

GABRIEL MARCEL

HOMO VIATOR

Prolegómenos a una metafísica
de la esperanza

SEGUNDA EDICIÓN REVISADA

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2022

Tradujo María José de Torres
sobre el original francés *Homo Viator*

- © Association Présence de Gabriel Marcel, 1998
- © Ediciones Sígueme S.A.U., 2005
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2132-8
Depósito legal: S. 268-2022
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

<i>Presentación</i> , por Juan Daniel Alcorlo	9
---	---

HOMO VIATOR

<i>Introducción</i>	17
<i>Prólogo a la edición de 1963</i>	23

Yo y el otro	25
--------------------	----

Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza	41
---	----

El misterio familiar	81
----------------------------	----

El voto creador como esencia de la paternidad	109
---	-----

Obediencia y fidelidad	137
------------------------------	-----

Valor e inmortalidad	147
----------------------------	-----

Situación peligrosa de los valores éticos	167
---	-----

El ser y la nada	177
------------------------	-----

El rechazo de la salvación y la exaltación del hombre absurdo	195
--	-----

Rilke, testigo de lo espiritual	223
---------------------------------------	-----

Camus y El hombre rebelde	273
---------------------------------	-----

DOS TEXTOS INÉDITOS

Filosofía pascual	293
-------------------------	-----

Muerte e inmortalidad	297
-----------------------------	-----

<i>Procedencia de los textos</i>	313
--	-----

<i>Índice de nombres</i>	315
--------------------------------	-----

PRESENTACIÓN

JUAN DANIEL ALCORLO

Gabriel Marcel nació en París el 7 de diciembre de 1889, ciudad en la que morirá el 8 de octubre de 1973 debido a una deficiencia cardíaca.

Hijo único, su padre Henri Marcel fue consejero de Estado; pasó a ser ministro plenipotenciario de Francia, durante año y medio, en Estocolmo; después director de Bellas Artes, de la Biblioteca Nacional y de los Museos Nacionales.

Así pues, desde su infancia Gabriel vivió en un ambiente de elevado nivel cultural, viajó mucho y tuvo frecuentes contactos con el mundo anglosajón. La muerte de Laura, su madre, cuando él tan sólo contaba cuatro años, será un acontecimiento decisivo en su vida y en su obra, donde su memoria irá tomando formas distintas: desde los personajes de sus dramas, la importancia de sus experiencias con familiares que perdieron a sus hijos en la Primera Guerra, cuando trabajaba en la Cruz Roja, hasta sus reflexiones sobre la inmortalidad.

Con dieciocho años comienza a estudiar, en sus textos originales, a Schelling y a Coleridge, consiguiendo dos años más tarde el Diploma de Estudios Superiores con la tesis: «Las ideas metafísicas de Coleridge y sus relaciones con la filosofía de Schelling», que se publicará en 1971, más de medio siglo después.

Se acercó al cristianismo, entre otras causas, por la influencia que ejercieron sobre él buenos amigos y su madrina, hermana de su madre. La madrina era «judía de origen, pero perteneciente a una familia alejada de toda creencia, que se convirtió al protestantismo».

Gabriel Marcel recibió el bautismo en la Iglesia católica el 23 marzo de 1929. Tras su Agregación en filosofía en la Escuela Normal Superior de París, dedicó su actividad desde el principio, aunque intermitentemente, a la enseñanza en institutos. Fue crítico teatral, dramaturgo, músico y escribió diferentes ensayos filosóficos.

También llevó a cabo una importante actividad editorial, especialmente en la editorial Plon. Participó en los famosos debates filosóficos y literarios de algunas de las más importantes revistas francesas, y particularmente en aquellos de la *Société française de Philosophie*. En las primaveras de 1949 y de 1950 dictó dos ciclos de conferencias dentro de las famosas «Gifford Lectures» en la Universidad de Aberdeen (Escocia). También impartió cursos y conferencias en otras universidades francesas y extranjeras, como Japón, Alemania e Italia. En 1952 fue elegido para el *Institut de Francia*, y obtuvo muchos otros reconocimientos.

Confluyen en Marcel las influencias literarias de Dostoievski y sus obras *Los hermanos Karamazov* y *El Idiota*, así como también Marcel Proust, Péguy, Gide, Wassermann, Rilke o Claudel, como él mismo relata a lo largo de sus escritos.

