

* Investigación financiada por el fondo FIIC_UCSC 01/2024 de la Dirección de Investigación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Esperanza y acontecimiento: la transfiguración del tiempo por medio de la comunión en la filosofía de Gabriel Marcel*

Hope and Event: The Transfiguration of Time through Communion in the Philosophy of Gabriel Marcel

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i40.744

David Solís-Nova
Universidad Católica de la
Santísima Concepción,
Concepción, Chile
dsolis@ucsc.cl
orcid.org/0000-0003-2462-8436

Ángela Alarcón-Alvear
Universidad Católica de la
Santísima Concepción,
Concepción, Chile
lalarcon@ucsc.cl
orcid.org/0000-0002-6662-7901

Andrea Báez-Alarcón
Universidad Católica de la
Santísima Concepción,
Concepción, Chile
abaez@ucsc.cl
orcid.org/0000-0002-7647-0135

Fecha de recepción: 29/07/2025 • Fecha de aceptación: 18/04/2026

Resumen

Este estudio examina el rol metafísico de la esperanza en la filosofía de Gabriel Marcel, subrayando su vínculo con la intersubjetividad, el misterio del ser y la experiencia del tiempo. En un contexto histórico marcado por la incomprensión de la comunión y el auge de la desesperación, Marcel propone la esperanza como vía para recuperar nuestra orientación metafísica originaria. A través de un análisis bibliográfico de su obra, se investiga cómo la esperanza, al abrirnos al otro y al misterio, puede resignificar la temporalidad y ofrecer una respuesta al malestar ontológico de la época contemporánea.

Palabras claves

Comunión, esperanza, eternidad, Marcel, tiempo.

Abstract

This study examines the metaphysical role of hope in the philosophy of Gabriel Marcel, emphasizing its connection with intersubjectivity, the mystery of being, and the experience of time. In a historical context marked by the loss of communion and the rise of despair, Marcel proposes hope as a way to recover our original metaphysical orientation. Through a bibliographical analysis of his work, the study explores how hope, by opening us to the other and to mystery, can reconfigure temporality and offer a response to the ontological unease of the contemporary era.

Keywords

Communion, eternity, hope, Marcel, time.

Introducción

Entre los múltiples aportes que pueden reconocerse en la obra de Gabriel Marcel, destaca, sin lugar a dudas, la centralidad que adquiere la intersubjetividad en el ejercicio de la reflexión metafísica. Una de sus intuiciones más fecundas consiste en advertir la existencia de un nexo esencial entre la comunión y el misterio ontológico. La pérdida de comunión, en consecuencia, conlleva graves repercusiones para la comprensión metafísica del ser.

Por ello, el pensador francés no vacilará en afirmar que nuestro tiempo —prometeico, orgulloso e individualista— tiene en la incompreensión de la comunión la raíz de muchos de sus males. Desde esta perspectiva, el problema fundamental de nuestra época es, en el fondo, metafísico (Marcel, 2001: 41). Las dificultades que atraviesan el camino hacia la intersubjetividad obstaculizan la comprensión de los grandes misterios de la existencia, como el mal, la muerte y la soledad. De allí que se trate de una época, si no enteramente desesperada, al menos profundamente inclinada a la proliferación de la desesperación. Esta es entendida por Marcel como la conciencia del individuo de su impotencia para comprender y otorgar sentido, por sí solo, al misterio del sufrimiento y de la muerte (Marcel, 2003: 175).

En este contexto, el interés de Marcel por la esperanza se justifica no solo como un intento de responder al sufrimiento, sino también como una vía para recuperar la exigencia metafísica inscrita en todo ser humano, en tanto constitutivamente abierto al misterio. Es decir, para Marcel, la esperanza puede contribuir a superar la desorientación antropológica contemporánea porque, ante todo, nos reinscribe en nuestra orientación metafísica originaria.

Son bien conocidos los aportes de autores que han destacado la esperanza como condición antropológica y motor de la historia (Bloch, 2004); como realidad inseparable de la fe (Benedicto XVI,

2007, n. 2), o bien han ahondado en su ausencia encarnada en la desesperación (Kierkegaard, 2008; Unamuno, 2017); y como virtud y expresión de la estructura humana en cuanto tendiente a lo porvenir y hacia ser-más (Pieper, 2020; Schumacher, 2005). Todos estos elementos se hallan presentes en Marcel, aunque enriquecidos con una convicción propia: que el origen mismo del ser es comunión, por lo que la esperanza es siempre esperanza de salvación para todos, es decir, esperanza de cumplimiento de nuestra más profunda exigencia ontológica.

En este marco interpretativo de la obra marceliana, nos proponemos indagar en el rol metafísico de la esperanza, especialmente en su importancia para la configuración de la experiencia del tiempo. En particular, nos interesa explorar si la vivencia de la temporalidad se modifica cuando es experimentada desde la esperanza o desde su ausencia. Nuestra hipótesis sostiene que efectivamente existe una relación estructural entre esperanza y temporalidad, en la medida en que “esperar en un tú” inaugura un tiempo abierto, disponible al acontecimiento imprevisto y cargado de una creación que no solo implica alegría, sino inserción real en el misterio del ser.

En la primera sección se desarrollará la distinción entre problema y misterio, abordando cómo la filosofía puede acceder al misterio del ser y subrayando la función de la intersubjetividad en dicho acceso. La segunda sección se centrará en la disponibilidad como condición para la manifestación del misterio y en cómo esa “receptividad creadora” es, a la vez, pasividad (en cuanto espera atenta), y actividad (en cuanto iniciativa suscitada por la llamada de un “tú”). En la tercera sección se expondrán los argumentos para caracterizar la esperanza, su vínculo con la comunión y con el misterio del ser, y su relevancia para la configuración de la experiencia temporal.

Este estudio se apoya en una metodología de análisis bibliográfico y documental, orientada al examen detallado de las obras filosóficas de Gabriel Marcel, así como de las principales interpretaciones ofrecidas por sus comentaristas. Esta estrategia permite construir un marco teórico consistente, profundizar en la literatura especializada y contrastar diversas lecturas de la obra marceliana, con el fin de

identificar convergencias, tensiones, énfasis dispares e importantes vacíos argumentales.

La relevancia de esta investigación radica en destacar la dimensión metafísica de la esperanza y, dado que Marcel diagnostica en nuestra época un malestar de raíz ontológica, proponer desde su pensamiento una vía reflexiva que permita dilucidar el origen de la desesperación contemporánea. En este sentido, la filosofía de Marcel puede contribuir a comprender la especial relación de nuestra experiencia actual con el tiempo, con su fugacidad e irrupción, así como con las vivencias personales que lo acompañan y lo cargan o vacían de sentido.

Ser es ser en comunión

Gabriel Marcel se sitúa críticamente frente al modo en que la ciencia y buena parte de la filosofía moderna han pretendido conocer la realidad, reduciendo las grandes interrogantes existenciales a problemas objetivables y medibles (2003: 109; 2002: 110). Desde esta perspectiva, el pensamiento se enfrenta a objetos externos y ajenos, independientes de la historia y de la existencia del sujeto que interroga, como “un inmenso film documental ofrecido a mi curiosidad” (Marcel, 1959a: 31). Se observan realidades distantes que no alteran el curso de vida de quien indaga. El resultado es una perspectiva impersonal: quien conoce podría ser sustituido por cualquier otro ser racional, ya que su biografía no juega ningún papel en la comprensión ni es afectada por lo que estudia (Marcel, 1959a: 14; Marcel, 2002: 118-119). Así, sujeto y objeto se enfrentan sin comprometerse. Este modelo ha sido clave en el desarrollo de la ciencia y la técnica, pero Marcel duda que la filosofía pueda —o deba— adoptar el mismo enfoque sin traicionar su vocación más profunda.

