

## La recepción de Heidegger por G. Marcel

«...Et je crois... que le mot *être* entraîne des conséquences désastreuses pour la philosophie»  
(Marcel)

Pongamos el final como comienzo. Así las posibles opciones metodológicas para describir esta trayectoria sincopada de la recepción de Heidegger por Gabriel Marcel, me ha parecido lo menos engorroso y más clarificador poner como hito esas palabras que sirven de lema, que contextualizaremos en su lugar, y que pueden tomarse como el modo definitivo de habérselas Marcel con Martín Heidegger. El rechazo final del planteamiento heideggeriano, obliga a cuestionar la palabra clave de toda la Historia de la Filosofía: la palabra *ser*.

Sería alargar inútilmente el tema seguir el orden cronológico o genético que va a ir configurando esa postrera actitud de Marcel. Con el propio método discursivo, experiencial y cauteloso, metódico y reiterativo, que es el de Marcel, se va fragmentando en interrogantes dispersos, mediante tanteos, indecisas sugerencias, acercamientos y distanciamientos, alabanzas e ironías, plenos acuerdos y matizadas diferencias, siempre al hilo de sus propias posiciones personales y dentro del cuadro de sus proyectos de filósofo introspectivo, moralizador y pedagogo. Esos fragmentos de preocupada atención y análisis se aunarán al final en la cuestión radical y definitiva: no se trata *del ser* sino *de ser*.

Los condicionamientos de G. Marcel para poder leer a Heidegger de forma neutral y hermenéuticamente correcta eran muy fuertes. Era un convertido al catolicismo y de ascendencia judía<sup>1</sup>; razonable y rabiosamente antinazi; su pensamiento manaba fundamentalmente del análisis de su experiencia personal; sin maestros asumidos con entusiasmo y plenitud, casi autodidacta, con una constelación de atenuamientos que él mismo aceptaba denominar como socratismo cristiano, se sentía guía, tutor y conductor de una juventud desorientada y que quería dirigir hacia ese umbral religioso, en cuyo recinto él ya vivía y sentía como necesidad intelectual de dotarle de nuevas categorías de comprensión y vivenciación. A Heidegger se acerca inicialmente como a un excombatiente del fracaso alemán de 1914-1918. Prejuza de inmediato la irrupción de su pensamiento en la ciudadanía filosófica como una filosofía trágica, que después atraviesa otra guerra todavía más aberrante y desastrosa; que ya antes de ella ha comentado, como marginales de reflexión filosófica, los himnos germanos de Hölderlin (*Germanien* y *Der Rhein* ya en 1934-35); que en ese momento las autoridades francesas de ocupación de Alemania, y que significaban la resistencia triunfante, la retiran la *venia docendi* (1945-1951), por su sospechosa connivencia nazi; y que, para colmo, deserta del catolicismo y se fuga a excrutar la mirada nocturna de los búhos sapientes de Grecia...

Nada hay ahí de hipérbole ni de caricatura, si no es precisamente ese reduccionismo de inocente presunción que se hace gravitar sobre todo Heidegger. Marcel irá cambiando y matizando. Pero el origen permanece de alguna manera en todo advenimiento del futuro. La lúcida serenidad y penetración que pone Marcel, con el tiempo, en la lectura y comprensión de Heidegger se estremece y quiebra, a veces de súbito, para barbotar «la tacha indeleble de su indulgencia con el hi-

1 Pierre BOUTANG: *Marcel interrogé par...*, J.M. Place, editeur, (Paris, 1977): «Ma mère et ma tante étaient les filles d'un banquier israélite d'origine allemande...» (p. 9). En este libro se relatan las entrevistas o conversaciones habidas por el autor en los días 25 al 30 de junio de 1970. Parte de ellas fueron difundidas por la Televisión francesa el 17 y 19 de octubre de 1977 (p. 114).

terismo naciente». Heidegger «es un griego»<sup>2</sup>. Heidegger además es obscuro y se hace todavía más obscuro por su inexplicable afán de ahondar en la lengua alemana<sup>3</sup>. Y, en suma, su doctrina no es aconsejable ni útil para dirigir a la juventud<sup>4</sup>.

Por contraste con estos condicionamientos, habrán de calibrarse en su más alto valor positivo las alabanzas que también, de cuando en vez, le tributa como pensador, así como hay que estimar como un honor mutuo las citas que trae de Heidegger, en algunos temas, para mostrar con él su plena y total coincidencia.

## 1. MUNDANIZACION

El primer lugar en que Marcel se ocupa expresa y directamente de Heidegger es en el estudio–recensión que hace de la obra de Waehlens *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1942) y que publica en *Dieu vivant* en 1945 con el modesto título *Autour de Heidegger*<sup>5</sup>. El libro de Waehlens marca una etapa decisiva para la penetración de Heidegger en los países de habla francesa y Marcel juzga la obra como «trés remarquable», ya que si se exceptúan algunas páginas anteriores a ella de Lévinas y de J. Walh, es ahí donde por primera vez se hace asimilable al lector francés «una de las doctrinas más originales y también más difíciles (ardues) de nuestro tiempo». El primer dato en favor de Waehlens debe apuntarse en el esfuerzo por hacer inteligible en francés dicha doctrina sin recurrir a la jerga de Sartre plagada de barbarismos, como los que se dan en *El ser y la Nada*. Algunas

2 *Entretiens Paul Ricoeur–Gabriel Marcel* (Aubier, Paris 1968) pp. 89 y 110.

3 «...D'obscurités parfois presque impénétrables» (Vide infra, n. 5, p. 96).

4 «...Ce philosophe difficile, le plus profonde sans doute de notre temps, mais le moins capable de rien formuler qui ressemble à des directives claires, à orienter de façon effective la jeunesse que se tourne vers lui comme vers un guide» (*L'homme problématique* [Paris 1955] p. 147).

