, no es necesario ser un filósofo que supere la idea de existencia, como también la idea clásica de esencia, para ir a la idea del ser» (pp. 161-162).

Convendría por otra parte preguntarse si verdaderamente el *Sein und Zeit* ha sido concebido, incluso en su origen, por su autor como una antropología filosófica. Me acuerdo que, durante la larga conversación que tuve con el filósofo de Friburgo en 1947, reprochó severamente a su comentarista De Waehrens haber realizado de su pensamiento una interpretación demasiado

antropológica. Podríamos en verdad responder que veinte años habían pasado desde la publicación de su obra y que él mismo no se colocaba ya en la perspectiva que había sido la suya en la época en que lo había concebido y redactado. Es un aspecto sobre el cual dudaría mucho en pronunciarme categóricamente.

Pero siempre podemos referirnos a un texto concreto que se encuentra en la conferencia de la que hablé poco antes (p. 33): «La respuesta a la cuestión: ¿qué es la filosofía? se nos traduce en la correspondencia con eso hacia lo cual marcha la filosofía. Y eso es el ser del ente (Être de l'étant). Por esta correspondencia prestamos escucha, desde el principio, a aquello hacia lo cual la filosofía nos ha llamado ya. Es por lo que no llegamos a esta correspondencia, es decir, a la respuesta de nuestra cuestión, más que si permanecemos en coloquio con aquello hacia lo que la tradición filosófica nos entrega, es decir, nos libera. No encontramos la respuesta a la cuestión de saber qué es la filosofía por enumeraciones históricas sobre las definiciones de la filosofía, sino por el coloquio con lo que se ha entregado a nosotros como el ser del ente».

Este modo de responder a nuestra cuestión no es una ruptura con la historia, negación de la historia, sino una apropiación y una transformación de lo que dice la tradición. Es a una tal apropiación de la historia a la que apunta la rúbrica «destrucción». El sentido de esta palabra es definido claramente en *Sein und Zeit*. Destrucción no significa demolición, sino «deconstrucción», desmontaje y puesta fuera de los enunciados puramente históricos sobre la historia de la filosofía. Destrucción significa que abrimos el oído, que lo liberamos para que, entienda lo que, según la tradición, nos llama en tanto que Ser del ente. Escuchando esta llamada alcanzamos "la correspondencia".

Un poco más lejos dirá que la filosofía es la «correspondencia propiamente cumplida, que habla en tanto que toma en consideración la llamada del ser. Le corresponde escuchar la voz de la llamada. Lo que nos llama como voz del ser determina nuestra correspondencia. "Corresponder" significa, pues, estar determinado, estar dispuesto, es decir, partir del Ser del ente» (*Qu'est-ce que la philosophie?* Gallimard, 1957, trad. Axelos-Beaufret) pp. 36-38 y p. 40.

No es necesario poner en duda que estos textos presentan una gran oscuridad. La palabra clave es, sin duda alguna, este término de «Zuspruch» que podríamos traducir en francés por el término «interpellation» si no estuviese considerado a menudo como una acepción estrictamente política. Pero lo que aparece muy netamente, no solamente en los textos que acabo de citar sino, en otros muchos, es que lo propio del hombre consiste en que él se encuentra expuesto a algo que no viene de él mismo, sino que está allí para aclarar o repercutir en él, pudiendo las metáforas ser llevadas indistintamente al campo de la vista o del oído. Podemos citar en particular este texto de la *Carta sobre el humanismo*: «el hombre es más bien arrojado por el ser incluso en la verdad del ser, de tal manera que, ex-sistente de tal calidad, proteja la verdad del ser a fin de que a la luz del ser el ente se manifieste como el ente



que es. Si y cómo se manifiesta, si y cómo el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza intervienen en la claridad del ser, están presentes y ausentes, he aquí lo que el hombre no decide. La llegada del ente descansa sobre el destino del ser. Pero para el hombre queda por saber si encuentra la conveniencia de su esencia que corresponda a este destino; pues en conformidad con éste le pertenece, en tanto que es el ex-sistente, proteger la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Es en eso solamente en lo que piensa *Sein und Zeit* cuando la existencia ex-estática es experimentada como preocupación». (Cf. § 44, pp. 226-59). *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1957, pp. 72-73.