La filosofía, en su sentido más auténtico, se ocupa de cuestiones que no pueden separarse de la existencia concreta y encarnada de quien las formula. Temas como el ser, el amor, la muerte, el mal o la justicia no son meros problemas a resolver, sino experiencias que atraviesan y transforman la vida entera. Investigarlas implica, a la

vez, pensarse y comprenderse a sí mismo; no desde fuera, como espectador, sino desde dentro, como ser participante y comprometido en ellas (Marcel, 2003: 93; Marcel, 2001: 74). Los resultados a los que se llegue no pueden dejar indiferente al individuo. La verdad que se busca no es separable del sujeto que indaga, y no se alcanza sin que este sea también transformado en el proceso. Esta forma de indagación filosófica es, para Marcel, más que el afrontar un problema, una apertura al misterio.

A diferencia del problema, que se enfrenta y se resuelve desde una distancia, el misterio nos envuelve y, por decirlo así, en él existimos. No se presenta como algo que está ante mí, sino como una realidad en la que estoy implicado y que se identifica con mi historia. Podemos sostener algo sobre el misterio, pero porque, primeramente, estamos sostenidos por él (Marcel, 1987: 37). El misterio envuelve, interpela y compromete; su comprensión no es meramente conceptual ni definida, sino, por sobre todo, existencial y vivida. No se trata de dominarlo, sino de mantenerse fiel a su acontecimiento, permitiendo que su sentido se revele en la medida en que se lo acoge y se está disponible a él. Como afirma Tomar, en estos casos, el sujeto en vez de dominar el objeto es sobrecogido por el misterio (1994: 294). Esta fidelidad exige vigilancia interior, humildad y capacidad de escucha. El misterio no se desvela solo por grandes talentos intelectuales o creativos, sino, principalmente, por la espera atenta. Más que un producto de la brillantez, la verdad del misterio es un don.

Entre todos los misterios, el más radical es el del ser. Marcel lo considera la clave de todas las grandes interrogaciones. Sin embargo, el ser no puede ser reducido a una noción abstracta ni a un objeto de especulación científica: “el ser es exactamente lo contrario a la abstracción” (Marcel, 1971a: 34). No es algo que únicamente se define o se capture, sino una presencia que se manifiesta como origen, fundamento y destino de la existencia: “no hay un ser para mí si no es una presencia” (Marcel, 1987: 69). El filósofo no quiere decir que del ser no podamos tener comprensión alguna, solo indica que su intelección es siempre parcial, pues el ser es, como toda presencia, inagotable (Marcel, 1964: 8). Además, la evidencia del ser se acerca más a la corroboración de una experiencia de vida intersubjetiva que

a una constatación científica, es “menos reconocido que proclamado” (Marcel, 1959a: 85).

Ahora bien, ¿qué significa que el ser sea una presencia? Esto evidencia que el ser no es una cosa, sino una llamada; no se impone como un dato impersonal, sino que convoca como un Tú: “la realidad reconocida como un Tú” (Marcel, 1959a: 192). Esta relación no es de posesión ni de mera captación, sino de comunión. Por eso, más que un principio cosmológico, aséptico en su universalidad cósmica, el ser se presenta como una fuente viva, personal, que transforma al sujeto que responde y que, únicamente por eso, puede comprender.

En este marco ontológico, la intersubjetividad ocupa un puesto primordial. Por esta razón, en primer lugar, el filósofo no concibe al sujeto como una sustancia aislada que, una vez constituida, se relaciona con otros, sino como un ser que se constituye desde el interior de sus vínculos. En su acto de entrega y servicio al otro, no solo dona su persona, sino que también la constituye: “se recibe dando; mejor: dar es ya una manera de recibir” (Marcel, 2005: 157). El ser personal, señala Marcel, se conoce conociendo a un tú y logra un auténtico amor a sí mismo dentro de un amor compartido. Nuestro mayor éxito individual radica en permanecer en una comunión (Marcel, 2003: 97; Marcel, 2005: 167; Marcel, 1959a: 46; Marcel, 2002: 204; Marcel, 1927: 206).

Dicho lo anterior, se puede sostener que la intersubjetividad no solo esclarece lo humano, sino que se convierte en vía privilegiada de acceso al ser. El amor, por ejemplo, es para el filósofo “el dato ontológico esencial” (Marcel, 2003: 154). El ser convoca desde el otro: se revela en la relación viva, en la fidelidad compartida, en la comunión que acoge y transforma. El ser para Marcel es una presencia, un Tú que prepara y activa para cada uno una llamada, y en responder a esta depende nuestra libertad y nuestra alegría: “el ser es la espera satisfecha, la experiencia del ser es el cumplimiento” (2002: 233). Esto se debe a que cada fibra de nuestro ser comprende que esa llamada está en su origen y es el fundamento de su realidad (Conesa, 2005: 541). Por ello, en cada uno de nosotros palpita una exigencia de ser, una exigencia de contestar, comprender y unirnos

a él: “esta plenitud aguardada, anunciada, *esperada*” (Marcel, 1971a: 88). Lo más absoluto es, al mismo tiempo, lo más íntimo y personal.

Para que este misterio ontológico no sea reducido a un problema o a un objeto, debe mantenerse siempre como una presencia. Para ello, no se puede perder la comunión con el misterio y esta no se obtiene sino profundizando en determinadas relaciones intersubjetivas fundamentales como la fidelidad, la esperanza y el amor. En el trasfondo de esta propuesta hay una intuición metafísica decisiva: el ser mismo tiene una estructura “comunional” (Riva 2005: 653).

Todo lo que es participa, en diversos grados, de una comunión originaria sostenida por un Tú absoluto, que es la manera en la que Marcel se refiere a la divinidad trascendente y a lo sagrado: “toda fraternidad implica la idea de un padre, idea que en realidad conlleva inseparablemente una referencia al Ser trascendental que me ha creado” (2002: 38). No se trata de una idea proyectada por el deseo humano, sino de una realidad fundante que hace posible toda relación verdadera. Solo porque hay un amor primero que nos llama, podemos nosotros mismos amar (Marcel: 1927: 137; Levinas, 2002: 36-37; 42-43). Y es en esa respuesta donde descubrimos no solo quiénes somos, sino también qué es el ser. Esta llamada es oída en el espacio y tiempo creado en la intersubjetividad y, por su puesto, puede ser recibida o rechazada. La ontología, lejos de ser una ciencia del ente abstracto, se revela como un testimonio perdurable, una apertura y alianza sostenida, una esperanza que vincula: “en el plano ontológico, la fidelidad es lo que más importa” (Marcel, 2003: 111). Marcel no está diciendo que todo ser es persona o sujeto, en ningún caso (López Luengos, 2012: 59), sino que todo el ser participa analógicamente de una comunión, cuyo “analogado principal” es la comunión en la que consiste el Tú absoluto, que ha llamado a toda la realidad a participar de su ser y perennemente la continuará llamando: “Para mí, el *coesse* es en efecto de suma importancia” (Marcel, 1977: 87). Esto significa que “este Otro es el Ser” (Marcel, 2003: 31). Grassi llama a esta participación “analogía de la presencialidad” (2024: 47 y 198); por nuestra parte, podríamos llamarla también *analogia communionis*. Por tal razón, es en la intersubjetividad donde

encontramos la vía más clara y directa para retomar el compromiso con el misterio del ser y responder a esa llamada.