Por otra parte, desde el punto de vista filosófico se aparta de Teilhard de Chardin, de Blondel o de Laberthonnière, así como del neotomismo del matrimonio Maritain y de una cierta «escolástica exangüe». Cita con admiración a Bergson o Whitehead. Llega a confesar que su filosofía es vecina a la de Jaspers, Heidegger y Buber. De igual modo reconoce su conflicto con Sartre, que fue quien le tildara de «existencialista cristiano», muy a pesar de nuestro autor. Más tarde, como él mismo afirma, influirían sobre él tanto Thibon y Max Picard como Henri Franck.

Algunos de los ya citados se convirtieron en auténticos amigos. Entre ellos podemos citar también a Gilson, Michelet, Bernard, Rivière, Jean Wahl, Mauriac, Ricoeur, Boutang, Huisman, Dhabí y Parain-Vial, entre otros. Además de estos, también trabó amistad con varios sacerdotes, especialmente jesuitas, como Fessard, con quien mantuvo una sólida correspondencia, Jean Daniélou, Roger Troisfontaines y el profesor Tilliette.

EL LIBRO EN EL CONJUNTO DE SU VIDA

La mayoría de los artículos recopilados en esta obra fueron escritos durante la ocupación nazi de Francia, cuando el pensamiento de Marcel estaba polarizado por la esperanza de la futura liberación. La década de los 40, en la que se enmarcan la práctica totalidad de estos artículos, está marcada por la muerte de tía Mar-

guerite, su madrina, la cual se había casado con su padre después de la muerte de su madre. Son momentos en los que los Marcel adquieren una nueva casa en Corrèze, que servirá incluso de refugio para familiares perseguidos en París o en Lyon. Como él mismo señala, se trata de un periodo en el que empieza a «vivir soñando», a recobrar la alegría, la esperanza. Enseña en Montpellier durante el curso 1940-1941, aunque le repugnaba el rígido sistema escolar francés y prefería el trato personal con los alumnos, haciéndoles vivir la filosofía.

En el año 1943 su esposa, Jacqueline, se convierte al catolicismo desde el protestantismo. Por su parte, él confiesa que padece una profunda oscuridad en el terreno religioso y que algunos aspectos del culto cristiano le horrorizan, como señala en su correspondencia con el citado Fessard. Comienza en este tiempo un periodo fecundo de tertulias, el segundo, con filósofos y estudiantes, una vez al mes.

Habiéndose producido el final de la Segunda Guerra mundial, no dejó de denunciar los abusos de depuración de los que antes habían sido víctimas. Aquí se separa de los criterios que al respecto tenían tanto Sartre como Simone de Beauvoir. En 1946, en el Congreso de filosofía de Roma, rechaza la etiqueta de «existencialista», si bien toda su obra puede denominarse una «filosofía de la existencia». De esta manera rechaza todo aquello que pueda parecer una especie de estudio sistemático de la estructura de la existencia humana. «No podríamos abarcar nuestra existencia porque es ella la que nos abarca a nosotros», declara.

EL LIBRO EN EL CONJUNTO DE SU OBRA

El lector no encontrará en estas páginas temas o intuiciones nuevos respecto de sus anteriores trabajos. Los grandes temas de la filosofía de Marcel ya fueron expuestos en obras como *Journal Metaphysique*, *Être et avoir* o *Du Réfus à l'invocation*, sin olvidar el conjunto de su obra teatral hasta este momento, que es para él una ocasión para la reflexión metafísica. Como afirma en la introducción a la edición de 1965 de este trabajo, reflexionando después de 20 años, «las ideas esenciales no serían distintas, pero la *tonalidad* lo sería con toda seguridad».

Para poder entender el conjunto de conferencias, comentarios a diferentes libros o escritos inéditos que aquí se presentan, no podemos dejar de señalar el carácter itinerante de su latido filosófico. Que el título de esta colección sea *Homo viator* responde al ser y al obrar de nuestro filósofo, que se ha considerado siempre en camino y ha vislumbrado que éste sería el único modo auténtico de hacer filosofía. Como dice uno de los personajes de su obra teatral *L'Emisaire*, estamos en camino hacia un objetivo que juntos vemos y no vemos; y cuando este objetivo aparece o desaparece, es señal de que estamos caminando. En realidad, ser es ser en camino. Este filósofo itinerante jamás consideró haber llegado al final: vivió apasionadamente este movimiento intelectual, el cual se traducía en multitud de lecturas, tertulias, conversaciones, discusiones, obras teatrales, composiciones musicales... Así es el hombre de Marcel, así es el alma que describe Marcel en la preciosa introducción que él mismo prepara: «Es el alma, precisamente, la que es una viajera».

