

**Grassi, Martín**

*El hombre como ser encarnado y la “filosofía concreta” de Gabriel Marcel*

**Tesis de Licenciatura en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Grassi, Martín. “El hombre como ser encarnado y la “filosofía concreta” de Gabriel Marcel” [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2008. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/hombre-ser-encarnado-filosofia-concreta-marcel.pdf>

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

Universidad Católica Argentina  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía  
Julio de 2008

Tesis de Licenciatura  
Dirigida por la Dra. Graciela Ralón de Walton  
y el Dr. Luis Román Rabanaque

El hombre como ser encarnado  
y la “filosofía concreta”  
de Gabriel Marcel

Martín Grassi

## *A mi querido padre*

*Agradezco profundamente a la Dra. Graciela Ralón de Walton por su infatigable asistencia y generosidad; al prof. Juan Roberto Courrèges por haberme introducido al estudio de Gabriel Marcel; al Dr. Luis Román Rabanaque por su ayuda en lo que respecta a la fenomenología de Husserl; al Dr. Juan Francisco Franck por sus referencias a la filosofía espiritualista y a Antonio Rosmini; a la Dra, Julia Urabayen Pérez por sus esclarecimientos respecto al pensamiento de Gabriel Marcel. Agradezco infinitamente también a mi madre, a mis hermanos y a Jimena, por el constante apoyo y cariño, sin los cuales estas páginas no habrían visto jamás la luz ni tendrían sentido alguno.*

“Quisiéramos mostrar que lo propio del pensamiento no es, como se cree, separarnos del mundo, sino establecernos en él, y en vez de replegarnos sobre nosotros mismos, nos descubre la inmensidad de lo real del cual somos tan sólo una parcela, pero que es sostenida y no abrumada por el Todo donde está llamada a vivir. En ella y en el Todo, es el mismo ser que está presente bajo una forma, sea participada, sea participante”.

LOUIS LAVELLE

# Índice

I) Introducción.....	6
II) Vida y obra de Gabriel Marcel .....	13
III) Introducción a la problemática del cuerpo propio en la filosofía del siglo XX...23	
IV) Existencia y objetividad.....	45
V) El cuerpo propio y el acceso al orden existencial	
a) El cuerpo propio como <i>existente-tipo</i> .....	73
b) Significado de la afirmación “yo soy mi cuerpo”.....	87
c) El <i>sentir</i> como <i>participación inmediata</i> .....	123
VI) La <i>filosofía concreta</i> y el <i>misterio del ser</i>	
a) La <i>encarnación</i> como dato central de la metafísica.....	143
b) <i>Problema y misterio: reflexión primera y reflexión segunda</i> .....	160
c) La libertad como fundamento del filosofar concreto.....	182
VII) Conclusión.	
a) Actualidad del pensamiento de Gabriel Marcel.....	195
b) Consideraciones críticas.....	205
VIII) Bibliografía.....	210

## *Abreviaturas de las obras de Gabriel Marcel y nota sobre la traducción al castellano*

<i>JM</i>	<i>Journal Métaphysique</i>
<i>PA</i>	<i>Position et approches concrètes du mystère ontologique</i>
<i>EA</i>	<i>Être et avoir</i>
<i>RI</i>	<i>Du Refus à l'Invocation</i>
<i>HV</i>	<i>Homo viator</i>
<i>RA</i>	<i>Regard en arrière</i>
<i>HCH</i>	<i>Les hommes contre l'humain</i>
<i>MEI</i>	<i>Mystère de l'être I</i>
<i>MEII</i>	<i>Mystère de l'être II</i>

Los datos bibliográficos y las traducciones al castellano de estas obras se pueden consultar en la *bibliografía* que se encuentra al final del trabajo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Respecto a la traducción al castellano de los textos de Gabriel Marcel, ha sido hecha por nosotros siguiendo en gran medida las traducciones existentes. No quisimos servirnos directamente de las traducciones, sino que nos pareció atinado confrontar el texto original, por lo cual, aún cuando hayamos transcrito en su mayor parte las traducciones existentes, en muchos casos hemos introducido cambios o aún completado fragmentos que faltaban en ellas. Por esta razón, las páginas citadas en el trabajo corresponden a la obra en su original francés (en la *bibliografía* se indica la edición francesa utilizada) y no a la traducción castellana. Respecto a la bibliografía secundaria, hemos respetado su idioma original, exceptuando los textos incluidos en el *corpus* del trabajo. En el caso de la bibliografía primaria hemos decidido traducirla siempre, esté en *nota al pie* o en el *corpus*.