Porque el misterio es, en su raíz, comunión, es en los actos de comunión donde podemos aproximarnos concretamente —con avances y retrocesos— a una convivencia y a una comprensión más profunda del ser como presencia. La comprensión del ser no puede hacerse sino por medio de una comunión que es participación de la comunión ontológica primera. Avanzar en la experiencia de la intersubjetividad es avanzar en la experiencia del ser y de lo trascendente. Con base en esto, se ha podido afirmar que para Marcel la metafísica es el prójimo (Moeller, 1960: 270). Por ello mismo, el pensador francés podrá decir que todo encuentro “está afectado por un signo ontológico” (Marcel, 1956: 66) y que solo el nexo intersubjetivo permite que “lo dado *me hable*” (Marcel, 2002: 206). El Tú absoluto invita a toda la realidad a reconocer esa amistad originaria y a reiniciarla una y otra vez. En síntesis, en el pensamiento marceliano el ser es una presencia que convoca (Marcel, 1959b: 23). Cuando dejamos de renovar esa alianza y dejamos de estar disponibles a escuchar, perdemos el misterio ontológico, y nos debemos conformar con objetos, funciones y problemas. Sin alianza no hay presencia (Marcel, 1927: 197-199; Marcel, 1956: 50; Marcel, 2003: 109; Kaufmann, 2013: 82-83; Natal, 1993: 356).

Filosofía y humildad: gaudium essendi

Por estas razones, no hay comprensión auténtica del ser si no se lo experimenta como presencia. Sin embargo, dicha presencia solo puede preservarse si se evitan las proyecciones, prejuicios y barreras que el orgullo interpone en la renovación de la relación con el otro y, a través de él, con el ser mismo. La actitud de todo pensador exige una apertura no solo intelectual, sino también moral, cuestión que conviene examinar a continuación.

En este horizonte, comprender el ser implica adoptar una actitud de disponibilidad radical. Esto significa una apertura, no solamente hacia contenidos neutrales o hacia ideas puras, sino hacia

una presencia que interviene libremente y que puede conjugarse de forma imprevisible con la libertad del sujeto (Marcel, 1987: 65). Así pues, esta disponibilidad no es meramente pasiva; más bien, en tanto que se abre al encuentro, resulta activamente co-creadora: “hay una manera de escuchar que es una manera de dar” (Marcel, 1987: 71). Para Marcel, estar disponible es dejarse afectar por el llamado del Tú, renunciar a la autosuficiencia y abrirse a lo que precede al yo: “algo nos ha sido confiado, de tal modo que no solo somos responsables ante nosotros mismos, sino también ante un principio activo y superior” (Marcel, 2003: 16). La llamada del ser no solo convoca al yo, sino que también lo constituye: tal vocación está en el despliegue del sujeto, pero también en su origen (Grassi, 2016: 158). Solo quien se encuentra en esta disposición puede experimentar la existencia como don, como novedad, como gracia (Marcel, 2003: 52; Marcel, 2001: 184). La gracia, según el filósofo, consiste en una invitación del Tú absoluto a participar aún más del misterio, abriéndose así a nuevos e imprevistos derroteros una vez que se acoge esta iniciativa. Tal como sostiene Valderrey, el término “gracia”, aunque pueda coincidir más o menos con el concebido por la teología cristiana, está pensado exclusivamente en los términos de la filosofía de Marcel, en cuanto colaboración entre el Otro trascendente y el individuo (1976: 166).

Por todo lo anterior, la antropología marceliana está marcada radicalmente por este diálogo con consecuencias metafísicas: en lugar del controlador de un proyecto cerrado y autoafirmativo, el ser humano, por fidelidad a esa llamada, se descubre como receptor de posibilidades que lo transforman y que ensanchan su experiencia del ser: “la característica esencial de la persona, a saber, la disponibilidad” (Marcel, 2005: 35; Marcel, 1971a: 55; Marcel, 1967: 66). Esta experiencia de crecimiento del compromiso con el misterio ontológico Marcel la denomina “creación”. Esta creación no significa una innovación voluntarista ni un inicio *ex nihilo*, sino que consiste en una participación más profunda en el ser y en una vivencia más novedosa de aquel, a partir de la respuesta al misterio. Por lo mismo, una mayor presencia del misterio en el tiempo (Montoya, 2024: 177). La creación es proporcional a la disponibilidad y el filósofo la

llamará “receptividad creadora” (Marcel, 2012: 130). A este propósito, Moeller ha descrito a los seres humanos a partir de esta noción de Marcel como “criaturas creadoras” (1960: 307). Dios, en tanto plenitud del ser, se revela como Creador por excelencia, precisamente en virtud de su disponibilidad absoluta (Marcel, 1959a: 67 y 136; Marcel, 2003: 68; Marcel, 2005: 36). En la creación, el misterio y la existencia entran en una relación más profunda: se comunican, se enriquecen mutuamente y se nutren el uno del otro. El diálogo ontológico entre el misterio y el sujeto no es exclusivamente intercambio, sino también enriquecimiento y sorpresa: “solo a partir de este reconocimiento puede actuar, puede crear” (Marcel, 1987: 77). La pobreza de libertad es proporcional a la no disponibilidad a esta llamada. La existencia está abierta a una creación inagotable, tan inagotable como lo es el mismo ser: la apertura a este acontecer lleno de promesas el filósofo lo asocia a la auténtica alegría: *gaudium essendi* (Marcel, 1971a: 74). La alegría es la convicción en torno al carácter inagotable del acontecimiento del ser (Marcel, 2003: 95; Gallagher, 1968: 154).

La existencia, así entendida, no es únicamente fruto del esfuerzo, sino un don recibido a partir de la respuesta a una vocación (Marcel, 2003: 84). Cualquier orgullo por ese talento recibido es ya el inicio de su pérdida: envanecerse de la gracia, nos dirá Marcel, es comenzar a cerrar la disponibilidad, porque es incubar la falsa convicción de que aquella merced no ha provenido de otro sino de uno mismo (1959a: 60; 1955: 82). Es decir, el hecho de olvidar que ha sido gracia y no mérito es ya cerrar el acceso al ser y a su alegría creadora (Marcel, 2005: 171; Marcel, 1987: 59; Marcel, 1959a: 213). No obstante: “lo mejor de mí no me pertenece, no soy en absoluto su propietario, sino solo su depositario” (Marcel, 2005: 31).

Este acceso exige una virtud fundamental: la humildad. Esta permite el reconocimiento del misterio. No se trata de servilismo o de una humillación autoinfligida, sino de una actitud lúcida y activa que reconoce que aquello valioso que ha podido surgir del ser personal es un don. Por lo mismo, la humildad desea mantenerse fiel a aquella comunión que ha permitido esta recepción. La humildad es fecunda porque conjuga disponibilidad y actividad: a partir de lo

recibido, surge la libertad más dinámica. El actuar es perfectamente propio y, al mismo tiempo, totalmente don. Como un sujeto perdido en la espesura del bosque que escucha una voz que lo llama por su nombre, corre y salta sobre los obstáculos con fuerzas renovadas, con una nueva libertad, en dirección a aquel que lo busca y que le ofrece la posibilidad de retomar y restaurar su vida. La humildad es la disponibilidad hecha virtud y excelencia, es a su vez el origen de toda libertad.

Frente a las concepciones modernas que identifican la libertad con la capacidad de elección o con la autonomía individual, Marcel afirma que ser libre es poder responder a una llamada que nos antecede: “esta no autonomía es la misma libertad” (2003: 160). Por esta razón, Urabayan ha podido señalar que Marcel no es propiamente existencialista, porque en su pensamiento el don precede a la libertad (2003: 237). No se trata de imponer una voluntad sobre el mundo o de una elección que se sostiene inexplicablemente a sí misma, sino de consentir en una relación que hace acceder a niveles de participación mayores en el misterio del ser. La acción es libre en la medida en que el misterio ontológico se manifiesta en ella (Marcel, 1961: 20; 1956: 66).