Ruego que me excuséis estas largas citas. En el caso que nos ocupa son desgraciadamente indispensables y nos encontramos allí en realidad, en presencia del aspecto quizá más inquietante de la filosofía heideggeriana. El lenguaje que utiliza le es hasta tal punto inherente que estamos obligados a considerarlo prácticamente más o menos intraducible o «intransportable» (intransposable). Podríamos casi decir que una traducción es, a pesar de todo, una domesticación; pero es justamente esta domesticación la que aquí aparece excluida. Es como si tratásemos con una criatura que no está en sí (Einheimisch) más que en el bosque. Es inútil esperar que se aclimate al mundo de las ciudades. Es cierto que la atracción mágica que ejerce este pensamiento por todas partes incluso en los países lejanos que bordean el océano Pacífico es debida, por un lado, a esta *Ursprünglichkeit...* que no encuentra actualmente en ninguna parte el equivalente. Pero al mismo tiempo, cómo no preguntarse si el filósofo permanece en cierta medida prisionero de estas categorías que forja sin cesar.

En todo caso es muy difícil para cualquiera que, por el contrario, intenta utilizar un lenguaje común, es decir, universalizable, el situarse en relación a un pensamiento de esta naturaleza.

Anotaría también que en nuestro encuentro en Cerisy, planteé explícitamente la cuestión a Heidegger haciéndole observar que ciertos términos esenciales de su filosofía no podían ser traducidos al francés. El mismo, en 1947, me había dicho que *Dasein* era intraducible. Me respondió que le era totalmente imposible el preocuparse por esta dificultad o imposibilidad. Pero ¿no hay algo de singular en el hecho de que un filósofo que habla tan a menudo de «apertura», de «claridad» (*Lichtung*), etc., se preocupe tan poco de las condiciones en las que un pensamiento pueda comunicarse?

Lo que creo poder decir sin embargo, es que, en lo que concierne al *Zuspruch des Seins*, hay entre Heidegger y yo un acuerdo bastante fundamental contra Sartre.

Esto es tanto más notable en cuanto que Sartre, en la conferencia en la que trató de divulgar su pensamiento *L'existencialisme est-il un humanisme?*, había propuesto una especie de clasificación rudimentaria que ha sido inmediatamente acogida en los manuales a causa de su simplicidad y en virtud de la cual él y Heidegger eran los representantes del existencialismo ateo, mientras que Jaspers y yo éramos presentados como los filósofos más

representativos del existencialismo cristiano. En realidad, esta clasificación no corresponde más o menos a nada. Resulta de todo lo expuesto que Heidegger no puede ser de ninguna manera considerado como un existencialista, y él ha rechazado expresamente ser situado entre los ateos. Yo también desde hace siete u ocho años vengo rechazando la etiqueta de existencialista que no ofrece más que confusiones.

Pero recordemos una de las frases que acabo de mencionar: «Si y como él se manifiesta..., *he aquí lo que el hombre no decide*». Esta afirmación es fundamental. Establece una ruptura decisiva en sí misma, con relación al círculo en el cual se mueve el pensamiento sartriano; no diría quizá el pensamiento existencialista en general, porque el caso muy particularmente complejo de Kierkegaard debe de ser aquí reservado. Pero después de todo, el pensador danés ¿hubiese aceptado la etiqueta de existencialista? No es totalmente seguro.

Sea lo que sea, el hecho de que la decisión humana no pueda intervenir sobre un plano en donde de una cierta manera, en todo caso, las iniciativas decisivas no emanan del hombre parece constituirse como un denominador común entre el pensamiento heideggeriano y el mío. Ni para él ni para mí se puede determinar en la elección humana el origen y la fuente de los valores.