# I

## Introducción

La filosofía contemporánea ha vuelto a poner bajo consideración la importancia del sujeto humano frente al apogeo del idealismo de fines del s. XIX. Entre los autores del siglo pasado que más han marcado esta necesidad de volver al existente concreto, se encuentra en un lugar privilegiado la figura de Gabriel Marcel, músico, dramaturgo y filósofo francés. Sus investigaciones han seguido derroteros próximos a los de Sören Kierkegaard, así como también a los de Karl Jaspers. Ha encontrado en el idealismo hegeliano americano de Francis Herbert Bradley, Ernest Hocking y Josiah Royce intuiciones capitales. A su vez, ha tenido importantes puntos de contacto con la fenomenología, sin ser él mismo un discípulo de Edmund Husserl. Su diálogo y simpatía con la corriente personalista francesa es también clara, sobre todo respecto de la *Philosophie de l'esprit* de sus colegas Louis Lavelle y René Le Senne. A su vez, también reconoce una cercanía con las reflexiones de Maurice Blondel, y considera a Henri Bergson como su gran maestro. Acérrimo enemigo del “espíritu de abstracción”, Marcel pretende volver a la vida en lo que ella tiene de original y valioso, y a partir de ella elevarse a la zona metafísica, al *misterio del Ser* (*mystère de l'Être*). Esta vuelta al hombre como existente y protagonista de su historia –es importante aquí señalar el papel privilegiado que Marcel adjudica al teatro- hace enfocar su mirada sobre la condición encarnada del hombre, es decir, sobre el dato ineludible de *ser encarnado* (*être incarné*), dato que señala nuestro *ser en el mundo* (*être au monde*), y en el que se apoya cualquier otro acto humano. La encarnación, así, constituye “el punto central de la reflexión metafísica” (*repère central de la réflexion métaphysique*), y representa la piedra angular sobre la cual habrá de constituirse la *filosofía concreta* (*philosophie concrète*), que no es sino la auténtica filosofía.

La cuestión del cuerpo propio no es, en rigor, exclusiva del siglo XX, sino que hemos de rastrearla ya en el s. XIX, con las reflexiones de Maine de Biran y de Antonio

Rosmini. Sin embargo, es cierto que ha tomado en el siglo pasado una relevancia notoria, siendo Marcel uno de los primeros en traerla a la reflexión con más fuerza. En efecto, Marcel considera al hecho de *ser encarnado* como un dato primero e insoslayable, hasta tal punto que lo considera como el *indubitable existencial* (*indubitable existentiel*) de toda reflexión filosófica, sin el cual toda filosofía se construye en términos abstractos e irreales y se torna incapaz de aprehender lo real. Una filosofía que se centre sobre la *objetividad* (*objectivité*) de lo real, perderá irremediabilmente su *existencia* (*existence*), y con ella su plenitud y actualidad.

Sin embargo, la cuestión de la *encarnación* (*incarnation*) es más complicada de lo que pudiera pensarse en un primer momento, puesto que la pregunta por ella no es una pregunta que se dirija a algo distinto y separado del mismo sujeto que pregunta; en otras palabras, la cuestión de la encarnación no es un *problema* (*problème*), sino un *misterio* (*mystère*), en tanto que mi propio cuerpo no puede ser pensado como un *objeto*, como algo distinto a mi mismo y al que pueda considerarlo *desde fuera*. En efecto, no puedo separar mi ser de mi *ser encarnado*, es decir, de *mi cuerpo* (*mon corps*). Ahora bien, tal intimidad con mi cuerpo presenta un problema a la reflexión filosófica, pues no puede decirse “tengo un cuerpo”, así como tengo a la mano un instrumento; tampoco puedo decir llanamente que “soy mi cuerpo”, pues tal afirmación no escapa a un crudo materialismo que no refleja la realidad total de la persona, puesto que al identificar al *yo* con el cuerpo, se pierde al *yo* como centro espiritual de identidad.