La peregrinación se convierte así en un modo de vida, en un modo de afrontar los problemas vitales, aquellos que presentan el otro, la esperanza, la familia, la inmortalidad, los valores, la salvación, la dimensión espiritual y las diferentes reflexiones filosóficas del momento, como las de Sartre o Proust. Al igual que todo peregrino, la certeza de un objetivo no le hace más fácil el camino, antes bien, le hace ser especialmente serio con las preguntas que le acompañan, con los análisis detallados y minuciosos de la cuestión, y radicalmente audaz en la espera de las respuestas. En realidad, éstas no son metáforas, lo dice nuestro autor: la vida se reduce a un viaje.

Otra de las claves importantes para entender esta obra es la dimensión sagrada de la vida. Ante una época de «sacrilégio generalizado», nuestro autor reivindica constantemente esta dimensión sacral del hombre y de la vida. Al hombre «le corresponde establecer este vínculo sagrado con la vida», pues lo humano no es auténticamente humano sino allí donde está sostenido por la armadura incorruptible de lo sagrado. Aquí se inserta su aguda reflexión sobre Rilke y su no-cristianismo: este testigo de lo espiritual se presenta también como la ocasión para la recuperación de una cierta piedad hacia las almas y las cosas.

Así pues, estamos ante un amante de las cosas humanas en general, las cuales sólo tienen consistencia, él así lo afirma, cuando son referidas a un orden suprahumano.

SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN ESPAÑOLA

La presente obra es traducción de la edición francesa publicada por la asociación *Présence de Gabriel Marcel*, fundada en 1975, y que se propone, entre otros fines, la reedición de obras agotadas así como la publicación o difusión de los escritos inéditos con el fin de que la obra de Gabriel Marcel sea mejor comprendida. Vaya por anticipado nuestro agradecimiento.

Queremos señalar, por último, que esta edición cuenta con la novedad de los anexos *Filosofía pascual*, reformado con fecha de abril de 1946, y el texto inédito *Muerte e inmortalidad*, de 1959, disponibles aquí para los lectores de lengua castellana.

INTRODUCCIÓN

«Quizá un orden terrestre estable sólo puede ser instaurado si el hombre no guarda una conciencia aguda de su condición itinerante».

Desearía que esta frase paradójica, lanzada en la conclusión de *Valor e inmortalidad*, pudiera servir al lector de hilo de Ariadna para guiarse a través de lo que sería sin duda pretencioso llamar el laberinto que forman los ensayos recogidos en el presente volumen. Pretencioso pero no del todo inexacto: es menos fácil ciertamente reconocerse en una serie de meditaciones de esencia dramática, o quizá más exactamente musical, que en un tratado a lo largo del cual se desarrollan ideas que se encadenan lógicamente y derivan en suma las unas de las otras. Este tratado que hubiera deseado poder componer (a pesar de que comprendo cada vez más claramente por qué razones, unas válidas, otras desechables, no he sido capaz de hacerlo), hoy tengo la seguridad melancólica de que no lo escribiré jamás; y experimento una cierta irritación, cierto despecho hacia mí mismo al constatar que no me he conformado decididamente a las reglas del juego filosófico tal como han sido observadas de manera casi universal hasta el periodo contemporáneo. Pero en estas condiciones, ¿acaso no estoy obligado, hasta cierto punto, a facilitar la tarea al lector presentándole al comienzo de este libro, y de una manera tan decantada como sea posible, la idea esencial que lo anima de un extremo al otro?