Señalemos, por otra parte, aquí que Heidegger manifiesta una desconfianza, o más bien una aversión, a mi parecer justificada, por la noción misma de valor. Nadie ignora el uso inmoderado que han hecho de ella muchos filósofos de finales del siglo diecinueve y de principios del veinte, un Windelband, un Rickert e incluso un Eucken. Asistimos a continuación a una reacción extremadamente vigorosa contra esta especie de idealismo un poco exangüe y que hace pensar a menudo en un fichteísmo anémico. En esta reacción, el papel de Heidegger me parece haber sido decisivo. Pero aquí aún me colocaría resueltamente a su lado.

He aquí lo que yo escribía en un ensayo sobre la crisis de los valores en el mundo actual, que figura en el libro recientemente traducido al alemán con el título poco satisfactorio de: *Die Erniedrigung des Menschen* (el título francés *Les hommes contre l'humain* es infinitamente mejor). A continuación partiré de esta hipótesis de que algo ha sido irremediablemente, si no perdido, sí al menos comprometido, a partir del momento en que la noción misma de valor ha hecho su aparición en la filosofía. Digo bien *en la filosofía*, pues no pienso aquí en la Economía política que no puede tratar de una investigación técnica sobre la naturaleza de los valores. Pero el error ¿no había consistido en transportar, por una extrapolación ilícita, al campo de las esencias o del ser, una noción, en realidad, relativa al ciclo empírico de la producción, del reparto, del consumo? y ¿asimilar, ya cínicamente, ya hipócritamente, al hombre que se ofrece, por ejemplo, a la investigación de la verdad o a la práctica del bien, al que se sitúa en alguna parte de este circuito? Es cierto que si nos atenemos a los datos empíricos mismos, esta asimilación puede aparecer no solamente justificada sino casi inevitable. Podemos decir que Vermeer o Mozart han

arrojado al mercado algo que ha llegado a ser riqueza o fuente de beneficios para los comerciantes de cuadros, para los organizadores de exposiciones, para los empresarios, etc. Pero todo está perdido si no guardamos una conciencia aguda de la trascendencia absoluta de la vista de Delft, de la mujer con turbante, de la sinfonía en Sol menor o de tal cuarteto con relación a esta explotación posible. Por tanto, desde el momento en que utilizamos el término valor, hay que temer que el camino se abra a funestas confusiones. Estaría, pues, dispuesto a considerar esta afirmación, sin duda paradójica, de que la instauración de la idea de valor en la filosofía, idea que es más o menos extraña a los metafísicos del pasado, es como el signo de una devaluación fundamental, centrada en la realidad misma. Como sucede a menudo la idea y la palabra aparecerían aquí como signos de una cierta decadencia interna cuyo lugar sería la realidad misma que esta palabra pretende designar.

Un poco más adelante, en el mismo ensayo, recogiendo los dos ejemplos de la vista de Delft de Vermeer y del decimotercer cuarteto de Beethoven, decía que me parecían poder ser pensados únicamente como respuestas a una cierta llamada (*Anruf*) que por otra parte no toma conciencia de sí más que a medida que la respuesta llega a ser más diferente; no tiene verdaderamente ningún sentido preguntarse quién ha lanzado esta llamada, pues estamos más allá del orden de los quienes (*die Ordnung des Wer*).

No diré solamente que existe un parentesco evidente entre este *Anruf* y el *Zuspruch* heideggeriano. No estoy seguro de haber sido influenciado de alguna manera por el pensamiento de Heidegger cuando escribí este texto. Anotemos sin embargo esto: en este mismo ensayo creía haber puesto al lector en guardia contra el peligro que nos amenaza cada vez que hablamos del ser.