La libertad solo es auténtica cuando se muestra creativa y emprendedora, pues no parte del yo, sino que se deja enriquecer por la exhortación de una alteridad amorosa: “cuanto más integralmente entro en acción, es menos legítimo decir que soy autónomo” (Marcel, 2003: 121). Por lo mismo, como se ha dicho acertadamente, el hombre permanece libre mientras permanece vinculado a lo trascendente (Negomireanu, 2013: 60). Es en esta relación donde se realiza la existencia en plenitud.

Esta visión no nace de la especulación abstracta, sino de una experiencia concreta: la de Marcel durante la Primera Guerra Mundial (Marcel, 2012: 74). En su trabajo en la oficina de auxilio a los familiares de los soldados, al acompañar a estas personas angustiadas que buscaban a sus seres queridos, comprendió que su vida adquiriría sentido precisamente en la disponibilidad al otro, en el servicio y en el deseo del bien del prójimo: “esta vocación se ordena respecto a los demás, respecto del mundo” (Marcel, 1959a: 68). Precisamente,

cuando “sus” planes dejaron de ser únicamente aquellos surgidos de la mera imaginación proyectiva del yo y pasaron a ser los de una comunidad de seres que lo trascendía, la existencia se llenó de sentido y posibilidades: “un ser está tanto menos vivo cuanto más ocupado, más entretenido está consigo mismo” (Marcel, 2002: 153).

La salvación, en este horizonte, no es una empresa individual, sino el destino compartido de una comunidad de espíritus que avanzan juntos hacia la plenitud. Marcel concibe la salvación como el cumplimiento de la plenitud del ser de cada persona; es decir, como el gozo de participar en la presencia del “nosotros” originario, hacia el cual la divinidad atrae incesantemente (Marcel, 2002: 275). El amor humano, cuando es auténtico, contempla al ser amado no solo en su presencia temporal, sino también como ciudadano de aquella alianza eterna desde la que proviene y hacia la que se dirige (Rodríguez, 2024: 118). Por esta misma razón, nuestra existencia no descansa en la autoafirmación del yo, sino en ese nosotros primordial que, para el filósofo, es la inagotable y misteriosa fuente del ser, además de la promesa de su plenitud (Marcel, 2002: 133; Grassi, 2014: 260). La comunión con el Tú absoluto no se cierra sectariamente, como un egoísmo de a dos, sino que se transforma también en invitación de participación para todo ser personal. Por consiguiente, la relación con la presencia eterna no desemboca en un desprecio de la temporalidad, sino, por el contrario, en un mayor compromiso por su restauración y reincorporación en el “nosotros” originario. La trascendencia marceliana no es huida del mundo, sino profundización en él y su recuperación mediante el amor y el servicio. La trascendencia es verídica solo cuando puede habitar y vivificar la inmanencia (Natal, 1993: 359).

Por eso, Marcel insiste en que el pensamiento, si quiere ser verdadero, debe ser comunitario y encarnado. Pensar no es construir sistemas aisladamente, sino primeramente asumir la fidelidad a una llamada. En este sentido, el encuentro es el espacio primordial para el hallazgo del ser. No se puede comprender el mal, la muerte o el dolor, entre otras tantas interrogantes, desde una lógica impersonal. Se requiere una inteligencia transfigurada por la fraternidad, capaz de pensar con otros y para otros, es decir, una “comprensión

fraternal” (Marcel, 1971b: 171). El misterio no se piensa en soledad, pues nos acercamos a él con ideas y una vida elaboradas en común. De ahí que la filosofía no sea una empresa solitaria de la razón, sino una búsqueda solidaria, en la que el amor a la sabiduría se alimenta del amor al prójimo: “la inteligibilidad no es nada si a la vez no es un encuentro y la alegría nupcial de ese encuentro” (Marcel, 2002: 339). La fraternidad es la base de toda lucidez (Marcel, 1971a: 193; Marcel, 2012: 161).

No se trata de pensar sobre el prójimo, sino de que no existe ni hubiese existido el pensamiento sin una primera invocación de aquel. La lógica surge de una inicial dia-lógica, sin la cual no habría vida intelectual y personal alguna. En este sentido, el encuentro no es únicamente una propuesta ética, tampoco es exclusivamente una tesis ontológica, que ya es de por sí una gran novedad filosófica, sino el verdadero método de conocimiento. Solo por medio del prójimo accedemos al ser y únicamente si nos mantenemos en esa fidelidad con el otro el ser se manifiesta. Solo conocemos el ser desde dentro de una amistad del pensamiento. En esta perspectiva, la filosofía es un arte de vivir en comunión, no un sistema cerrado. Es co-creación, pero no en el sentido de invención subjetiva, sino como fidelidad a lo recibido.

La actividad filosófica requiere, además, de disposiciones morales fundamentales: apertura al otro, disponibilidad para el encuentro, fidelidad a lo recibido: “el orgullo es, sin lugar a dudas, la disposición interior contra la cual el filósofo debe mantenerse más constantemente en guardia” (Marcel, 2012: 215). El camino de la moralidad y el de la ontología es uno y el mismo (Marcel, 1987: 75). Pensar ontológicamente es también responder a una llamada, permanecer en una alianza, perseverar en la comunión (Marcel, 1971a: 19). Marcel sitúa la verdad no en el aislamiento del “yo pienso”, sino en el “nosotros somos” (2002: 205). En suma, la filosofía no es únicamente la aplicación de una técnica del pensamiento ni una teoría del ser, sino una fidelidad al misterio que nos habita, nos desborda y nos convoca. Como ha dicho Gallagher con claridad: “nuestro pensar brota de nuestra humildad ontológica” (1968: 29), y el mismo Marcel ha expresado en diálogo con Troisfontaines: “la humildad es

concebida como un requisito para acercarse a la verdad” (1968: 13-14). Es un testimonio encarnado de la verdad que se revela en la comunión, una búsqueda abierta al otro y al Ser como Tú. Solo en el amor se accede al conocimiento verdadero, y solo en la entrega del ser es posible llegar a permanecer en el corazón del misterio.

Marcel recupera la dimensión espiritual de la filosofía no para reducirla a teología, sino para mostrar que el acceso al ser exige una disposición moral, existencial y afectiva. El ser se revela como presencia, no como objeto; como gracia, no como conquista. Y solo una filosofía que se sitúe en esta clave podrá reencontrar su sentido originario: ser testimonio de una verdad que no solo se comprende, sino que transforma la existencia. La filosofía no solo contempla el acontecimiento del ser, sino que ella misma es disposición moral e intelectual, humilde y atenta, para su advenimiento. La filosofía comprende lo que ella misma ha colaborado a generar en el tiempo: la manifestación del misterio del ser. Gabriel Marcel nos recuerda que el ser no se domina ni se demuestra, más bien se acoge (2002: 223). En tiempos de incertidumbre y de crisis del sentido, dominación, control y planificación exhaustiva, donde no hay que dar gracias por nada (Marcel, 2005: 126), solo quien se abre al misterio, quien espera lo que no depende de sí, puede preparar el futuro (Marcel, 2001: 80). Únicamente desde esta primera espera y pasividad, puede surgir la más fructífera actividad e iniciativa: “Debe existir un Belén de la reflexión y del fervor” (Marcel, 1955: 45). Porque solo la humildad —esa hospitalidad ontológica— puede volver fecunda la existencia (Marcel, 2003: 222).

Esperanza: tiempo y ser transfigurados

Una vez desarrollada la importancia del compromiso con el ser y de la disponibilidad creadora ante el misterio ontológico, podemos esclarecer la función que cumple la esperanza tanto en la labor metafísica como en la existencia misma y, sobre todo, las repercusiones de su apertura en la experiencia del tiempo y en su despliegue en la vida de los individuos. En una época siempre al borde de la desesperanza,

resulta especialmente significativo que, a partir de la obra de Marcel, puedan comprenderse estas cuestiones.