Nada podría parecer, de entrada, más irracional que ligar la existencia de un orden terrestre estable a la conciencia de una posición calificada de itinerante, es decir, a la situación fundamental del viajero. ¿De qué viaje puede tratarse aquí? Manifiestamente, si no se quiere caer en la peor de las confusiones, hay que comenzar por desechar del debate todo lo que se relaciona de cerca o de lejos con la noción de evolución. No tiene nada que ver aquí; y está permitido preguntarse si no tiende a introducirse en los asuntos humanos

propriadamente dichos un elemento de desorden, un principio de desmesura y de desarmonía. Esta noción no se precisa, en efecto, más que a partir de una cierta representación del orden infrahumano. No existe, sin duda, una ética o una sociología de tendencias evolucionistas que no comporte en su base referencias a un mundo radicalmente extraño a los valores que confieren a una conducta humana su peso y su dignidad propia. Se me perdonará que recuerde aquí para orientar al lector el texto incomparable de *La prisionera*:

Lo que se puede decir es que en nuestra vida todo ocurre como si entráramos con el fardo de las obligaciones contraídas en una vida anterior; no hay ninguna razón en nuestras condiciones de vida en esta tierra para que nos creamos obligados a hacer el bien, a ser delicados, incluso a ser educados; ni para el artista cultivado, a creerse obligado a recomenzar veinte veces un fragmento que despierte una admiración que poco importará a su cuerpo comido por los gusanos, como el fragmento de pared amarillo que pintó con tanta ciencia y refinamiento un artista que quedará desconocido para siempre, penosamente identificado bajo el nombre de Vermeer. Todas estas obligaciones, que no tienen su sanción en la vida presente, parecen pertenecer a un mundo diferente, fundado sobre la bondad, el escrúpulo, el sacrificio, un mundo completamente diferente de éste y del que salimos para nacer en esta tierra, antes de retornar a vivir en él bajo el imperio de esas leyes desconocidas a las que hemos obedecido porque llevábamos su enseñanza en nosotros, sin saber quién las habría trazado allí —estas leyes a las que nos acerca cualquier trabajo profundo de la inteligencia, y que son invisibles sólo ¡y basta! para los tontos—. De manera que la idea de que Bergotte no estaba muerto para siempre carece de verosimilitud¹.

Sin duda estamos, de entrada, tentados de referirnos al mito platónico subyacente aquí. Sin embargo, hay razones para pensar que se cometería un grave error poniendo el acento sobre el término «mito». En efecto, no hay que atarse particularmente a la hipótesis emitida por Proust de una existencia anterior en el curso de la cual el alma habría contraído las obligaciones que tiene que cumplir aquí, si bien esta hipótesis depende de presupuestos teológicos que el filósofo, en cuanto tal, no tiene por qué hacer suyos. Lo que es afirmado aquí con fuerza, por el contrario, y es lo que debe ser conservado, es la trascendencia, en el sentido preciso y secular de

1. Ed. de la Pléiade, tomo III, 187-188.

esta palabra, de las normas a las que tanto el hombre de bien como el artista se reconocen obligados a conformar su vida; pero es también el rechazo, al menos implícito, a contentarse con recurrir a una regulación puramente abstracta; por consiguiente, es la rehabilitación de lo que hay que llamar, en última instancia, el más allá. No nos preguntemos hasta qué punto Proust se pone en contradicción con los postulados que toda su obra implica, introduciendo aquí esta referencia. La verdad es que esta obra se despliega entre dos niveles extremadamente diferentes: un nivel platónico por una parte, y por la otra un nivel en el cual se ve un empirismo de tintes nihilistas; o más bien, lo que se refleja en esta obra y en sus contradicciones internas es la sorda tragedia de un alma que se encierra cada vez más en un exilio del que tiende a perder la conciencia a medida que se va hundiendo en él. Me parece admirable de todas formas que el escritor que ha llevado más lejos que ningún otro la investigación micropsicológica haya sabido, al menos en algunos instantes supremos, reconocer la existencia de estrellas fijas en el cielo del alma.