5 *Dieu vivant*. 2 (1945) pp. 89-110.

traducciones parciales de Heidegger editadas con antelación en Francia eran más oscuras que el original alemán, «que ya es decir»... Ello nos indica obviamente que Marcel había leído y estudiado ya a Heidegger, directamente y en las traducciones, y por eso podía medir los logros de Waehlens. Lo atestiguan, por otra parte, las citas que él mismo ha hecho del propio Heidegger en libros anteriores a esas fechas, por ejemplo en *Du refus à l'invocation* (1940). Es de suponer, pues, que Marcel estaba al día de las publicaciones de Heidegger, si bien no podemos determinar de cuáles y en qué medida. Por eso puede adelantarse ahí que al no haber aparecido la segunda parte de *Sein und Zeit*, «según ciertos ecos (échos) parece claro que el filósofo haya modificado profundamente su posición inicial». Pero la forma sutil de este enunciado<sup>6</sup>, nos sitúa ante la pregunta de si Marcel mismo había detectado ese cambio o bien lo decía de oídas. Las dudas que le asaltan de saber si Heidegger mantendría en él las conclusiones de su Analítica de *Ser y Tiempo*, parecen indicar que *Marcel participó del despiste general* que dominó a todos los lectores de Heidegger –como le ocurrió también a nuestro Ortega–, por el hecho de que los escritos posteriores a *Ser y Tiempo* no fueran una IIª parte de la obra, como era lo anunciado, sino *una continuación por otra senda* no proyectada, pero a la que el mismo *Ser y tiempo* había conducido y obligado el ahondamiento de *los mismos temas* de la Analítica. Ni siquiera el *Nachwort* (1934) a *Was ist Metaphysik* (1929) puso en la pista a los admiradores ni a los detractores de *Ser y Tiempo*. El caso de Husserl hay que dejarlo aparte. Pero, en general, hubo de esperar a que la *Brief über den Humanismus* (1946) sirviera de manifiesto, urbi et orbi, pero de modo muy especial a los franceses, del sentido de la *Kehre*, que no era una escapada de callejón sin salida, sino un retomar el pasado *virando* hacia otros caminos intransitados. En Marcel era todavía más explicable este despiste, al hacer la lectura de Heidegger desde los estragos que veía producidos en los adictos a Sartre. Por eso, no

6 «...D'après certains échos, il semble bien que le philosophe ait profondément modifié sa position initiale». Ibid., p. 90.

mucho más tarde releerá con otros ojos al menos algunas de las conocidas categorías de *Ser y Tiempo*, de las que ahora ni siquiera hace mención<sup>7</sup> y que después le servirán de apoyatura a sus mismas posiciones o encaminamientos.

Como se puede suponer este artículo *en torno a Heidegger*, de 1945, a pesar del motivo de arranque, no es una recensión al uso, sino una toma de posición personal de Gabriel Marcel sobre el Heidegger entonces conocido e interpretado en Francia y por él mismo. Doctrinalmente, lo que aquí se rechaza de Heidegger, sin dubitación alguna, es que las nociones de autenticidad e inautenticidad, no connoten ya, en su misma denominación, una valoración moral. Trabadas en su descripción fenomenológica con las de *llamada* sobre el *Man* y de *Schuld*, parecen ser difícilmente sostenibles, sin el trasfondo de la idea de pecado original y de «una vocación trascendente del modo que sea». Se solapaba algo y se borraba más, la trasposición de la culpa originaria y la referencia a Dios. Eso se podía constatar ya en el enfoque inicial fenomenológico que delataba la palabra *Geworfenheit*. ¿Cómo traducirla? Derelicción, ser arrojados a la existencia, ser abandonados a la misma... Pero, en cualquier caso, cómo eludir la cuestión del *por quién, par qui sommes-nous abandonnés*? Si eso se elude, la cuestión «está vacía de sentido».

Sin duda este es un resumen demasiado comprimido del texto de Marcel, pero creo que es suficiente para mostrar la coherencia de la fuerte conclusión que viene a sacar sobre este primer decir global sobre Heidegger. «Estamos en presencia de un pensamiento laicizado o en curso de laicización»<sup>8</sup>. Para ser rigurosamente exactos habría que añadir que Marcel pone esta conclusión como interrogante, asintiendo a la línea de Waehlens y de Jean Wahl en sus *Etudes kierkegaardienes*. Pero el contexto declara con sobrada evidencia que esa era su convicción íntima, máxime si tenemos en cuenta que la intención del estudio es exponer la relación «paradójica» que esa doctrina mantiene «con un cristianismo que nos veríamos tentados a decir que supone,

7 Cfr. *L'homme problématique*, op. cit., p. 144.

8 *Autour de Heidegger*, op. cit., p. 97.

cuando en realidad lo rechaza con todas sus fuerzas». Y además «¿es que este rechazo puede darse sin llevar consigo una implicación secreta?».

Como decíamos, Sartre es por estas calendas de Marcel, el omnipresente mental del paralelismo. Y en ese sentido hay que decir que Sartre es un «progreso» con relación a Heidegger. Se lleva más allá *el proceso secularizador* y se confiesa abiertamente el ateísmo, sobre un «idéntico punto de partida». Evidentemente, el fijismo de que Heidegger es el antecedente e inspirador de Sartre (son devancier), le juega aquí una mala pasada a Marcel, aunque declare abiertamente que Heidegger no usa ni el tono ni el estilo de Sartre y mucho menos se le puede achacar su proselitismo.

A pesar de alabar el esfuerzo de Waehleins, el problema de las «aporías lingüísticas» sigue siendo para Marcel un *gravísimo* problema. «Está efectivamente permitido preguntarse si un pensamiento que se expresa en un lenguaje en el que sobreabundan los términos frecuentemente inventados y desprovistos de equivalente en francés, no peca contra una exigencia imprescriptible del pensamiento filosófico».

Cuando se traduce la palabra *Dasein* por *réalité humaine*, es preciso constatar a la vez que «ese índice antropológico» está ausente de la palabra alemana. Si el *Dasein* tiene como propio el trascenderse a sí mismo, piensa Marcel que él mismo ha intentado expresar una «idea análoga» al decir que a la persona humana el verbo que le conviene no es un *sum*, sino un *sursum*. Habrá que esperar, con todo, a los análisis del *Misterio del ser* (1951), para que esa idea, si puede tener algo de «análoga», se formule con mucha más precisión y fuerza, al decir «mi *ser* es mucho más que *mi ser*», aunque para Marcel se llegue siempre partiendo de *mon Etre*<sup>9</sup>. Cuestiones similares se plantean al traducir *Sein zum Tode. Freiheit zum Tode*, que Marcel optaría por verter como «dado o librado a la muerte» (*voué à la mort*) y libertad ante la muerte. Sería repetirnos en lo que más adelante habremos de decir sobre el lenguaje, seguir aduciendo otros ejemplos,

9 *El misterio del ser* traduc. esp., 1953, p. 230.

como el hablar del «étant» para decir el ente «los que se inspiran en la terminología heideggeriana»<sup>10</sup>.