Lejos de entenderla como una actitud meramente psicológica o una expresión ingenua de optimismo, Gabriel Marcel presenta la esperanza como una convicción con consecuencias ontológicas: una disposición radical hacia el otro y hacia el misterio trascendente que configura el tiempo presente y futuro llenándolo de sentido (Moeller, 1960: 320). No se trata de una emoción fugaz ni de un rígido voluntarismo, sino de una estructura espiritual que implica fidelidad y, por ello mismo, una atención metafísica, es decir, una apertura continua al ser.

Marcel distingue radicalmente entre esperanza y deseo. El deseo es proyectivo, calculador, centrado en el yo y dirigido hacia un objeto. El poseedor de tal deseo busca satisfacción, dominio, control, en otras palabras, una acumulación de experiencias placenteras centradas en el mismo. Aunque existe una preocupación por un objeto exterior, nunca se sale propiamente del yo (Marcel, 1959b: 183). La esperanza, en cambio, no es posesiva ni instrumental: no busca apropiarse de algo, sino confiar en alguien. Su actitud, más que de acumulación, es de una meditada y confiada entrega. Es una respuesta afirmativa a un llamado —el llamado de un tú, rostro del ser según Marcel—, no la planificación de un resultado (2005: 42). No podría, por lo mismo, existir esperanza sin la fidelidad al testimonio razonable de otro. No cabría posibilidad de surgimiento de la esperanza sin un encuentro que ha conmovido las anteriores trayectorias vitales.

Por eso, solo se puede tener esperanza en un “tú”, no en un proceso histórico ni en la densidad de una idea (Marcel, 1959a: 153; Marcel, 2002: 263). Se puede tener una alta concepción del valor y la verdad de esos procesos e ideas, lo que puede generar en nosotros incluso un razonable optimismo. Sin embargo, la esperanza no es esperar los éxitos de un principio impersonal, sino esperar los frutos de una alianza personal y de la amistad con otro que es digno de confianza y amor. Mientras el deseo es egocéntrico, la esperanza es relacional: se funda en la fidelidad, no en el cálculo ni en la previsión. No se trata de menospreciar todo deseo, sino de comprender

la sobreabundancia que significa la esperanza. Las decepciones, sostiene Marcel, se dan al nivel del deseo, no de la esperanza. La órbita del tener —centrada en la apropiación y acumulación egocéntrica, y radicalmente distinta de la del ser— no conoce la esperanza: solo conoce el éxito o el fracaso de algún plan. Las planificaciones para satisfacer el deseo pueden fallar, en cambio, la esperanza se funda en que, suceda lo que suceda, esta alianza y comunión son y serán indestructibles y más fuertes que las contingencias y destrucciones experimentadas en el tiempo: “trascenderá así toda posible decepción y conocerá una seguridad del ser o en el ser” (Marcel, 2005: 58).

La esperanza se manifiesta ampliamente en las relaciones de caridad humana. No obstante, la belleza y pureza de estas alianzas no podrían manifestarse si no existiese, como su fuente de alimentación, la esperanza en el interlocutor divino y su fidelidad (Marcel, 1959a: 154). La esperanza en el Tú absoluto configura toda otra espera, que no se funda en la mayor o menor cantidad de éxitos y mercedes concedidas, sino en la seguridad de la perennidad del amor. La esperanza en el Otro eterno se basa en la eternidad de la comunión y de la fidelidad que él prodiga. Tal como lo ha expresado uno de sus personajes en la obra teatral *Roma no está en Roma*:

No sé en absoluto lo que los acontecimientos harán de mí, tal vez un andrajo. No me jacto en ningún modo de mis fuerzas. Pero creo en Dios, supongo que Él no me abandonará, que me evitará la desgracia suprema (1957: 33).

De hecho, en último término, la esperanza es esperanza de salvación y esta salud indeclinable solo podría sostenerla la comunión con un Tú eterno, cuyas alianzas son inquebrantables: “Desde el momento en que me abismo en cierto modo ante el Tú absoluto, que en su condescendencia infinita me ha hecho salir de la nada, parece que yo me prohíba para siempre desesperar” (Marcel, 2005: 58). Únicamente la esperanza en el misterio por excelencia puede desplegar hasta la última radicalidad lo que significa “esperar en alguien”. Todo se espera en la relación con aquel Otro trascendente porque no nos abandonará ni retirará su misericordia y colaboración. En

este sentido, la esperanza no es resignación ni obediencia ciega, sino la certeza de mantenerse fiel, ahora y en lo futuro, a la amistad con el prójimo. Y, a través de él, mantenerse en la fidelidad y en el amor con la persona divina que siempre cumple con hacernos partícipes de aquella plenitud del ser para la que ella misma ha llamado a la humanidad y a toda la realidad (Marcel, 1967: 34).

Donde el deseo busca asegurar el futuro mediante el control, la esperanza lo deja abierto a la acción del ser: “apelo a la existencia de una cierta creatividad en el mundo” (Marcel, 2005: 63). En este sentido, tal como afirma Grassi, se puede hablar de una esperanza creadora en Gabriel Marcel (2024: 76-77). Su disponibilidad para que el misterio acontezca por medio de una firme comunión no es pasividad, sino libre respuesta, afirmación y consumación de un encuentro (Marcel, 1968: 127-128). Por medio de la espera disponible, el misterio interviene impredeciblemente y toda planificación es superada. Sin ella, no habría cabida para el misterio en la historia. Como ejemplifica Marcel con una expresión del habla común:

Parece, pues, que existe una conexión secreta y escasamente discernida entre la manera en la que el yo se centra o no sobre sí mismo, y su reacción a la duración, más precisamente a la temporalidad, es decir, al hecho de que hay lugar para el cambio en lo real. Una sencilla expresión tomada del lenguaje familiar viene aquí en nuestra ayuda: *tomarse su tiempo* (2005: 51).

En este sentido, la esperanza no es una virtud de la pura fuerza de voluntad, sino principalmente de la disponibilidad y ductilidad: “permeable a una acción a la vez íntima y trascendente” (Marcel, 2003: 200). O, más bien, porque soy disponible, se cumple la más íntima exigencia de ser y la voluntad se hace fuerte. Así como el cuerpo respira, el alma espera (Marcel, 2005: 21): en ella el alma se reubica, se distiende, descansa, retoma y reinicia su itinerario de plenitud: “la esperanza es quizás la materia de la que está hecha nuestra alma” (Marcel, 2003: 76). Esperar es confiar en que el ser responderá, aunque no sepamos cómo ni cuándo. Y responderá siempre en el sentido de una mayor participación y compromiso

con el misterio. No se trata de conquistar, sino de adherirse a un proceso de crecimiento y accesibilidad al misterio ontológico al que se contribuye desde dentro (Marcel, 2005: 51). El mal es incurable desde la inmanencia, pero esperamos en la creatividad amorosa del ser para que esa incurabilidad sea, con avances y retrocesos, cada vez menos definitiva. La esperanza viene acompañada, en este sentido, de la alegría por el reinicio inesperado e impredecible del acontecimiento del misterio en la existencia: “más allá de toda experiencia, de toda probabilidad, de toda estadística, afirmo que cierto orden *será* reestablecido, que la realidad *está* conmigo para querer que ello sea así” (Marcel, 1987: 52).