No hay que disimular, sin embargo, que al hablar del más allá o, simplemente, de condición itinerante nos exponemos a una objeción fundamental: en efecto, corremos el peligro de que nos reprochen que cedemos al espejismo de una imaginación espacializante por la que se deja engañar el pensamiento. ¿Qué alcance hay que atribuir a esta acusación? En cierto sentido está fundada, seguramente. Queda por saber si, cuando intentamos pensar nuestra vida, podemos liberarnos del todo de un modo de figuración espacial o cuasi-espacial. Parece que no. Referirnos al pasado es inevitablemente mirar lo que se presenta como un camino recorrido, es evocar a aquellos que nos han acompañado, que han hecho con nosotros tal parte del viaje. La idea de viaje, que no se considera habitualmente como dotada de un valor o alcance específicamente filosófico, presenta sin duda la inestimable ventaja de recoger en sí determinaciones que pertenecen a la vez al tiempo y al espacio; y valdría la pena investigar cómo se opera en ella semejante síntesis. Sin duda, se nos objetará que existe un cierto abuso al extrapolar, es decir, al prolongar más allá del dominio en el que se puede ejercer la observación, una curva que se interrumpe allí donde quizá un aparato determinado deja de funcionar. Pero es justamente aquí donde la esperanza intenta manifestarse en plenitud.

Aquí no se trata de recurrir a nada que se parezca a los postulados kantianos, puesto que éstos no tienen en cuenta más que a un sujeto puro, considerado en lo posible fuera de sus condiciones de inserción en una experiencia concreta que presenta un grado de especificación en algún modo infinito. Estos postulados no se pueden concebir fuera de un formalismo moral que parece precisamente desconocer lo que hay de irreducible en el drama humano, en el hecho de que toda vida humana se desarrolla a la manera de un drama. Creo superfluo resumir aquí los largos análisis que constituyen el núcleo del presente volumen y que preludian la definición con la cual se cierra la *Metafísica de la esperanza*; quizá, como compensación, no resulte inútil remarcar aquí los caracteres esenciales de esta definición misma. De entrada, hay que notar que las experiencias que contiene no se dejan reducir a la imagen que se forma de ellas un pensamiento abstracto y sin nervio. «La esperanza es esencialmente... la disponibilidad de un alma tan profundamente comprometida en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que trasciende la oposición entre el querer y el conocer, mediante el cual ella afirma la perennidad viviente de la cual esta experiencia le ofrece, a la vez, la prenda y las primicias».

¿Qué se puede decir, sino que en primer lugar no hay esperanza más que al nivel del nosotros, del *agape*, y no al nivel de un yo solitario que se obnubilaría con sus fines individuales? Esto quiere decir que es ilegítimo confundir esperanza y ambición, pues no pertenecen a la misma dimensión espiritual.

En segundo lugar, sólo hay lugar para la esperanza cuando el alma encuentra el medio para liberarse de las categorías en las que la conciencia se encierra en el momento en que delimita distintamente lo que constata, por una parte, y lo que quiere o querría, por otra. La esperanza consiste quizá, ante todo, en el acto por el que esta delimitación es borrada o negada. En esto consiste lo que he llamado en otro lugar su carácter profético; la esperanza es un saber más allá del no-saber –pero un saber que excluye toda presunción, un saber concedido, otorgado, un saber que sería una gracia, pero de ninguna manera una conquista–.

He dicho el alma. Este término tan desacreditado durante tanto tiempo debe ser restablecido aquí en su primacía. Entre el alma y la

esperanza ¿cómo no distinguir el vínculo más íntimo? No estoy lejos de creer que la esperanza es al alma lo que la respiración es al organismo vivo; allí donde la esperanza falla, el alma se reseca y se extenua, no es más que función, se presta a servir de objeto de estudio a una psicología que nunca señalará más que su emplazamiento o su ausencia. Pero es el alma precisamente la que es una viajera, es del alma, y sólo de ella, de la que cabe decir que ser es ser en camino. Esto es lo que sin duda ha sentido fuertemente el espiritualismo de todos los tiempos. Pero una escolástica exangüe, desgraciadamente, ha venido a ocultar y a cegar esta intuición. Ésta es la que hay que liberar de nuevo, sin caer por ello en lo que se ha de llamar con razón los abusos del bergsonismo. Y con estas palabras apunto esencialmente a una teoría de la inteligencia que no da cuenta de ella, sino que, en lugar de pensarla, en lugar de adherirse a sus progresos desde el interior, tiende a pararse en la representación materializante que se forma de ella.