Pero es demasiado cierto que un terrible peligro nos amenaza. Es el de sustituir una simple palabra, una palabra tapa-agujeros, por la rica y palpitante experiencia de lo que llamamos en nuestro lenguaje filosófico defectuoso, los valores morales o los valores estéticos. Pero el simple hecho de señalar este peligro es ya un medio de conjurarlo; pues no nos será ya posible perdersnos con discursos abstractos sobre los caracteres intrínsecos del ser, como si el ser fuese una cosa susceptible de estar en oposición a otras cosas que no son él, sino solamente sus apariencias o manifestaciones. Desde esta perspectiva el término mismo de ontología es poco satisfactorio y se arriesga a animar los desprecios más molestos. El ser como tal no es, en el fondo, nada sobre lo cual podamos discurrir.

Es evidente que Heidegger ha visto perfectamente la dificultad. En *Einführung in die Metaphysik* expone la cuestión siguiente (p. 32): ¿Es el ser una simple palabra y su significación no más que un vapor (*Dunst*), o por el contrario lo que es designado bajo la palabra «ser» revela todo el destino espiritual de Occidente?

Remarquemos por otra parte que la cuestión previa (*Vorfrage*) ¿qué sucede con el ser? (*Wie steht es um das Sein?*) es desprendida por él a partir de la cuestión que el filósofo mira como fundamental en metafísica: ¿por qué

existe más bien el ser y no la nada (Néant)? Pero en cuanto lo que me afecta estaría plenamente de acuerdo con Jean Wahl para decir que eso es un pseudo-problema y que al poner en tela de juicio esta cuestión se desconocía un dato fundamental que podría aflorar con una simple reflexión; toda cuestión, cualquiera que sea, presupone un fondo de realidades no puestas en duda a partir de las cuales esta cuestión se presenta. Es, pues, una ilusión pura y simple el imaginarse que el que cuestiona puede hacer abstracción de toda realidad cualquiera o, para emplear el término heideggeriano de toda *Seiendheit*, cualquiera que sea. Esto alcanza por otra parte la crítica tan profunda a la que Bergson somete la idea de *Néant*, pero esta crítica parece haber quedado en letra muerta en Heidegger, que parece haber tratado a la filosofía francesa con un cierto desprecio. Parece que para él no existe más que la filosofía griega, por una parte, y la filosofía alemana por otra, y si Descartes existe para él, es sobre todo como uno de los grandes culpables de la historia de la filosofía. Debo decir que todo eso no me parece muy razonable.

Estoy de acuerdo que en la cuestión *wie steht es um das Sein?* el filósofo parece estar en guardia contra la tentación de preguntarse lo que es el ser. Pero en otros pasajes esta cuestión está explícitamente manifiesta, por ejemplo en la *Carta sobre el humanismo* (pp. 72-73): «¿Qué es el ser? Es él mismo. A realizar la experiencia de él y a decirla, he aquí lo que debe aprender el pensamiento futuro. El Ser no es Dios y no es un fundamento del mundo. El ser está más lejos del hombre que todo ente y sin embargo más cerca de él que cualquier ente, sea ángel o Dios. El ser es lo que está más cerca» (pp. 72-73).

Retengamos esta última fórmula. Heidegger experimentará la misma idea cuando afirma en esta misma *Carta sobre el humanismo* que el hombre es el vecino (*Nachbar*) del ser. La sustantivación es, pues, aquí empujada hasta el extremo y, cualesquiera que sean las explicaciones que demos para atenuar su alcance, subsistirá y debo decir que veré en ello siempre, desde mi punto de vista, una investigación ilícita.

Añadiré sin indecisión que la importancia dada por el filósofo a la distinción del ser y del ente me parece bastante sospechosa. Concebiré siempre con dificultad (y sobre este punto mi acuerdo con Bergson es profundo y nunca lo he desmentido), que un filósofo permanece en este punto prisionero de distinciones, a fin de cuentas, gramaticales. El ser, decía hace un momento, no es una cosa sobre la cual podamos conversar. Hablar del misterio del ser como yo lo he hecho es precisamente acentuar esta imposibilidad.