El tema de la laicización es, sin duda, ahora y aquí el más relevante, no en el sentido formal sino de contenido y calificación de proceso. Cuando al tocar de pasada el problema del *Grund* (primitivo y dionisiaco) que Heidegger comenta en los ensayos primeros sobre Hölderlin, también Marcel piensa que se puede ver como una tentativa de «restaurar un absoluto»; pero más que trascendencia, sería una *transdescendencia*, para utilizar la palabra de Jean Wahl.

Marcel no utiliza la palabra *mundanización*, de vieja rai-gambre germana<sup>11</sup>, para ajustar a ese proceso, sobre el que al menos hay que prevenir, como de todo áspero resentimiento que intente «aniquilar los gérmenes portadores de una esperanza, la única que puede darnos luz sobre nuestra vocación y nuestro celeste origen».

Con este evocativo deseo concluye el primer acercamiento de valoración a la obra y doctrina de Heidegger.

## 2. RESACRALIZACION

Para situarnos en una nueva apreciación, plenamente asumida y distinta de la anterior, hemos de esperar a la publicación de *El hombre problemático*, a diez años de distancia (1955). Opera aquí ya la reflexión sobre otras o nuevas lecturas de distintas obras de Heidegger, entre las que se citan concretamente *Holzwege* (publicado en 1950, pero que incluye escritos anteriores, de hasta por lo menos 1939). *Carta sobre el humanismo* (1946) e *Introducción a la Metafísica*

10 Ibid., 215-216, Cfr. *Homo viator* (1945), (Trad. esp.: *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza* [Buenos Aires 1954] pp. 264-265).

11 La «mundanización» de la Filosofía, como tarea del filósofo, la anuncia ya con plena conciencia el joven Feuerbach en la única carta escrita a Hegel con motivo del envío de su Tesis doctoral (Cfr. *Briefe von und an Hegel*, Edic. Hoffmeister). El término laicización hoy podría prestarse a malentendidos.

(aparecida en 1953 pero que retoma lecciones anteriores, como anota Marcel, y que de hecho son los cursos dados en el invierno de 1934-1935). En ese entretanto de diez años hay, como no podía ser menos, variedad de citas y alusiones a Heidegger; pero se trata siempre de temas recurrentes, que rozan la identidad de cuestiones tratadas por ambos pensadores, aunque siempre abocaran, en la máxima parte, a horizontes distintos. Estas referencias marginales se hacían, por otro lado ineludibles, dado el clima generalizado de mentalidad ambiente en que se encuadran. Todo parece indicar, sin embargo, que a Marcel no le ha interesado encararse de nuevo y globalmente con la *procedencia* y desarrollo de *continuidad* del pensamiento de Heidegger. El hecho de que, velis nolis, se les bautizara a ambos como «existencialistas», aunque ambos rechazaron a la postre dicho apelativo, indica la copertenencia de cuestiones en las que, al abordarlas, Marcel no podía hacer tabla rasa de lo que decían los otros. La lectura voraz que suscitó el pequeño libro de *Introducción a los existencialismos*, de E. Mounier (1947) no puede explicarse sólo por la viveza de la exposición y por el convencimiento apasionado que el libro logra transmitir. Era una nueva óptica mental, de una mirada omnicomprendiva que mostraba el engranaje de una cosmovisión vigente y que exigía ir más allá de sí misma. En «El árbol existencialista» que preside la primera página de ese libro podía verse injertada en sus ramas casi media historia de la filosofía: Sócrates, Estoicos, S. Agustín, San Bernardo, Pascal, Maine de Birán, Kierkegaard, Fenomenología, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre, La Berthonière, Blondel, Bergson, Peguy, Landsberg, Scheller, K. Barth, Buber, Berdiaeff, Chestov, Solovief, Marcel y el propio personalismo del autor <sup>12</sup>.

Pero ciñéndonos a nuestros dos autores, una lectura paralela en múltiples cuestiones (experiencia, existencia, sercon, técnica, tragedia, hogar, exilio, camino, llamada, invocación, desobjetivación, muerte, misterio, etc.) puede hacernos

12 E. Mounier, *Introduction aux Existentialismes* (Paris, 1947). Tradc. esp. Revista de Occidente, 1949.



dudar en muchos tramos del discurso a cuál de los dos estamos leyendo.

Entre esos temas recurrentes, que se avalan expresamente con citas de Heidegger por Marcel, podían enumerarse los siguientes: El de la condición humana como ser-en-situación. El análisis existencial arranca del hecho de «estar-en-el-mundo». Dice Marcel: «Creo que esta última expresión que... no era admitida en Filosofía antes de Heidegger, traduce adecuadamente algo que debe ser entendido como una participación». «La condición humana no es asimilable a una estructura completamente objetiva y preexistente que habría que descubrir. Depende en cierta manera del hecho mismo de su autocomprensión. Es lo que en la actualidad me parece que Heidegger ha reconocido con una admirable nitidez». Y en el punto de partida y en el concepto de situaciones límite, «nunca subrayaré demasiado mi acuerdo con Heidegger y Jaspers»<sup>13</sup>. Hay además otros acuerdos subyacentes y actuantes. Cuando Marcel se lamenta de que en el mundo en que vivimos va perdiendo vigencia y su sentido la partícula conjuntiva *con*, no podía menos de estarle sonando el puesto categorial que tiene *Mitsein*, primero en Heidegger y después en Jaspers, de quien cita expresamente dicho vocablo<sup>14</sup>.

En cambio la *Geworfenheit*, el hecho de definir la situación originaria como un estar arrojado al mundo, le seguirá pareciendo un acto «en sí ininteligible e injustificable»<sup>15</sup>. Otro tanto viene a ocurrir con el socorrido alegato heideggeriano de la *Seinsvergessenheit* o el olvido del ser. Marcel criticará esta noción a vueltas de la negación de toda posible intuición del ser<sup>16</sup>. «Por lo demás se podría preguntar si esa

13 Véase respectivamente: *Du refus à l'invocation* (1940), trad. esp. *Filosofía concreta*, 1959, p. 32; *Les hommes contre l'humain* (1951) pp. 74, 92 y 96; *Presence et immortalité*, edic., 1958; pero como continuación de su *diario metafísico*, la fecha de esa última frase es de (1937) (v. p. 21). Téngase en cuenta que Marcel apunta en más de un lugar lo difícil, si no imposible, que es el poder hablar, dentro de una filosofía auténtica, «dónde están los préstamos y dónde las influencias» (*Filosofía concreta*, op. cit., p. 25).