Es aquí donde se introduce la capital distinción marceliana entre *ser* (*être*) y *tener* (*avoir*). La cuestión de la encarnación, entonces, habita el orden de lo misterioso –que no es sino el del *ser-*, y no puedo considerarla como un problema –que es propio del orden del *tener-*, utilizando estrategias y categorías *objetivas*, sin caer en contradicciones profundas. La encarnación, entonces, no puede explicarse como siendo una *relación* que se establecería entre *yo* y *mi* cuerpo, tal como habían pretendido las reflexiones filosóficas pasadas, pues sólo hay términos relacionados en el plano conceptual, y se pierde así la unidad dinámica de la experiencia vivida del *cuerpo propio*. Es cierto, empero, que podría considerar a mi cuerpo desde fuera, como un objeto, tal como lo hacen, por ejemplo, las ciencias biológicas. Sin embargo, desde el momento en que considero a mi cuerpo como un cuerpo más entre los muchos que

habitan el mundo, dejo de considerarlo como *mi* cuerpo. Así, puedo considerar a mi cuerpo ya como *cuerpo-sujeto* (*corps-sujet*) o como *cuerpo-objeto* (*corps-objet*), siendo la primera consideración la de mayor relevancia y la experiencia fundante de toda ulterior experiencia o consideración. La encarnación, entonces, es el nexo que me une al mundo, y sólo gracias a que “soy mi cuerpo” puedo afirmar que habito y tomo parte del mundo; el *ser encarnado* es el fundamento de mi *ser en el mundo*, y el cuerpo propio, entonces, no puede ser considerado desde un punto de vista objetivo (propio de lo *problemático*), puesto posibilita toda objetivación sin ser él mismo un *objeto*.

Estas conclusiones son profundizadas e iluminadas, a su vez, a partir de la reflexión de Marcel sobre el *misterio del sentir* (*mystère du sentir*). La importancia de la *sensación* es que es ella la primera que nos pone en contacto con nosotros mismos y con el mundo que nos rodea; es, en efecto, el acceso que tenemos a la *existencia*. La sensación, como afirma Marcel, ha sido pensada por la filosofía como si fuese una *traducción* (*traduction*), es decir como el fruto de un *mensaje sensorial* (*message sensoriel*) que transmite un cuerpo al hombre y que éste recibe y lo traduce en lenguaje sensorio. Mientras que este tipo de consideración nos lleva a pensar que la comunicación con el mundo se da en el hombre de una forma indirecta o mediada, para Gabriel Marcel la sensación se entiende como una *participación inmediata* (*participation immédiate*) en el mundo, la cual expresa con claridad la inmediatez y lo originario del *ser en el mundo* del hombre. Entender el sentir como *traducción*, entonces, no escapa a la mirada *objetivista* propia de las ciencias, la cual trata a la sensación como algo físico y separado, y no lo aprehende en lo que tiene de vivencia subjetiva e inmediata. Esta paradoja del sentir tiene su raíz en la situación paradójica del cuerpo propio, que puede ser tratado como *cuerpo-objeto* o como *cuerpo-sujeto*. El sentir habita el plano del *ser*, el plano del *misterio*, es decir, no puedo considerar a la sensación como algo distinto a mi mismo sentir, y no es sino mi *participación* en el mundo, que sostiene cualquier objetivación o problematización posterior. Dicha *participación* no es bajo ningún aspecto un mero padecer, una absoluta pasividad por parte del sujeto que siente, sino que en el sentir hay un centro activo que se encuentra en este “abrirse a...” (*s’ouvrir à...*). Este capital punto, Marcel lo explicará por medio de la noción de “receptividad” (*réceptivité*).

La encarnación se presenta como el *principio indubitable existencial* que nos pone en contacto con nosotros mismos y con el mundo. Cualquier reflexión que se realice sin tener en cuenta la encarnación, no será sino una reflexión abstracta, separada de la vida y de la realidad misma. En Marcel hay una clara primacía de lo existencial sobre lo ideal, y lo existencial es, en primer lugar, la situación encarnada del hombre. De allí que la filosofía de Marcel sea una *filosofía concreta*, una filosofía ceñida a la vida misma, en su carnalidad y temporalidad, una filosofía que se presenta más como una constante *perforación* que como una actividad de *construcción* (tal como parecen hacer las filosofías *sistemáticas*), y por tal razón sólo puede ser una filosofía del *pensamiento pensante* (*pensée pensante*) y no del *pensamiento pensado* (*pensée pensée*). Es, a su vez, el intento sostenido de acceder al *misterio del Ser* por medio de lo concreto-existente y no gracias a fórmulas vacuas. Si debiésemos caracterizar el pensamiento marceliano, no debemos dudar al afirmar que su intención y su preocupación primaria son de orden metafísico, y todas sus reflexiones hunden sus raíces en la realidad del Ser mismo, realidad que es misteriosa, puesto que yo —que pregunto por el ser- soy, participo del *ser* y no puedo considerarlo como algo extraño o ajeno a mí mismo. Empero, dado su carácter existencial, la filosofía concreta no es asimilable a un sistema metafísico, ya que no es el resultado de una inteligencia desencarnada y absoluta, sino que se enmarca en la constelación más compleja del existente humano. Así, la libertad será aquí la gran protagonista, ya que es “por ella y para ella” que la filosofía concreta tiene lugar. En efecto, queda en poder de la libertad llevar a cabo las reflexiones del pensamiento hasta su última consideración, y no congelarse en un determinado momento de la exploración de la realidad; a su vez, las conclusiones de la filosofía concreta no son sino para la realización de la libertad, que sólo puede tener lugar en el *consentimiento* al Ser. Es el orden de lo espiritual el orden mismo de la filosofía, y lo espiritual no es sólo intelección ni sólo volición, por lo cual la metafísica y la ética tampoco son separables en rigor.