Para comprender el alcance de la esperanza, es fundamental analizar su opuesto: la desesperación. Esta no es simplemente temor, duda o angustia radicales, sino una forma de inmovilidad ontológica (Marcel, 2002: 324). El desesperado se ha clausurado en un presente sin horizonte, en un tiempo cerrado, sin posibilidades de abrirse a la imprevisibilidad del acontecimiento (Marcel, 2005: 65 y 71). El futuro del desesperado es solo la continuación de este presente ya clausurado. La desesperación es una pobrísima y reducidísima experiencia del tiempo.

Marcel afirma que hay una desesperación propia de esta época hipertecnificada, que es la nuestra, donde todo se mide, se planifica y se reduce a lo controlable. En este contexto, la vida deja de experimentarse como don y se convierte en proyecto expansivo de autoafirmación (Marcel, 2001: 76-77). Prolifera la obsesión por controlar, planificar y dominar, pero íntimamente se sabe que la última salvación, la del mal y la muerte, está fuera de nuestra inventiva y voluntad (Marcel, 2003: 74; Marcel, 2005: 341). Frente a esta verdad, la actividad técnica se vuelve aún más frenética y ambiciosa, pero deja cada vez más manifiesta su impotencia y su vacío. Paradójicamente, cuanto más busca el hombre moderno asegurar su futuro mediante la técnica, más pierde la capacidad de esperar, es decir, más íntimamente convencido está de que no hay suceso futuro que pueda quebrar este tiempo cerrado y finalizado: “la angustia de sentirse entregado al tiempo” (Marcel, 2003: 69).

La desesperación es la certeza de que nada puede cambiar la sentencia de que no hay salvación; que, en definitiva, no hay armas contra el mal y la muerte. Nuestros esfuerzos, sin don, son vanos y cada vez más agotadores y desorientados. Y, como sabemos, cuando alguien se deja intimidar por los acontecimientos, estos se transforman cada vez más en destino, en hado irreversible, en fatalidad (Marcel, 2005: 52). En cambio, “en tanto yo espero, me desprendo del determinismo interior” (Marcel, 2005: 53). El maestro francés no rechaza la innovación técnica; conoce bien sus aportes a la civilización. Solo advierte sobre el orgullo y la indisponibilidad para dejarse auxiliar por el misterio que, a veces, la acompaña.

La esperanza, por el contrario, no es técnica: es el arma de los desarmados (Marcel, 2003: 72; Marcel, 2005: 63). En un mundo marcado por la impaciencia, el activismo, la desconfianza y la prisa, la esperanza se vuelve un acto profundamente contracultural. La esperanza no es perezosa, pero no actúa por sí sola para asegurar su futuro, ya que su futuro lo observa como la prolongación de una convivencia y diálogo actual que se prolonga hacia adelante hasta llegar a la eternidad. La esperanza no reniega de la técnica, pero no deposita en ella todo su futuro: este va emergiendo, como “de una verdad nueva o de un ser nuevo” (Marcel, 2005: 64), de este diálogo y vida en común con el Tú absoluto. Por lo tanto, el alma más disponible a la gracia presente y futura está inmunizada contra la desesperación. Incluso en la agonía o en la cercanía de la muerte, se puede afirmar: confío en que soy esperado por alguien, precisamente, quien me ha llamado al ser y que ahora me llama definitivamente. El mismo Dios ha llevado a cabo la creación porque ha tenido esperanza en nosotros (Marcel, 2005: 69; Marcel, 2012: 230).

En continuidad con sus hallazgos anteriores, Marcel formula una de sus reflexiones más originales al abordar la relación entre la esperanza y el tiempo. En su visión, el modo en que experimentamos el tiempo depende de si estamos abiertos o cerrados al ser. El tiempo del desesperado es una prisión: repetitivo, mecánico, sin promesa ni creatividad. Es el tiempo del tener, del cálculo, del control; un tiempo lineal, clausurado al acontecimiento. En cambio, el tiempo del esperanzado es un tiempo abierto, distendido, permeable a la

gracia: “todo ocurre como si el tiempo, en lugar de encerrarse en la conciencia, dejara pasar algo a través de él” (Marcel, 2005: 65). La esperanza, al reposar en un Otro trascendente que nos supera en ser y libertad, está siempre disponible a un futuro inédito, que no necesariamente rompe con el pasado y el presente, pero sin duda los renueva y los colma de nuevo sentido (Grassi, 2013: 80). No se trata de conservar el pasado ni de revolucionarlo, sino de restaurarlo. Así el futuro se llena del rostro y del llamado del ser: “como antes, pero de otra forma y mejor que antes” (Marcel, 2005: 79). Cada acontecimiento podría llegar a constituir una nueva manifestación del misterio.

El tiempo esperanzado no es simplemente cronológico, sino “kairológico”: un tiempo cargado de presencia, donde puede irrumpir la eternidad, no como duración infinita, sino como modo de ser en comunión que transfigura el tiempo desde dentro, desde el interior de un encuentro. La eternidad es el tiempo traspasado, superado y transfigurado por la comunión: esta llega a ser más fuerte que la caducidad y comienza a ser la fuente de un tiempo generador, sin presupuestos, recién nacido y lleno de asombro (Grassi, 2024: 189; Moeller, 1960: 311). Solo donde hay esperanza podría haber aún milagros y viceversa: “la esperanza no es posible sino en un mundo en el que hay lugar para el milagro” (Marcel, 2003: 71). El espacio también se distiende flexiblemente en la dirección de facilitar la comunión.

La eternidad no sería entonces, según Marcel, algo completamente ajeno al tiempo, con sus emergencias y acabamientos, sino que sería un tiempo y un espacio completamente al servicio de una plenitud del ser vivida en comunión: “el espacio y el tiempo como manifestación de la no exhaustividad” (2003: 95). En la eternidad, la comunión supera y vence a la caducidad y la corrupción, pero no las supera combatiéndolas, sino trascendiéndolas (Marcel, 2003: 73; Grassi, 2013: 207). Para Marcel, la eternidad no es un “más allá” tempo-espacial, sino un modo de ser en relación. En ella, el tiempo se vuelve eterno no por carecer de sucesión, sino porque se hace presencia viva, sentido compartido. En ciertos momentos de la vida, con determinadas personas, y siempre entre aproximaciones y

alejamientos, el ser humano parece vislumbrar algo —“la prenda y las primicias” (Marcel, 2005: 79)— de lo que será aquella eternidad que, aun siendo promesa y contenido de esperanza, en la hora definitiva se manifestará como presencia plena.

De este modo, la salvación que conlleva la esperanza no es individualista, sino “comunional”: no hay esperanza sin un “nosotros” (Marcel, 2005: 20 y 105). La vida esperanzada se deja guiar por la sabiduría y caridad del Tú eterno, pero esta alegría de participar y comprometerse más con el misterio no sería nunca completa y lograda, si no fuese a su vez compartida. Según Marcel, así como no puede entenderse el origen del hombre sino en su relación con el prójimo, de igual manera, la finalidad, plenitud y consumación del ser humano no puede entenderse si no es dentro de una fraternidad (2005: 70). El individuo no podría asumir como propia una bienaventuranza si fuese exclusivamente un éxito personal. Todo acceso al misterio no puede prescindir de la intersubjetividad. El avance esperanzado a través de la existencia es siempre en comunión: “yo espero en ti para nosotros” (Marcel, 2005: 72).

Esta fórmula condensa magistralmente la concepción marceliana de la esperanza. La alegría de la que se goza al “esperar en” debe, por ello mismo, difundirse y proclamarse a otros, porque no es mérito, sino gracia. Es más, difundirla es la única manera de conservarla (Marcel, 2002: 325). Amar es una forma de esperar en alguien y esperar es también amar. Amar no solo es esperar en otro ser humano, sino, por medio del mismo amor, mostrarle y ofrecerle los medios para responder a esa espera. Por el contrario, no esperar nada es “contribuir a esterilizar al ser del que ya no se espera nada” (Marcel, 2005: 61). La esperanza es una forma de generosidad ontológica: dar para que otro también esté en condiciones de darse. Es confiar en otro para proyectar ante sus ojos todo lo que en él es digno de fidelidad. Es esperar en alguien para mostrarle, a través de esa espera, el método mediante el cual puede entregar su existencia y sus acontecimientos a un “nosotros” que se hace cada vez más fuerte que el mal, la soledad, la muerte y el temor.