14 *Filosofía concreta*, op. cit., p. 268.

15 *El hombre problemático*, trad. esp., 1956, p. 54, aunque la cita se orienta ahí a la crítica de Sartre.

16 *Misterio del ser*, op. cit., p. 17. Marcel conexiona dicha intuición con la preocupación heideggeriana, que él nombra como prenoción, y se niega a admitirla en

intuición ciega... presenta o no ciertas relaciones con la noción heideggeriana del olvido del ser, de la *Vorgessenheit des Seins*. Pero ¿qué es lo que puede ser olvidado? ¿Es verdaderamente el ser? Confieso que la expresión se me antoja de una pretenciosa (*fâcheuse*) imprecisión. Las palabras «perdido de vista» serían sin duda preferibles al vocablo «olvidado»<sup>17</sup>. Con todo, al hablar del riesgo que corre el pensamiento filosófico frente a la fascinación de los conocimientos tecnológicos, retomará esa expresión de Heidegger como acertada para cargar a los tecnócratas y a los ideológicos con la culpa de ese *olvido fundamental*: «Reconozco de buen grado que en último extremo este olvido básico, sin lugar a dudas, no se diferencia mucho del olvido del Ser tan estigmatizado por Heidegger»<sup>18</sup>.

Pero el acuerdo de gratificante recurrencia, que proporciona a Marcel la nueva calificación de toda la orientación de Heidegger se da en estas tres cuestiones: la verdad como apertura, el concepto de exilio y la denominación como ámbito sacro tanto el del ser como el del lenguaje. Son los lugares de donde Marcel realiza su propia *Kehre* en la valoración de Heidegger. Por ella, la *laicización* se torna *resacralización*. Con todo, nunca arriará Marcel la bandera de las precisiones diferenciadoras.

La verdad como apertura la trata detenidamente en el *Misterio del ser*. Al tener que referirnos al *Von Wesen der Wahrheit* de Heidegger adelanta que habrá de hacerlo con

filosofía. Sin embargo, no parece aclararse cómo negándola puede trasponer lo vivencial de la angustia y la inquietud a «alumbrar» una «exigencia misteriosa» (Ibid., p. 26). En la tradición occidental, esa presunta intuición no es idéntica a la *obscura noticia*, aunque corra pareja siempre con la misma problemática.

<sup>17</sup> «L'Être devant la pensée interrogative», en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1 (1958) p. 6.

<sup>18</sup> *La filosofía tal como yo la veo*, en *La Lechuza de Minerva. ¿Qué es filosofía?* Edic. Cátedra, Madrid 1979, p. 128. Posiblemente sea éste uno de los últimos trabajos filosóficos de G. Marcel (sólo 3 páginas), pues en el prefacio de C. J. Bontempo y S. J. Odell, que recogieron las colaboraciones para el tema no se nombra a Marcel entre las contribuciones no escritas expresamente para el volumen. El libro se preparó justamente en 1973, año de la muerte de Marcel. Por eso es interesante ver que, a la cita trascrita, Marcel añade: «Sin embargo, preferiría no utilizar su terminología, y quisiera evitar especialmente el uso de la distinción por él establecida entre *Sein* o *Être* y *Dasein* o *Etant* (existencia). Porque me parece que, a pesar de todo, esos términos proceden de un sistema gramatical distinto» (Ibid.).

muchas precauciones dado que «la terminología que adopta la filosofía alemana, no puede menos de suscitar temores. Notaré de paso que al forjar palabras nuevas el filósofo muchas veces es víctima de una ilusión: la impresión insólita que acompaña al vocablo impide reconocer que el pensamiento no lo es»<sup>19</sup>. El anuncio de esa explícita referencia a Heidegger queda bastante diluido y como revoloteando sobre el humo de esas posibles entidades ficticias que son las palabras: «Heidegger... ha subrayado la importancia de la apertura para una teoría de la verdad. Los traductores de lengua francesa han llegado a forjar el término *apéritif* para traducir el término alemán *Offenständigkeit...*». En Heidegger la «apercepción» tiene como condición que «quien se encuentra implicado en ella esté en el seno de una luz, en la cual cualquier cosa que aparezca se hace manifiesta. La cosa debe recorrer y atravesar un dominio abierto para encontrarse con nosotros»... «El acuerdo fundamental entre estas opiniones y las que expuse precedentemente es evidente»<sup>20</sup>.

En *El hombre problemático* Marcel constata que en las previsiones de Heidegger sobre la angustia se muestra cómo el ser finito pierde sus puntos de apoyo y se encuentra sumergido en una soledad sin recursos que ya no es su casa (*chez lui*). «El término alemán, tan difícil de traducir, de *Unheimlichkeit*, cobra aquí todo su significado: es el mundo del desarraigo donde ya no tenemos una verdadera morada»<sup>21</sup>.

Uno no puede menos de alegrarse de que un Marcel penetre de modo tan coherente en esa categoría heideggeriana de la *inhospitalidad*, de la manquedad de hogar que el hombre constata en su ser en el mundo. (Increíblemente todavía muchas traducciones españolas siguen vertiendo esa palabra por *desazón*, que es ya un derivado de la categoría de Heidegger). El contexto y la comprensión de la misma le venía a Marcel de perillas para relacionarla con su concepto de exi-

19 *Misterio del ser*, op. cit., p. 63.

20 *Ibid.*, 75-76. Por mor de atenerme al espacio indicado para este artículo, las citas son cortas o mero apunte del lugar al que se ha de recurrir para ver la completa contextualización doctrinal marceliana, que se da por supuesta.

21 *El hombre problemático*, op. cit., 136. El vocablo «desarraigo» traduce la palabra francesa *dépaysement* (edic. franc., p. 144) tan difícil también de verter al castellano.

lio, tan socorrido en toda su obra y que tanto juego le ha dado en su teatro. Sin embargo gira de nuevo hacia anteriores reiteraciones sobre el desprendimiento que actúa en Heidegger de los presupuestos teológicos. «Una de las cuestiones capitales que plantea esta filosofía es la de saber si esta especie de disociación es o no legítima»<sup>22</sup>.