El orden del presente trabajo se enmarca en el acertado plan de ruta que ha trazado Paul Ricoeur con respecto al pensamiento de su maestro, Gabriel Marcel: “según mi ‘Argumento’, yo dejo a mi tercer punto la cuestión de saber si se podría estabilizar en una dialéctica ascendente de carácter lineal un movimiento que iría de un indubitable de

alguna manera *horizontal*, ligado al sentir y a la encarnación, después pasaría por el reconocimiento del tú humano en la invocación y la fidelidad, para elevarse al fin a un irreductible *vertical*, que sería el misterio ontológico”<sup>2</sup>. Claro que de esta profunda caracterización del movimiento dialéctico de Marcel, concentraremos nuestro esfuerzo en el primer momento de la dialéctica horizontal, dejando para otro estudio el segundo momento de la *invocación*, teniendo también muy presente el tercer momento, la dialéctica ascendente al misterio del Ser. Sin embargo, sin querer desvalorizar en ningún sentido la profunda reflexión de Ricoeur sobre su maestro, nuestra intención es mostrar que la caracterización de las dos dialécticas (la horizontal y la vertical) no es tan tajante como pareciera presentar el texto citado, sino que la dialéctica *vertical* está profundamente presente ya en los dos ámbitos de la dialéctica *horizontal*. Esta precisión nuestra es, a la vez, la que posibilitará una unidad en nuestro trabajo, el cual se desarrollará, justamente, desde el primer momento con la vista fija en el *misterio del Ser*. Por lo tanto, la presente investigación tiene una impronta fuertemente metafísica, más fuerte aún que la impronta antropológica (si bien el centro de estudio es el *hombre* en su condición encarnada), y tal intención encuentra su justificación en la voluntad de encontrar en la *encarnación* un acceso concreto al *Ser*, que no es sino, también, la intención del mismo Marcel.

El trabajo que ahora presentamos es el fruto de las investigaciones acerca de los temas señalados. La estructura de la investigación pretende ser fiel a la reflexión filosófica tal como la concibe Marcel: como *heurística*. Por esta razón, el lector notará que por momentos se abandonan ciertas reflexiones para luego ser nuevamente retomadas bajo otra luz, por lo cual parecerá que el trabajo repite ciertos temas y no puede encontrarse la elucidación de muchos de ellos en un sólo párrafo. Tomando una imagen musical –como gusta también al propio Marcel–, podríamos decir que la composición del presente trabajo fue semejante a la composición de una sinfonía, mostrando motivos que, desarrollándose, se pierden, pero que, luego, son retomados con más fuerza, llevando encima de sí todo el peso armónico del desarrollo, al cual

---

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 2: La contrée des philosophes*, París, Éditions du Seuil, 1992, pág. 52.

dieron fruto al comienzo. Si queremos ser más gráficos, podríamos pensar en el cuarto movimiento de la Novena Sinfonía de Beethoven, en la cual se insinúan desde el comienzo los grandes motivos del “coral” (donde se entona la “Oda a la Alegría” de Schiller), aún cuando recién en ella estos motivos adquieran sus dimensiones más expresivas, justamente, por haber sido desarrolladas durante toda la primera parte del movimiento. Bajo ningún aspecto pretendemos comparar la grandeza de esta sinfonía con este pequeñísimo trabajo de investigación. Sin embargo, así es como nos sentimos cuando volvimos sobre ella: los temas o motivos marcelianos se van delineando de a poco, tomando y retomando sus puntos fuertes para terminar aunándose en el denso apartado dedicado a la *Filosofía concreta* y al *Misterio del Ser*<sup>3</sup>.