Podríamos igualmente objetar que eso es aún conversar sobre el ser de una forma negativa. Esto es cierto formalmente, pues este discurso negativo conduce a reconocer que el pensamiento no puede de ningún modo colocarse frente al ser como si fuera un objeto que se pueda considerar (*betrachten*) y someter a operaciones a las que procedemos cuando hablamos de las cosas. Podemos por otra parte preguntarnos si el mismo Aristóteles no tenía a la vista algo parecido cuando definía al ser como un trascendental. Empleo de mala gana el verbo definir, puesto que se trata de una posición (*Setzung*) que

no se asimila a una definición.

Hace ya mucho tiempo, en el *Être et Avoir* manifesté que a lo que llamo «reflexión segunda», es decir, la reflexión en tanto que recupera (*zurückgewinnt*) lo que ha sido perdido o más exactamente disuelto por la reflexión analítica, descansa sobre lo que llamaba una intuición ciega. Esto, que pide ciertamente ser aclarado, se enlaza directamente con lo que acabo de decir.

Esto aún podría ser expresado de la siguiente manera: Hay en nosotros una exigencia de ser, es decir, de plenitud y porque esta exigencia mora en nosotros no podemos satisfacernos con lo que nuestra experiencia tiene siempre de incompleta, de inacabada, de parcelada, y por lo que no podemos dejar de protestar vitalmente contra un mundo funcionalizado donde los seres son considerados como conjuntos de características abstractas sobre fichas de anotaciones, como las que se completan en un ayuntamiento, una comisaría o un Hospital.

Esta exigencia consiste en decir que es necesario que exista el ser, que todo no se reduce a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes, o recogiendo la frase de Shakespeare en Macbeth a «una historia contada por un idiota». Pero esta exigencia no es posible más que a partir de una cierta presencia en nosotros, una presencia a decir verdad recubierta y que podríamos a lo sumo comparar a la del nombre olvidado que buscamos para recobrar. Vemos en eso lo que significaba «intuición ciega». Una comparación es posible, al menos hasta cierto punto, entre este recuerdo y la reminiscencia platónica, aunque la una y la otra no se sitúan en la misma dimensión espiritual.

Pero, se podría objetar, cuando decís: es necesario que exista *el ser*, ¿no procedéis exactamente a esta substantivación que reprobáis a Heidegger? Responderé que esta frase no constituye a mi juicio más que una transición, probablemente inevitable, hacia afirmaciones cada vez más concretas. Estas afirmaciones constituyen lo que he llamado «acercamientos concretos» (approches concrètes) en relación al misterio ontológico. Este misterio en cuanto tal debe ser considerado como inefable. Pero no podemos pensarlo más que en relación a comuniones espirituales cada vez más amplias y más altas, y pienso que es la noción cristiana del Cuerpo místico la que nos aporta la expresión más correcta.

Es en este sentido en el que, en mis lecciones sobre el misterio del ser, puse el acento sobre el enlace íntimo entre el ser y la intersubjetividad. He dicho «enlace íntimo» y no identidad pues esta comunión se realiza en relación a lo que supera, a lo que es para ella «objeto de adoración».

Mas aquí aparece, sin duda alguna, todo un conjunto de diferencias esenciales entre Heidegger y yo.

Una de estas diferencias conduce ciertamente a la noción misma de intersubjetividad. Ciertamente, es imposible pretender ver en la doctrina expuesta en *Sein und Zeit* nada que se parezca a un solipsismo. El ser-en-el mundo comporta sin duda una pluralidad —¿es necesario decir que de sujetos? No estoy seguro. Pero no observo que Heidegger, que tantas veces ha hablado

de *Erschlossenheit* o de *Entfernung*, allí donde se trata de la verdad, no se haya interesado en absoluto de lo que podríamos llamar «la apertura hacia el otro» o más concretamente del amor. Es por otro lado esta dimensión del amor lo que el psiquiatra-filósofo Binswanger en su obra *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins* (Niehas, Zürich, 1942) ha querido añadir a las categorías heideggerianas.

Pero otra diferencia anexa y más importante aún es la relación del pensamiento filosófico y el pensamiento religioso.