Por permanente y aguda que sea esta clave hermética<sup>23</sup>, a Marcel le veda el entrar en la conexión que ese calado idiomático le podía ofrecer para aludir, al menos, al juego dialéctico de la continuidad del pensamiento de Heidegger, y guiado por su socratismo religioso deriva a las conclusiones que, en ese sentido le interesan: «Por otra parte, es necesario repetir que Heidegger rehusa ser colocado entre los ateos y que en ciertos aspectos *su pensamiento se presenta como orientado cada vez más hacia cierta resacralización*. Y esto contribuye a reforzar el sentimiento de profunda ambigüedad que se experimenta al leer este filósofo difícil, sin duda el más profundo de nuestro tiempo»<sup>24</sup>.

Cuando nos relata su conversación con Heidegger de «hace algunos años» y en ella oyó de labios del mismo que «su pensamiento está como en suspenso sobre el problema de Dios», no se siente invitado a transcribir algunos, al menos, de los pasajes en que en la *Carta sobre le Humanismo*, se intenta dar acceso y mostrar ese ámbito de lo sacro desde el cual fuera posible nombrar a Dios, sino que se limita a añadir que, en las dos obras de que ha hablado, Heidegger «insiste expresamente en el carácter sagrado del Ser y, en suma, sobre la necesidad de restaurar ese sentido de lo sagrado que el desarrollo de la filosofía ha tendido en cierto modo a falsear o abolir»<sup>25</sup>.

Otro tanto cabría decir de otras citas de frases supermanidas y supercomentadas de Heidegger. Parecería que Marcel se ha fijado una línea de límite metodológico, y que está dis-

22 Ibid., 139.

23 En Heidegger mismo sería de extraordinario interés hermenéutico, aplicándole a su doctrina su misma sentencia del *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*. En *Unterwegs zur Sprache*

24 *El hombre problemático*, op. cit. 140. Subrayado, R. F.

25 Ibid., 137.

puesto a no transgredir ante ninguna tentación. «Fórmulas a primera vista tan desconcertantes como la de Heidegger cuando define al hombre como *pastor del ser* toma ahora un significado profundo. Me esforzaré aquí por dilucidarla un poco, *sin preocuparme demasiado por saber si mi pensamiento coincide perfectamente con el del filósofo alemán*»<sup>26</sup>.

Gabriel Marcel es sincero. Y ante esta renuncia explícita, no cabe por el momento buscar tres pies al gato.

### 3. LA RECHIFLA DEL LENGUAJE

Ya se habrá notado que la coletilla aflora constantemente. A Marcel le traía a mal traer el lenguaje de Heidegger. En cualquier momento o tema que se encuentra con él hace promesa o confesión solemne de no embarcarse ni contaminarse en su terminología. Le producía empacho, irritación, repulsión, náusea intelectual<sup>27</sup>. ¿Cómo librarse de ese sentimiento molesto o incluso maléfico? Por la ironía y la humorada. Ya sabemos la función, entre otras, que Marcel asignaba a su Teatro cómico. Y la ocasión se presentaba pintiparada para abordar el tema en clave burlesca y de comicidad. Pienso que aquí hay que situar el origen de su desafortunada obra *La Dimension Florestan*<sup>28</sup>, cuyo primer título pensado era *Die Wacht am Sein*, el gendarme del ser<sup>29</sup>. Marcel toma en ella a rechifla toda esa terminología filosófica para que en lugar de irritarle, haga reír y pueda también él reírse...

<sup>26</sup> Ibid., 47.

<sup>27</sup> Que no tiene nada que ver con lo viscoso de *La Náusea* de Sartre. Tal vez sea interesante o, al menos, curioso saber que el título de la famosa novela le fue sugerido a Sartre por el mismo Marcel. Sartre la iba a titular *Melancolía*. Pero si a él le iba lo viscoso, decía Marcel, debería titularla *La Náusea*. Y así se hizo. Cfr. *L'existence et la liberté humaine chez Jean Paul Sartre*. Precedé d'une présentation de Denis Huisman: *Gabriel Marcel lecteur et juge de J. P. Sartre* (J. Vrin, Paris 1981) pp. 26-27.

<sup>28</sup> (Edic. J. Vrin, Paris 1959).

<sup>29</sup> Sin duda buscando el paralelismo con *Die Wacht am Rhein*, en clave burlesca, siguiendo la cual traducimos por gendarme.

hasta de sí mismo. Una bella forma de catarsis, como desde sus orígenes intentó siempre ser el teatro. En la obra no se nombra, naturalmente, a Heidegger. Pero cuando Pierre Bou-tang le interroga sobre si esa ridiculización del culto e idolatría a la jerga filosófica iba dirigida a Heidegger, Marcel contesta literalmente: «¿Si he pensado explícitamente en Heidegger? Sin lugar a dudas: es de Heidegger de donde partí o, más exactamente de su lenguaje. Hay muchos rasgos que evocan muy precisamente a Heidegger: el hecho de que se trate de alguien a quien le gusta la montaña, expresiones tan precisas como que la casa que habita es el aprisco (bergerie) del ser,... que la cosa cosea ( *das Ding dingt*)», etc. E inquiréndole más de cerca con la analogía de Aristófanes contra Sócrates, y si no había temido herir a Heidegger y a sus discípulos, Marcel generaliza diciendo que las frases de burla alcanzaban a muchos otros y que era además consciente de que rebotaban sobre él mismo. Pero, aún así, «lo aprobaba». Con todo Marcel hubiera preferido que Heidegger no hubiera llegado a conocer el libreto. De la impresión de ese conocimiento tenía dos versiones: que no le había disgustado y que hasta se había reído con él; y la que daba Simona Beauvoir en sus *Memorias*, según la cual, comentando la obra con Sartre, Heidegger se había lamentado del asunto y se había disgustado. Ya no tenía remedio; pero en cualquier caso parecía que el sentido del humor en Heidegger «era bastante débil o acaso inexistente». Y para evitar malentendidos, al día siguiente de la representación en Oberhausen, él mismo había dado una conferencia titulada «Heidegger y yo» en la que dejó claro que sería absurdo creer que esa pieza reducía su apreciación por Heidegger a quien consideraba y admiraba como pensador<sup>30</sup>.