Otra consideración, que creemos necesaria señalar, es que, por su misma concepción filosófica, Gabriel Marcel es un filósofo absolutamente *a-sistemático*, no en tanto que sus reflexiones carezcan de rigurosidad o claridad (aún cuando, como veremos, carece muchas veces de un análisis o desarrollo de sus intuiciones), sino en tanto que todas sus obras –exceptuando unas pocas, que en este trabajo no han sido tomadas en consideración por la temática que abordan– son o bien *diarios* o bien *conferencias* o *ensayos* sueltos. Este hecho hace sumamente difícil reconstruir el pensamiento de Marcel, y el lector verá que, en este trabajo, los mismos textos del filósofo están desmenuzados y vueltos a juntar con otros textos en este trabajo, sin jamás atenernos –salvo por momentos– a una sola obra. Esta ha sido una de las dificultades más importantes a la que hemos debido hacer frente cuando emprendimos la presente investigación.

Creemos conveniente terminar esta pequeña introducción, advirtiendo al lector que su sorpresa al leer las reflexiones de Marcel nacerán de la impresión del carácter *itinerante* de su filosofía, como un camino que no es tal por dirigirse a su destino, sino, también, por ser recorrido. Con palabras de Marcel: “... el carácter distintivo del pensamiento filosófico tal como lo concibo –al igual que muchos otros– consiste en que

---

<sup>3</sup> Este aspecto de la filosofía de Marcel ha sido criticado por parecer circular en tanto que recurre a ciertas nociones para explicar otras, y a su vez éstas para explicar aquellas (Cf. Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, EUNSA, 2001, pág. 62).

no sólo se despliega hacia el objeto cuya naturaleza pretende descubrir, sino que al mismo tiempo escucha un canto que surge de sí mismo a medida que cumple su tarea”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> *Le Mystère de l'être*, París, Association Présence de Gabriel Marcel, 1997, Parte I, pág. 91 (traducción al castellano: *El misterio del Ser*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953). De ahora en más se citará: *MEI* o *MEII* (dependiendo si se trata de la primera o de la segunda parte), seguido de la página.

## II

# Vida y obra de Gabriel Marcel

No podemos separar la filosofía de la vida misma de Gabriel Marcel<sup>5</sup>, si es que no queremos traicionar el núcleo mismo de sus reflexiones. Todo su filosofar es un filosofar concreto, pegado a la experiencia misma de un existente que se reconoce como tal y que se realiza en un drama que reconoce como propio. Como veremos a lo largo del presente trabajo, a Marcel le interesa ante todo comprender al sujeto humano en toda su complejidad, en lo que tiene de intransferible, de personal, de íntimo. Pero ese afán sólo puede ser sincero si partimos de una experiencia también vivida íntimamente. No se trata de entender la vida en general, o un sujeto trascendental al modo idealista, sino que trata de comprender a un sujeto de carne y hueso<sup>6</sup>, un sujeto que pueda decir de su vida que es la *suya*. Marcel reflexiona, entonces, a partir de su propia experiencia y vida, y veremos que los hechos que él ha vivido han influido considerablemente en su filosofar<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Tenemos varios textos autobiográficos de Gabriel Marcel que nos dan noticia de su vida y de su evolución filosófica. Entre ellos están: “An autobiographical essay”, en AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale, Southern Illinois University, 1984; “Regard en arrière”, en *Existentialisme Chrétien*, París, Plon, 1947 (en adelante citado RA); *Présence et immortalité*, París, Flammarion, 1959; *En chemin vers quel éveil?*, París, Gallimard, 1971. A su vez, remitimos al lector a las reseñas biográficas que se encuentran en las siguientes obras: M. –M. Davy, *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*, Madrid, Gredos, (?); Julia Urabayan Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, op. cit. La reseña de la vida de Marcel que ofrecemos en este primer capítulo tiene como guía el relato autobiográfico de Marcel, “Regard en arrière”, y la bibliografía secundaria.

<sup>6</sup> Como escribe magistralmente Miguel de Unamuno: “Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos” (*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Barcelona, Altaya, pág. 21).