Conclusiones

Una vez revisadas las obras de Gabriel Marcel, podemos responder la pregunta de investigación que ordena y guía este trabajo:

En primer lugar, para Marcel, en efecto, la esperanza configura la experiencia del tiempo en la medida en que lo abre a la llamada y a la respuesta del misterio del ser. En este sentido, es un tiempo alimentado por la memoria, pero, por esa misma razón, disponible para la impredecibilidad y novedad del acontecimiento. Podemos afirmar que Marcel entiende por acontecimiento la irrupción de una novedad en el tiempo, generada en el seno de una comunión. La novedad mencionada no es una innovación completa, sino el aparecer de elementos inéditos en lo temporal que no están predeterminados por el pasado ni se derivan necesariamente de él. El acontecimiento, por lo mismo, es un nuevo inicio de la trayectoria temporal, pero con el carácter reciente y nuevo de un horizonte más amplio.

La esperanza hace prevalecer la alianza sobre todas las vicisitudes del devenir. De alguna manera, reestablece los privilegios del amor y de la fidelidad sobre todos los accidentes de la historia, no para borrarlos, olvidarlos o despreciarlos, sino para trascenderlos. La esperanza nos entrega la certeza de que la muerte, el mal y la soledad no prevalecerán por sobre el amor y la fe. Por ello, Marcel, dilucidando la esperanza, nos ha legado una concepción de la eternidad entendida como una temporalidad sublimada y coronada por una comunión indestructible, en cuanto plenitud del ser, precisamente, por ser la plenitud de la fidelidad y la caridad. La esperanza nos permite anticipar, ya en esta experiencia temporal, algo del sabor de la eternidad, “la prenda y las primicias”, de la amistad trascendente. Por eso mismo, porque la esperanza se orienta hacia ese Tú absoluto de quien procede todo ser, confía en que ese misterio sostendrá el porvenir con sus propias manos, ya que la comunión, fuente de todo, trasciende tanto el principio como el fin. La esperanza persevera en la comunión que es el inicio de todo y que estará también en el momento de la culminación y plenitud de la historia.

En segundo lugar, tal como se desarrolló en la primera sección, accedemos al ser por medio de la intersubjetividad porque el

misterio mismo es relación intersubjetiva y amistad. La esperanza sin duda transfigura el tiempo, pero, en la medida en que está disponible a la llamada y a la respuesta del Tú eterno, está atenta a la intervención y al acontecimiento del misterio del ser (Moeller, 1960: 320). Esto equivale a decir que la esperanza no solo transfigura el tiempo al permitirle ser un tiempo de comunión, sino que permite lo que Marcel ha llamado “creación”, el acontecer creativo e imprevisible del ser mismo: “la esperanza aparece como la prolongación en lo desconocido de una actividad central, es decir, arraigada en el ser” (1987: 60-61). Por medio de su fidelidad amorosa puesta en el Otro trascendente, la esperanza configura el ámbito donde pueden emerger creativamente tanto el tiempo como el ser o, más precisamente, la temporalidad trasfigurada del ser y la entidad renovada del acontecimiento. La esperanza no crea el tiempo y el ser, por supuesto, pero genera el espacio de alianza para la intervención creativa de la divinidad en la realidad y en la temporalidad. Y a través de ello permite: “la edificación de una verdad nueva o de un ser nuevo” (Marcel, 2005: 64).

A este respecto, se podría decir que en un mundo donde el tiempo se ha cerrado y casi todo es originado por la propia iniciativa y la fuerza de voluntad, es decir, un mundo que espera poco, es un mundo en que sucederá poco. Podrán existir muchas “novedades”, ocurrencias, productividades y espectáculos, pero la cualidad del tiempo y la experiencia exclusivamente inmanente será la misma. Por lo anterior, la esperanza puede ser aquella fidelidad y paciencia humildes que logren mover un mundo sin don y sin milagro. Allí donde todo parece ser inventiva, intervención y dominio, el ser humano no hace sino repetirse, solo aumenta el volumen de un mismo ritmo y tono surgidos de su propia voz. Donde hay esperanza, en cambio, existe la posibilidad de estar atento a una nueva melodía trascendente proveniente de una vida siempre nueva e inagotable. Como dice Moeller, la esperanza puede contribuir a modificar la situación actual del mundo (1960: 322). Por lo mismo, el secreto de la esperanza es el secreto de David, pastor de las ovejas de su padre, que sin armadura se enfrenta al gigante: un espíritu se ha olvidado de sí mismo y se ha fiado de la sabiduría del Creador. Esta humilde esperanza ha creado

una nueva historia para su pueblo (Moeller, 1960: 329). En un mundo a menudo oscurecido por la desesperación y el hastío, la humilde esperanza puede ser un punto de germinación de nuevas formas de vida y comunión: “la estructura del mundo en que vivimos permite y en cierta manera parece aconsejar una desesperación absoluta: pero solo en un mundo semejante puede surgir una esperanza invencible” (Marcel, 1987: 53).

Como observó acertadamente Charles Péguy —autor admirado por Marcel—, la fe es una esposa fiel, la caridad es una madre todo corazón, pero la esperanza es una niña pequeña. Pareciera que las otras dos la llevan de la mano para que no se caiga, pero es más bien la pequeña la que lleva a las dos mayores, las dos mayores no avanzan sino gracias a la esperanza y, de hecho, ella es la que “hace andar a todo el mundo” (Péguy, 1991: 23). Cuando la pequeña esperanza aparece, hace andar y moverse a todos, incluso — desde la filosofía de Marcel— a nuestra misma experiencia del ser y el tiempo: “Una llama temblorosa ha atravesado el espesor de los mundos, una llama vacilante ha atravesado el espesor de los tiempos, una llama ansiosa ha atravesado el espesor de las noches. . . . Una llama inextinguible, inextinguible al soplo de la muerte” (Péguy, 1991: 17).

Por último, podemos señalar que nuestra hipótesis es correcta, porque la esperanza le da una configuración propia a la experiencia de la temporalidad. Es muy distinto el tiempo esperanzado, que es abierto al acontecimiento, del tiempo desesperado, que puede ser productivo, pero no creativo, porque todo surge de la sola mismidad del individuo. Sin embargo, consideramos que la hipótesis de esta investigación debe enriquecerse con los hallazgos en torno al advenimiento del misterio del ser, por lo que no es solo la experiencia del tiempo la que se ve transfigurada, sino también nuestra apreciación de lo real. También debe agregarse a nuestra tesis inicial la concepción marceliana de eternidad como temporalidad en comunión (Marcel, 2003: 95; Marcel, 2005: 72). Finalmente, amplía nuestros presupuestos el rol que la esperanza podría cumplir en una época hipertecnificada. En ningún caso encontramos en Marcel una tendencia a la tecnofobia, sino más bien un respeto por la técnica que, precisamente para conservar sus logros, debe verse sobrepasada por

la humildad; es decir, por la actitud no técnica de quien sabe que los dones más altos de la humanidad no provienen de su capacidad de control y dominio, sino de una disponibilidad esperanzada ante el advenimiento del otro. Solo la humildad podrá permitirnos habitar una época técnica subordinada, sin embargo, a la dicha que suscita la presencia del tú eterno.