Algo de mal sabor intelectual debió advenirle, con todo, a vueltas con el sainete. En el cerco que Paul Ricoeur, uno de sus más aventajados discípulos, intentó situarlo para que admitiera su proximidad con Heidegger, más subterránea que la que aparentemente tenía con Jaspers; para que lamentara su lectura del Heidegger existencialista a través de Sartre; para

30 *Gabriel Marcel interrogué par Pierre Bou-tang*. op. cit. (nota 1) pp. 47-50.

que no simplificara las cosas con decir que Heidegger era un griego, cuando tan cercano a él podía verse como «vigilante del umbral», etc., Marcel celebra de entrada el que se le dé ocasión para disipar el error a que podía haber inducido su pieza satírica. Y como respuesta global añade lo que ya hemos visto en sus obras: «Pienso que lo más fundamentalmente común a la posición heideggeriana y la mía es ese sentido sagrado del ser, esa convicción de que el ser es una realidad sacral. Esto me parece extraordinariamente importante y creo que basta para disipar toda ilusión de cualquier aproximación de Heidegger a Sartre...». E insiste en que la obra cómica afectaba sólo y esencialmente a la jerga heideggeriana y « a una cierta pretensión». Pero la conferencia de Oberhausen y la habida posteriormente en Berlín mostraban bien a las claras que «en modo alguno se excluía el sentimiento de una proximidad metafísica»<sup>31</sup>.

Al margen de la rechifla, deben quedar aclarados algunos extremos. Nunca una cuestión sobre el lenguaje es sólo cuestión de lenguaje. Y Marcel lo sabía muy bien, cuando en múltiples ocasiones se siente nadar, naufrago, en el mar sin orillas de la expresividad filosófica. ¿No recurre él mismo a inventar palabras no usuales, no se ve forzado a dar giros con tropicónes sobre la sintaxis, no recurre muchas veces a sus

31 *Entretiens P. Ricoeur-G. Marcel*. op. cit., pp. 88-91. -No he logrado dar con el texto de dichas conferencias, si es que no es el mismo de la tenuta el 14 de mayo de 1957 en la *Kantgesellschaft*, tampoco publicado en francés. De cualquier modo no es de esperar que dieran más de sí, sobre todo una vez que poseemos el texto de la conferencia dada en Friburgo de B. bajo el título *Das Sein vor dem fragenden Denken*, en la que Marcel esperaba la presencia de Heidegger para que «participara en la discusión». Marcel lamenta el hecho de que no pudiera asistir. Dicho texto, completo, se publicó como final de la traducción alemana del *hombre problemático: Der Mensch als Problem*. Frankfurt a. M., 1956, en las pp. 187-214. En el prólogo a dicha traducción alemana Max Müller hace referencia expresa a ese añadido sobre el original francés. Por el contenido del libro, pero obligado más por este añadido, Max Müller insiste también en el prólogo en esa proximidad que aquí le concede a Paul Ricoeur. Esa proximidad (*diese Nähe*) la fundamenta Müller ya en el concepto heideggeriano de Existencia como *Ek-sistenz*, además de aludir a las consabidas aceptaciones de Marcel, como la de apertura, pastor del ser, etc. Pienso que se puede ver una intención aleccionadora de Müller al insistir en que «Existenz als Ek-sistenz, als der Ausstard des Menschen ins Nichts, der zugleich der Ausstard ins Sein Hinein ist... (pp. 14-15, subrayado, R.F.). Müller añade que se dan otras variadas aproximaciones (*So gibt es vielfache Nähe... Ibid.*). A otros detalles de esta conferencia nos referimos más adelante.

narradores favoritos en busca del matiz inalcanzable, no siente alivio y regusto al comentar y sacar consecuencias de lenguajes poéticos, como el de Rilke?. El asunto del lenguaje de Heidegger visto por Marcel exigiría un largo tratamiento, en el que aquí no podemos entrar. Marcel mismo se siente gozoso en admitir que cuando Heidegger afirma que «el lenguaje es la morada del ser...», implica el venir a conferirle un cierto valor sagrado»<sup>32</sup>. Insistirá en que Heidegger corre el riesgo de violentar el lenguaje y que duda que su terminología pueda llegar a aceptarse con el tiempo. Pero, a su vez, reconocerá que el alemán posee cualidades de alta medida para la exactitud en la expresión filosófica, y él mismo recurrirá a esa lengua, desde el mismo francés, en busca de precisiones y de esa inalcanzable exactitud.

Con todo, no nos es fácil imaginarnos la reacción de Marcel si hubiera conocido la afirmación, tan germana, de Heidegger cuando habló para su *entrevista*, de publicación póstuma en el *Spiegel*: «Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Eso me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua»<sup>33</sup>.

Que el griego y el alemán eran las dos lenguas filosóficas, ya la había escrito Hegel. Cuando algunos latinos leyeron esa apodíctica afirmación se preguntaron alarmados, qué jeroglíficos iban a pintar ellos por esos andurriales del pensamiento. Pero cuando se publicó la frase transcrita de Heidegger, Marcel ya no podía leerla.

32 *Les Hommes contre l'humain*. op. cit., 87.

33 Véase la versión última de esa *Entrevista* en el librito español que recoge estos escritos de M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934.. Entrevista del Spiegel*, estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez (Edit. Tecnos, Madrid, 1989) p. 80.