Una de las tesis más profundas de Heidegger, ha escrito Henri Biraut, uno de los mejores comentadores de su pensamiento, (*La foi et la pensée d'après Heidegger* en «Recherches et débats», marzo 1955), consiste en afirmar que si hay un destino naturalmente teológico de la metafísica, no es más que el anverso de un fenómeno esencial de profanación (*Entheiligung*): que esta teología sea impuesta en un cierto momento y aún hoy por el cristianismo no cambia nada a esta ley necesaria que se encuentra por el contrario agravada. «...Sólo un pensamiento que se separa definitivamente de toda teología será capaz de deletrear el nombre de los dioses desaparecidos... El pensamiento del ser no es ni un sustituto de la creencia ni un encaminamiento hacia la fe..., en este pensamiento que, sin poder decidir nada sobre la existencia o la no existencia de Dios, permite conocer mucho mejor la palabra misma de Dios. No piensa en los dioses de los griegos, de los judíos o de los cristianos. Piensa sólo en el ser y en el trágico destino... Naturalmente presta una necesaria atención a la metafísica; necesariamente indiferente a la creencia, este pensamiento nos conduce hacia las fuentes vivas del Ser y de lo Sagrado; ellas expresan esta deidad original que, a un cierto nivel de profundidad, no puede ser común al Dios de los filósofos y al Dios de los cristianos. Pero la voz del ser no es la palabra de Dios, es una voz que nos entrega al estupor original del "hay", oscura y clara estancia de los dioses y de los mortales».

No es fácil para mí hacer aquí una separación rigurosa entre lo que acepto y lo que rechazo en esta posición. Ciertamente yo admiro profundamente la tentativa heroica de Heidegger en el intento de una restauración de lo Sagrado. Creo como él que la evolución de Occidente tiende a una desacralización masiva que se opera a favor del desarrollo hiperbólico de las técnicas. Esta acción desacralizadora se efectúa claramente en los pueblos que Occidente ha contaminado al emprender una tarea de colonización. Yo pienso también que un profundo sentimiento filosófico debe ser orientado hacia la recuperación de lo Sagrado, más me resulta muy difícil creer que esta recuperación pueda efectuarse por una mediación puramente abstracta sobre el ser del ente; ya lo he dicho, me temo que esta mediación permanezca prisionera en las redes de la gramática.

Por otra parte, me parece muy difícil mantener entre el pensamiento y la creencia el muro hermético que pretende levantar Heidegger. La creencia es a pesar de todo una cierta modalidad de pensamiento. En una conferencia que di hace meses en Viena y después en Munich, intenté mostrar que la creencia

corresponde a un cierto aspecto de la experiencia. Pero el papel que puede desempeñar la filosofía, ¿no consiste en restaurar la experiencia en su integridad más allá de las mutilaciones que le impone la preocupación del hombre contemporáneo que consiste, ante todo, en pretender hacerse dueño de la naturaleza? No estoy seguro de que aquí nos encontremos de nuevo Heidegger y yo.

Pero no puedo abstenerme de encontrar su posición frente al cristianismo profundamente ambigua, y desde varios puntos de vista, incluso inquietante.

No me extrañaría encontrar en él como en Rilke, principalmente en los últimos años, una desconfianza y casi una aversión hacia Cristo. Además, si fuese de otra manera sería imposible comprender que haya podido adherirse por un cierto tiempo al Nacional-socialismo. No insistiré más en este aspecto particularmente alarmante (*bedenklich*) de la personalidad de Heidegger. Pero aunque estemos poco dispuestos a tener en cuenta estas acusaciones de las que ha sido objeto en este extremo, no podemos hacer completamente abstracción de este aspecto.

Desde el punto de vista de una antropología filosófica consecuente, no me parece posible mantenerme en los límites del pensamiento heideggeriano. Me limitaré a citar aquí un ejemplo que me parece muy significativo. Quiero hablar del *Sein zum Tode*.