Siempre cabe preguntarse si Marcel no ha separado en exceso la resolución de problemas de la apertura al misterio, en la medida en que, una vez que la comprensión humana se abre a este, puede ordenar y discernir dicha apertura con la razonabilidad propia del pensamiento problemático y sistematizador. El filósofo ha hecho bien en distinguir ambas formas de razonabilidad, problema y misterio, pero no parecen ser tan incompatibles entre sí, y es muy posible que puedan colaborar en el ejercicio intelectual (Gallagher, 1968: 279). Asimismo, conviene preguntarse si conceptos como “Tú absoluto”, “gracia”, “don”, “salvación” o “eternidad”, entre otros, podrían ser comprendidos y aceptados fuera de un horizonte judeocristiano (O’Callaghan, 1989: 80). Sin embargo, al igual que el propio Marcel, sostenemos que la autonomía de la filosofía ha sido siempre respetada en su obra y que sus resultados pueden ser aceptados por cualquier inteligencia que siga con honestidad el curso de sus razonamientos (Marcel, 1971b: 176; Marcel, 1987: 80). Por ello, la universalidad de sus propuestas difícilmente podría ponerse en duda. Ahora bien, es preciso señalar que Marcel ha tomado términos teológicos para darles un uso filosófico libre, y que, naturalmente, dichos términos encierran una mayor riqueza y profundidad para quienes ya los conozcan y los hayan encarnado previamente en su experiencia de fe.

Por último, es importante destacar que la indagación de la esperanza permite descubrir la particular concepción de la filosofía que posee Gabriel Marcel. Si el origen del ser es comunión, es por medio de la misma comunión como accedemos a él. Mantener esta comunión debe ser entonces el método de la filosofía para comprender el misterio. Marcel no propone una filosofía *sobre* el prójimo, sino *con* el prójimo, un pensamiento compuesto y co-instituido. Pensar es propiamente pensar con otros. Esta comunión atenta y esperanzada

no solo promueve la comprensión del misterio ontológico, sino su mismo advenimiento. Por todo lo anterior, no se puede hablar en Gabriel Marcel únicamente de una filosofía de la esperanza, sino sobre todo de una filosofía esperanzada: una forma de pensar que, en su propio ejercicio, experimenta la esperanza, animada por la expectativa que la iniciativa que el Otro trascendente puede ofrecer, tanto a mí como a todos, en el curso de la historia. En síntesis, la filosofía esperanzada de Marcel no implica una mera pasividad, sino una colaboración activa: solo puede contemplarse el misterio del ser y el tiempo transfigurado que la esperanza misma ha aguardado y al que ha contribuido, pacientemente, a hacer acontecer.

■ Referencias

- Benedicto XVI. (2007). *Spe salvi*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html
- Blesa Aledo, B. (2012). La identidad personal en Gabriel Marcel y su proyección sociológica. *Pensamiento*, 68(257): 427-443. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/982>.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza I*. Trotta.
- Conesa, M. D. (2005). Soluciones a la crisis del sentido de lo humano. Una aproximación a Marcel y Levinas. *Anuario Filosófico*, 38(2): 535-554. <https://doi.org/10.15581/009.38.29332>.
- Gallagher, K. T. (1968). *La filosofía de Gabriel Marcel*. Razón y Fe.
- Grassi, M. (2013). La significación ontológico-existencial del tiempo en Gabriel Marcel. *Philosophia*, 73(2): 61-81. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitaes/6611/philosophia-2013-2-003-grassi.pdf.
- (2014). Libertad y comunión: algunos abordajes para pensar la articulación entre la mismidad y la alteridad en la filosofía de Gabriel Marcel. *Universitas Philosophica*, 31(63): 235-266. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph31-63.lcma>.
- (2016). La dimensión intersubjetiva de la existencia en la filosofía de Gabriel Marcel. *Pensamiento*, 72(270): 147-159. <https://revistas.comillas.edu/pensamiento/es/article/view/6816>

- (2024). *La metafísica del nosotros de Gabriel Marcel*. Universidad Católica Argentina.
- Kaufmann Salinas, S. (2013). La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel. *Veritas*, 28: 65-84. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732013000100003>.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Levinas, E. (2002). *Fuera del sujeto*. Caparrós.
- López-Luengos, F. (2012). *El sentido de la vida en Gabriel Marcel*. Fundación E. Mounier.
- Marcel, G. (1927). *Journal métaphysique*. Gallimard.
- (1955). *Decadencia de la sabiduría*. Emecé.
- (1956). *El hombre problemático*. Editorial Sudamericana.
- (1957). *Teatro*. Losada.
- (1959a). *Filosofía concreta*. Revista de Occidente.
- (1959b). *Presence et immortalité*. Flammarion.
- (1961). *Un cambio de esperanza: al encuentro del rearme moral*. Editorial Guillermo Kraft.
- (1964). *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Aubier.
- (1967). *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*. Herder.
- (1968). *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Aubier.
- (1971a). *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama.
- (1971b). *Incredulidad y fe*. Guadarrama.
- (1977). *Gabriel Marcel interrogé par P. Boutang*. J. M. Place.
- (1987). *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones al misterio ontológico*. Encuentro.
- (2001). *Los hombres contra lo humano*. Caparrós.
- (2002). *El misterio del ser. Obras selectas, volumen I*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2003). *Ser y tener*. Caparrós.
- (2005). *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme.
- (2012). *En camino ¿Hacia qué despertar?* Sígueme.
- Moeller, Ch. (1960). *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Volumen IV: *La Esperanza en Dios nuestro padre. Ana Frank, Unamuno, Ch. Du Bos, G. Marcel, Hochwalder, Péguy*. Gredos.

- Montoya Jaramillo, A. L. (2024). La trama afectiva del posible: La disponibilidad en Gabriel Marcel y Paul Ricoeur. *Escritos de Filosofía*, 12 (enero-diciembre): 159-179. <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/1441>.
- Natal Álvarez, A. (1993) La participación en Gabriel Marcel. *Estudio Agustiniano*, 28(2): 295-363. <https://doi.org/10.53111/estagus.v28i2.521>.
- Negomireanu, A. (2013). Metaphysics and Faith in Gabriel Marcel. *Annals of the "Constantin Brâncuși" University of Târgu Jiu. Letters and Social Science Series*, 2: 54-64. <https://studylib.es/doc/8804936/9-negomireanu-alin---metaphysics-and-faith-in-gabriel-marcel>
- O'Callaghan, P. (1989). La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel. *Anuario filosófico*, 22(1): 55-92. <https://doi.org/10.15581/009.22.30033>.
- Péguy, Ch. (1991). *El pórtico del misterio de la segunda virtud*. Encuentro.
- Pieper, J. (2020). *Las virtudes fundamentales*. Rialp.
- Riva, F. (2005). Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas. *Anuario Filosófico*, 38(2): 633-655. <https://doi.org/10.15581/009.38.29338>.
- Rodríguez Piñero, A. (2024). El misterio del hombre en Gabriel Marcel: encarnación e itinerancia, trascendencia y libertad. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(1): 97-120. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.1.2375>.
- Schumacher, B. (2005). *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper*. Eunsa.
- Tomar Romero, F. (1994). La concepción de la metafísica en Gabriel Marcel. *Sapientia*, 49(193-194): 273-295. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13012>.
- Troisfontaines, R. (1968). *De l'existence a l'être*. Nauwelaers.
- Unamuno, M. de. (2017). *Del sentimiento trágico de la vida*. Akal.
- Urabayen, J. (2003). Estudio del "tener" según Gabriel Marcel y Leonardo Polo. *Studia Poliana*, 5: 199-239. <https://doi.org/10.15581/013.5.26098>.
- Valderrey, C. (1976). *El amor en Gabriel Marcel*. Prensa Española.