Me parece que a partir de ese nudo de ideas no será difícil comprender cuál puede ser a mi entender el alcance filosófico de *El misterio familiar* y de *El voto creador como esencia de la paternidad*. Conviene no dejarse engañar por el modo de exposición y por lo que tiene de aparentemente esotérico; la idea que he intentado expresar en estos dos estudios es, en realidad, metafísica en sumo grado: hay razones para afirmar, he dicho, que las relaciones familiares, como los asuntos humanos en general, no presentan por sí mismas ninguna consistencia, ninguna garantía de solidez; sólo donde se refieren a un orden sobrehumano, del cual no nos es dado aquí abajo captar más que los indicios, revisten un carácter auténticamente sagrado; es esta perennidad viva la que se nos da o se nos revela a través de la esperanza, y se presenta, por consiguiente, como envolviendo nuestra existencia transitoria y, a la vez también, como siendo accesible sólo a su conclusión, al final del viaje al que en última instancia se reduce la vida. Que haya en ello una paradoja, una anomalía, nadie puede pensar en discutirlo; pero parece, por otra parte, que los intentos por eliminar esta paradoja, por racionalizar esta anomalía, estén condenados a desembocar, más allá de lo que se presenta superficialmente como inteligible, en las monstruosidades que proliferan a raíz de un gigantismo sea el que sea. Gigantismo, digo; la religión de la técnica no podría escaparse de él de ninguna manera. Hay una indicación ahí que permanece

quizá sólo implícita en el presente libro, pero que el lector no tendrá problema en desarrollar a su modo a partir de los temas fundamentales que circulan por este conjunto de escritos.

El estudio sobre Rilke, testigo de lo espiritual, si bien es de un tono muy diferente, ha sido concebido en el mismo espíritu, y culmina con una intuición que coincide en el fondo con aquellas que rigen *La esperanza*, *El misterio familiar* y quizá, sobre todo, *La situación peligrosa de los valores éticos*: existe un valor permanente del orfismo que nunca se podrá desconocer impunemente. Es lo que he intentado recoger al final de este volumen no conceptualmente, sino mediante una llamada que no debería quedar desoída, me parece. ¿Cómo el espectáculo de las ruinas acumuladas por todas partes, del cual somos testigos aterrorizados después de Rilke, no despertaría en nosotros la certeza de que esta destrucción desenfrenada y demente no puede realizarse sin que las ruinas se acumulen en un terreno irreconocible, donde el razonamiento y la locura de los hombres no encontrarían entrada, estas reservas infinitas en las cuales parece que nos es dado beber, en la cima más alta del recogimiento o de ese dolor que no es sino la hermana despavorida y dolorida? «El sentido conjugado de la muerte y de la resurrección que atraviesa los *Sonetos a Orfeo* como un soplo venido de otro lado está en el comienzo de una piedad hacia las almas y las cosas cuyo secreto me parece que hemos de reencontrar hoy». Es el eco de esta piedad el que me gustaría hacer percibir en este tiempo de sacrilegio generalizado, en el que algunos de los espíritus más vigorosos que se han manifestado en Francia desde hace veinte años parecen verdaderamente imaginarse que la blasfemia, concebida por lo demás más a la manera de la constatación que de la invectiva, puede convertirse en la piedra angular de una filosofía y de una política. Ilusión funesta que corresponde disipar incansablemente no sólo a la fe sino ante todo a la reflexión.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1963

Con ocasión de esta reedición, he vuelto a leer *Homo viator* de principio a fin y he constatado que mi pensamiento acerca de las múltiples cuestiones abordadas en este libro apenas se ha modificado de manera apreciable. No obstante, la mayor parte de estos estudios fueron escritos bajo la Ocupación. Es curioso que la transformación radical del contexto histórico no haya llevado consigo un cambio notable en mis perspectivas generales.

Todo lo más, diría que en 1942-1943 mi pensamiento estaba como polarizado por la idea de la futura Liberación. Entonces se sabía muy exactamente lo que se esperaba. ¿Ocurre así hoy día? Me parecería azaroso pretenderlo. Mientras entonces alimentábamos una *esperanza* en el sentido más fuerte del término, hoy nos formamos vagos *deseos*. Ciertamente deseamos una profunda reconciliación entre el Este y el Oeste. Pero todavía faltaría saber si ésta no se obtendrá a costa de una capitulación de Occidente. Por otra parte, ¿quién osaría pretender sinceramente que preferiría la guerra atómica a esta capitulación? ¿Quién osaría declarar sin mentir que no le parecería preferible *cualquier cosa* al anonadamiento del planeta? No sé si me equivoco, pero me parece que estamos todos habitados –mejor sería decir embrujados– por estas ideas. A decir verdad, no son ideas. Se trata más bien de una *depresión* que raramente aflora a la conciencia clara.