He hecho observar varias veces que cuando intentamos traducir estas palabras al francés, nos encontramos con una dificultad que es a mi juicio el signo de una ambigüedad. Si traducimos las palabras *Sein zum Tode* por ser para la muerte (*être pour la mort*) introducimos por ahí un elemento de finalidad que no me parece que exista en Heidegger. No creo que se trate para él de una destinación. Pero, quizá no sería exacto tampoco traducirlo por «ser entregado a la muerte» (*être livré à la mort*). En la actualidad algunos intentan traducir el *zu* alemán por la proposición «hacia» (*vers*). Pero es necesario decir claramente que para un oído francés las palabras «ser hacia la muerte» (*être vers la mort*) están absolutamente desprovistas de significación.

Recordemos algunas fórmulas del *Sein und Zeit*, por ejemplo ésta: «la muerte como término final del ser, allí está la posibilidad no relativa, cierta y como tal indeterminada, indispensable. La muerte es como el término final del ser —allí en el ser de este ente para su término final.» «Algunos podrán estar tentados de no ver allí más que la expresión de un lugar común, ya expresado por lo demás con una fuerza no aventajada por el Eclesiastés. Pero sería, sin duda, dejar escapar lo esencial. Lo que lo muestra claramente es el hecho de que en el párrafo 53 (pp. 260 y siguientes), Heidegger hablará de un *Eigentliches sein zum Tode*, lo que quiere decir que al lado del lugar común, que imputa desde siempre a los charlatanes, existe otra cosa que se concentra, a mi juicio, en lo que el filósofo llama *Freiheit zum Tode* y a partir de ahí se deja concebir esta decisión que es la marca de la existencia auténtica.

Pero, desde mi punto de vista, lo notable y en ciertos aspectos decepcionante es el hecho de que Heidegger no se preocupe en el fondo más

## Mi relación con Heidegger

que de la muerte propia (*des eigenen Todes*); la cuestión de la muerte del ser amado, en la medida en que puedo darme cuenta, no lo considera, mientras que en mi propio pensamiento se sitúa en un primer plano, y esto se enlaza directamente con el hecho que mencionaba hace un momento, la ausencia en él de una verdadera apertura al otro. Estaría casi tentado a decir que si doctrinalmente ha superado el idealismo, permanece existencialmente tributario de él.

Está claro que por otra parte esto está unido a todo lo que hay de problemático en su relación con el cristianismo. ¿Me equivoco diciendo que Heidegger habla frecuentemente, lo hemos visto ya, del prójimo como algo neutro y que el concepto persona le es más o menos extraño? Por ahí, podemos dudar si no cierra, en el sentido en que cerramos una ventana, el camino más directo que puede dar acceso a lo Sagrado.

Terminaré, pues, esta exposición, que no es y no puede ser más que un esbozo del cual reconozco la imperfección, diciendo que me siento obligado a señalar mi acuerdo y mi desacuerdo con el filósofo de los *Holzwege*: pienso, por una parte, que Heidegger ha tenido el gran mérito de reconocer el enlace íntimo que une el ser y lo sagrado; pero, por otra parte, temo que, por su desconocimiento del prójimo en tanto que persona y de la intersubjetividad, se sitúa en la imposibilidad de acceder a la esfera donde este parentesco, si no esta identidad, del Ser y lo Sagrado<sup>2</sup>, encuentra su plena y enriquecedora significación.

Tomado de: «Presence de Gabriel Marcel», en *Aubier*  
(13 Quai de Conti, F-75006 PARIS, Francia), 1980, pp. 25-38

---

<sup>2</sup> Paul Ricoeur a propósito de esta distinción dice: «Tendría tendencia a minimizar esta oposición y a reducir a una diferencia en el juego de las metáforas: las de Heidegger son griegas y las vuestras (G. Marcel) bíblicas» (*Entretiens Paul Ricoeur/Gabriel Marcel*, Aubier-Montaigne, París 1968, p. 92). (Nota del Traductor).