## 4. LA MANZANA DE LA DISCORDIA

Aunque dijimos despedirle, seguimos presos y acosados por el lenguaje. Porque leyendo el Heidegger de Marcel es el dale que dale y, al final, la verdadera manzana de la discordia. En varios lugares de su obra escrita, Marcel se encuentra con el equívoco y la anfibología de la palabra *être* (ser) en francés. Y el encuentro se convierte en tropiezo cuando se compara el sustantivo francés *l'être*, con la palabra alemana *Das Sein*<sup>34</sup>. A esta palabra, por ejemplo, no se le puede aplicar o anteponer el artículo *ein* (uno), como tampoco es posible usarla en plural. Cuando los alemanes quieren referirse a esos casos tienen que emplear la palabra *Wesen* o *Geschäft* (esencia, asunto). Aparentemente al menos, los franceses lo tienen ahí más fácil. Hablan de un ser, de los seres, y no necesitan recurrir a la distinción heideggeriana del *Seiende* (*l'étant*) frente al *Sein*. Sin embargo, esto es más una salida que una solución de los problemas que ahí subyacen implicados. Marcel tiene que interrogarse sobre si el sustantivo alemán (*Das Sein*), neutro, no es el que traduce mejor el  $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\upsilon\alpha\iota$  griego o si no es más holgadamente auténtico que la substantivación del infinitivo francés. La cuestión puede parecer vana o trivial, pero en realidad es de lo más decisivo. Es la prueba de fuego por la que podría hacerse pasar la *Seinsfrage* de Heidegger y convertirla en cenizas, es decir, ponerla fuera de circulación filosófica. Esto es lo que de modo muy cauteloso y llevando el asunto hacia su propio terreno (el ser como misterio o el misterio del ser) Marcel trata de dilucidar en la conferencia titulada *Das Sein vor dem fragenden Denken*<sup>35</sup>, pronunciada en alemán, en Freiburg, y nunca traducida al francés, más que en el título (El ser ante el pensamiento inquisitivo). Ese pensamiento inquisitivo del ser ¿por qué pregunta o a quién pregunta? Se puede decir que «yo me pregunto» y que «hay» (*es gib*) una respuesta. Pero esto no tendría sentido más que... en psiquiatría; es una

34 Cfr., v.g. *Misterio del ser*, op. cit., pp. 215-216. *La lechuza de Minerva*, loc. cit., 128, etc.

35 Vide supra, n. 31.

pregunta vacua, y sin embargo es lo único que podemos concluir<sup>36</sup>. El pensamiento inquisitivo sobre el ser nos empuja al límite de la estribación de la pregunta (*Fragebogen*) y la misma pregunta queda taponada en sí de tal suerte que hasta una referencia a la realidad última (Dios o el Destino) vendría a ser imposible o carecería totalmente de sentido (*als absolut sinnlos betrachtet werden muss*)<sup>37</sup>. Con todo, aunque no parezca que quepa ese preguntar, en el mismo plantearse de la pregunta delata que hay un cierto saber que nos enreda en un no-saber o en otra aporía que podría formularse como la infinita proximidad y la infinita lejanía del Ser<sup>38</sup>. Es aquí donde hace pie Marcel para conducir *justificadamente* a su noción de ser como misterio: un misterio en el que *somos*, y de ahí nuestro saber en el no-saber<sup>39</sup>. Las derivaciones que siguen de este planteamiento ya son, diríamos, exclusivamente marcelianas y archirepetidas en otros lugares de su obra, pero que aquí, ante un público alemán, se traen ordenadamente a colación y coherente exposición<sup>40</sup>. La conclusión antiheideggeriana se formula así: «El ser se nos aparece como algo sagrado...; pero reafirmo que la oposición entre el Ser y el Ente (*dem Sein und dem Seienden*) acaso y verosímilmente no se pueda mantener correctamente hasta las últimas consecuencias»<sup>41</sup>.

La excesiva cautela con que hace colar su trasposición al misterio del ser (*das wir sind*) frente al abultamiento que el *das Sein* heideggeriano implica, y que su neutralidad no pueda llevarse a *un ser*, no debieron dejar muy plenamente

36 «Niemanden fragen und dennoch fragen, das ist sich selbst fragen» (p. 198, subrayado, G.M.).

37 *Ibid.*, 199.

38 «Denn wir müssen zugleich sagen, dass wir *wissen* und dass wir *nich wissen*, was das Sein ist, oder, anders ausgedrückt, dass das Sein uns unendlich nahesteht, aber dass es uns gerade deswegen unendlich fern ist», (subrayado, G.M.). Dado, pues, que «dieses unwissende Wissen ein Wissen ist», Marcel tiene que pasar a definir lo inquisitivo del ser no como un problema, sino como un *metaproblema*, pero ello implica, de otra parte, «auch als ich sagte, dass das Sein ein Mysterium ist» (*Ibid.*, p. 201).

39 «...Dass es sich um ein Wissen handelt, das wir *sind*, nicht das wir haben» (*Ibid.*, subrayado también de G.M.).

40 *Ibid.*, 202-214.

41 *Ibid.*, 213.

satisfecho a Marcel. Ello explicaría el que no pensara o dejara que se tradujera al francés.

El hecho es que cuando, un par de años después, el Presidente de la Sociedad francesa de Filosofía, M. Gaston, le invita a que presente una comunicación, como tema a discutir, Marcel nos confiesa que pensó «muy natural y muy rápidamente» en retomar el título de la conferencia de Friburgo, naturalmente ahora en francés: *L'être devant la pensée interrogative*. El texto es muy distinto, y Marcel se encarga de señalar esa diferencia. Es extremadamente corto (sólo dos páginas), sin duda lo mínimo o normal exigido para suscitar las reflexiones de la discusión. Por eso la cuestión se plantea casi sin preámbulos y a quemarropa: Preguntar por el ser es plantear la duda de esta disyuntiva: a) ¿Qué es el ser? o b) ¿Qué es ser? Debe también entrar a debate «la zona de indeterminación» que existe entre ambas fórmulas. Marcel adelanta su posición, pero sin traer para nada al habla otras doctrinas suyas y evitando además *intencionadamente* la palabra *misterio*, justamente la titular en el tema de su mejor libro sobre la cuestión. Ahora la cuestión Marcel la limita así: Si preguntamos por *el ser*, «puedo subentender que esas palabras recubren *el ser* por excelencia. Y en el límite, la cuestión *del ser* se conecta (*rejoint*) con la de Dios». Sin embargo, «me parece que hoy nuestro pensamiento refluye más bien hacia el otro límite y que el ser significa *el hecho de ser*»<sup>42</sup>.

La discusión es demasiado larga para intentar hacer aquí ni siquiera un breve resumen. Intervienen M. Gaston, Bénéz, J. Goldmann, Souriau, Sandoz, Patri, Alquié y, naturalmente, Marcel en las respuestas a cada uno. Estas respuestas son también tan amplias, a veces, que en la transcripción de la Sesión ocupa alguna de ellas hasta más de diez páginas. Quede así el dato para remitir a ella a quien desee conocer la raíz de toda la discrepancia, del rechazo y de casi todas las dudas y matizaciones que Marcel se ve obligado a subrayar sobre Heidegger.

42 *L'Être devant la pensée interrogative*, loc. cit., (aquí, nota 17). Las páginas 1-2 son de la ponencia, y a las que corresponde el resumen dado; las páginas 3-40 corresponden al debate, y a ellas corresponderán las citas literales siguientes.