Ya a este nivel se ve que las consecuencias de la Segunda Guerra mundial habrán sido peores que todo lo que se podía temer. Pero si dirigimos nuestra mirada simplemente a lo que pasa en el interior de nuestras fronteras, tampoco tendremos muchas más razones para estar contentos, por más que la perspectiva no les guste a los augures tecnocráticos que se extasían contemplando nuestra prosperidad. Tenemos miedo –pienso en aquellos que reflexionan– de que todo eso no sean más que apariencias –con cierta consis-

tencia, es verdad—, pero que no por ello dejan de disimular una realidad muy diferente, pues lo que importa es la vitalidad profunda, aquella que escapa a los datos de la estadística: ¿podemos estar seguros de que esté *intacta*?

Si tuviera que expresarme hoy acerca de los temas tratados en este libro, las ideas esenciales no serían distintas, pero la *tonalidad* lo sería con toda seguridad. Pondría más de relieve, sin duda, las razones para desesperar que la actualidad nos propone —al tiempo que la obligación paradójica en la que nos encontramos, yo no diré que de rechazarlas, pero por lo menos de contraponerles seguridades de otro orden—. Desde esta perspectiva pondría el acento sin duda sobre el progreso del ecumenismo, uno de los pocos datos de nuestro mundo actual que nos llenan de alegría.

En esta perspectiva el estudio titulado *Valor e inmortalidad* quizá sea el que hoy me parece más digno de llamar la atención.

Ciertamente se podría completar o rectificar lo que he dicho de Sartre o de Camus, y me ha parecido justo hacer figurar en un apéndice el estudio que consagré a *El hombre rebelde* meses después de su publicación.

Desde entonces mi consideración positiva por la personalidad de Camus no ha hecho sino crecer, y la noticia de su muerte me ha sumido en la consternación. El caso de Sartre es muy diferente, y me inclino a pensar que él mismo ha renegado casi de todo lo que en un principio le valió nuestra admiración o simplemente nuestra estima.

Sobre Rilke no tengo nada que añadir al estudio que le dediqué en 1944. Su fama ha sufrido un ligero eclipse después de la idolatría de la que fue objeto entre ambas guerras. Pero sigo creyendo que le debemos mucho y que es uno de los raros poetas del cual se puede decir, en el sentido fuerte de la palabra, que han sido testigos del espíritu.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Yo y el otro: Conferencia redactada en Le Peuch, en noviembre del año 1941, y pronunciada en el Instituto superior de pedagogía de Lyon el 13 de diciembre de 1943.

Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza: Conferencia compuesta en Le Peuch, en enero de 1942, y dictada en el Escolasticado de Fourvière en febrero de ese mismo año.

El misterio familiar: Conferencia escrita en Le Peuch durante los meses de marzo-mayo de 1942, y pronunciada en la Escuela de estudios superiores de la familia, en Lyon y Toulouse ese mismo año.

El voto creador como esencia de la paternidad: Conferencia elaborada en Le Peuch durante los meses de junio-julio de 1943, y dictada en la Escuela de estudios superiores de la familia, en Lyon, en julio de ese año.

Obediencia y fidelidad: Artículo escrito en Le Peuch, en marzo de 1942, cuya publicación en revista fue prohibida por la censura de Vichy.

Valor e inmortalidad: Conferencia redactada en París, en noviembre de 1943, y pronunciada en diciembre de ese mismo año ante los miembros de la enseñanza católica de Lyon.

Situación peligrosa de los valores éticos: Escrito en París, en diciembre de 1943.

El ser y la nada: Compuesto en París, en noviembre de 1943.

El rechazo de la salvación y la exaltación del hombre absurdo: Escrito en París, en diciembre de 1943.

Rilke, testigo de lo espiritual: Conferencias redactadas en París, en enero de 1944, y dictadas en enero y febrero de ese mismo año en el Centro de Investigaciones Filosóficas y Religiosas.

Camus y El hombre rebelde: Estudio sobre el texto de M. Camus *L'homme révolté*, publicado por primera vez en 1951.

Filosofía pascual: Este texto recibió su forma definitiva el 20 de abril de 1946.

Muerte e inmortalidad: Texto inédito escrito en 1959.