Porque, de hecho, y como punto de mira y de partida se trata exclusivamente de eso. Y Marcel, a las primeras de cambio, lo expresa bien a las claras y lo pone sobre el tapete para que nadie se llame a engaño y para que los heideggerianos digan lo que tengan que decir<sup>43</sup>.

«Es bien evidente que el origen de esta meditación está en la lectura de los últimos escritos de Heidegger, pero diré, sin embargo, que para mí no se trata en ningún grado de proceder a una crítica directa del pensamiento heideggeriano. Para ello hubiera sido preciso retomar un cierto número de textos *que no he tenido tiempo de releer*»<sup>44</sup>.

Nótese, una vez más, la evasiva de un emplearse a fondo, cabe al audaz planteamiento de una crítica global. La declaración de una falta de relectura, como excusa, solamente se puede explicar por ese sentimiento de encontrarse con un «verbalismo y sabor a rancio» del lenguaje de Heidegger que de modo indirecto indica pocas líneas después. En otro autor que no fuera tan pulcro y puntilloso como Gabriel Marcel nos sonaría a frivolidad. Sobre todo cuando las terribles conclusiones que el debate promueve, llegan a afectar no sólo a Heidegger sino a todo el entramado de la Historia de la filosofía occidental, de cuya tradición y trasposiciones lingüísticas no parece traslucirse la debida consideración ni conocimiento. Podría argüirse, además, que Marcel no toma demasiado en consideración su propia trayectoria ni incluso sus propios esfuerzos en el campo de la reflexión ontológica.

Con esa evasiva se queda un Heidegger inerte, estereotipado, como si algunas de sus «sendas intransitadas» se pudieran dar por caminos cerrados y finales o definitivos. No parece que esto debía esperarse de un filósofo agudo, que se confiesa necesariamente *itinerante*, el filósofo del *homo viator*, cuando se aplica justamente a esos últimos escritos de Heidegger en los que, si algo resalta, es que *todo es camino* (*alles ist Weg*) y que cuando le hablan de recopilar y editar todas sus obras, escribe con trazo firme y personal *Wege*

43 *Ibid.*, p. 5: «Je pense cependant, que dans la discussion que suivra, les interprètes les plus autorisés de la pensée heideggerienne auront nécessairement à se manifester».

44 *Ibid.*, p. 5 (Subrayado, R.F.).

*nicht Werke*, caminos, no obras. ¿Qué punto o subsuelo de coincidencia fatal recubre toda esta actitud de rechazo inexorable?

Es obvio, como aduce Marcel, que no se puede «cuestionar sobre el ser porque solamente podría hacerse ya desde el mismo ser». Pero, ¿es que dice algo distinto el mismo Heidegger, no sólo el «último» sino ya el mismo al que se le impone e inicia la *Kehre*? Cuando se le rearguye a Marcel que, desde posiciones heideggerianas no somos nosotros quienes interrogamos al ser, ni el preguntarnos por él es preguntarnos por nosotros mismos, sino que somos nosotros los llamados y preguntados y cuestionados por el ser, y que es preciso, por ende, acallar los ruidos, apelar al recogimiento y prestar el oído atento a la escucha del ser..., Marcel responde apaciblemente que le encanta y seduce todo ese lenguaje «por lo que tiene de poético», pero... «yo no sé qué gana V. con emplear la palabra ser para designar con ella a ese interpelador desconocido»<sup>45</sup>. Eso sería admisible y gratificante en un plano religioso y cristiano, si fuera Dios o el Cristo el que nos interroga o llama. Pero ¿el ser? ¿Qué es eso de «el ser»?

A partir de un momento del debate en el que los temas se enroscan, se reiteran, y en el que se da por admitido que luchamos con las palabras, que no podemos decir con ellas lo que queremos o que «no saben decirnos lo que quiero»; que se ve como muy posible que hayamos llegado al final de la ontología, etc., etc., la discusión se torna monótona y se da por concedido que no hay más cera que la que arde. Pero todo ello tiene su precio. Marcel se sentiría encantado (*ravi*) si se le llegara a proponer una terminología que permita prescindir (*se passer*) de la palabra *ser*<sup>46</sup>. Y de ahí la posición última podría quedar definida por aceptar como *nefasta* la palabra *ser*<sup>47</sup>, como decía J. Wahl, a lo que se adhiere Marcel agregando : «yo creo igualmente que la palabra ser acarrea consecuencias desastrosas para la filosofía»<sup>48</sup>.

45 Ibid., p. 26 (Subrayado, R.F.).

46 Ibid., p. 30.

47 Ibid., p. 29.

48 Ibid., p. 21.

La molesta criatura queda yugulada. Pero con ello nos asalta el estremecimiento de adónde puede ir a morir o revivir «el misterio del ser», el itinerario del mismo Marcel que primero califica la apelación filosófica a lo místico como una evasión<sup>49</sup> y después nos confiesa que ha de ser el místico quien ha de tomar la palabra allí donde el filósofo debe de enmudecer<sup>50</sup>. Y en cuanto a Heidegger, nos preguntamos por la posible alucinación al ir constatando en su lectura el paso lento y medido con que la palabra *ser* se va velando bajo el vocablo *Heim* (hogar) y *Geheimnis* (misterio) y la *Seinsfrage* se va transmutando en *Gelassenheit*. En cierta ocasión expresó Heidegger que si escribiera una teología («cosa a la que me he sentido muchas veces inclinado») jamás aparecería en ella la palabra *ser*<sup>51</sup>.

Tal vez penetrando por este resquicio se pudiera conocer el ancho espacio en el que *las diferencias* acusan y delatan su mantial de *identidad*.

RAMIRO FLOREZ

49 *Les Hommes contre l'humain*, op. cit., 99.

50 «...Müssen wir, so glaube ich, unsere Blick auf das Sein wie auf etwas Jenseitiges richten... Dem Mystiker als solchen und ihm allein ist vielleicht gestattet, diese Grenze zu überschreiten». En *Das Sein vor dem fragenden Denken*, loc. cit., p. 214. (Subrayado, R.F.).

51 Cfr. *La Quinzaine littéraire* 196 (1974) p. 3. El testimonio dado en la Conferencia de Suiza de 1952 es presentado ahí por Jean Beaufret.