<sup>7</sup> “Sin suscribir en absoluto al esquema que satisface al psicoanalista, uno podría decir con razón que la totalidad de mi pensamiento y de mi obra podría haber tenido como comienzo las experiencias traumáticas que he sufrido en mi niñez, las cuales he discutido en *En chemin vers quel éveil?* Me parece permisible afirmar que mi angustia existencial fue gradualmente transmutada en compasión y que en mi vida compasión jugó quizá el papel comparable al de la intencionalidad en la fenomenología husserliana” (Gabriel Marcel, “Reply to Paul Ricoeur”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale, Southern Illinois University, 1984, pág. 497).

Marcel nació en París el siete de diciembre de 1889. A los cuatro años pierde a su madre, y su padre, Henry Marcel, contrae matrimonio con la hermana de la difunta, Marguerite Meyer, para reestablecer de algún modo la ausencia de la madre<sup>8</sup>. Aún cuando tuviese cuatro años, y a pesar de conservar pocas imágenes precisas, Marcel siente a su madre presente misteriosamente en su vida, con lo cual se prepara su reflexión, cada vez más lúcida, sobre la disparidad entre *lo visible* y *lo invisible*. La muerte de la madre creó en el seno de su familia un silencio profundo, y este halo de misterio creado en derredor de la madre ausente -explica Marcel- fue el motor de todo su esfuerzo filosófico por comprender lo humano y la muerte misma<sup>9</sup>.

Su padre, Henry, era un hombre muy formado y culto y se dedicó a funciones públicas vinculadas con la actividad artística. Respecto al ambiente religioso que respiraba en su hogar, tenía por un lado a su padre, quien carecía de creencia religiosa alguna. Si bien había sido educado en una institución católica, su posición era asimilable a la del agnosticismo propio de finales del siglo XIX. El pensamiento católico le parecía plagado de supersticiones absurdas, y juzgaba que un espíritu libre no debería atarse a creencias infantiles<sup>10</sup>. Su tía, por otro lado, era una mujer que Marcel consideraba como *admirable*, y reconoce para con ella una deuda muy grande, que es la de la exigencia de verdad y de rigor que se encuentra en sus escritos. De origen judío, mas perteneciente a una familia alejada de toda creencia, se convierte al protestantismo. Tenía un sentido de la moral muy riguroso, como también una visión bastante pesimista de la vida, tomada mucho de los poetas pesimistas del siglo XIX, y una desconfianza profunda a la naturaleza<sup>11</sup>. En última instancia, Marcel reconoce un *irreductible agnosticismo religioso* de signo estético en el caso de su padre, y de signo ético en su tía<sup>12</sup>. Aún cuando su conversión al catolicismo fuese tardía, Marcel siempre tuvo un

---

<sup>8</sup> Cf. RA, 293.

<sup>9</sup> Cf. RA, 302-303. “La muerte de la madre queridísima fue decisiva en su existencia. Prueba dolorosa a la que debe el sentido de ponderación, la seriedad, la sensibilidad para el sufrimiento ajeno, la atención a los problemas de la muerte y de la otra vida. Su vocación de filósofo –es decir, de sabiduría- la engendró la muerte de su madre” (M.-M. Davy, *op. cit.*, pág. 22).

<sup>10</sup> Cf. RA, 299.

<sup>11</sup> Cf. RA, 299-300.

<sup>12</sup> RA, 300.

espíritu de apertura profunda a lo religioso, expresado de modo casi estético en su adolescencia cuando se enfrentaba a algún bello paisaje<sup>13</sup>.

Su infancia estuvo marcada por una relación fría con su padre, y una sobreprotección por parte de su tía. La falta de hermanos, por otra parte, parece haber sido una de las causas de su gusto por el drama, puesto que se veía impelido a la creación de seres imaginarios a quienes escuchar dialogar. En efecto, el drama es para Marcel un modo privilegiado de expresión de la vida humana, puesto que confronta a sujetos en un vivo diálogo y en su situación concreta. El gusto y el afán de su padre por el teatro ha sido seguramente también una causa más de su vocación dramática, sumada a la conciencia de la diversidad de los temperamentos y del modo de vida de las personas dentro de su familia, y por tanto, de la complejidad de las relaciones interpersonales, lo cual le ayuda a desarrollar sus facultades dramáticas<sup>14</sup>. A su vez su pasión por la música ayuda a Marcel a concebir una unidad supra-racional que está en el fondo de toda relación inter-personal, y que el drama, a su vez, pretende expresar. Tanto la música como el drama han contribuido enormemente al desarrollo filosófico de Marcel<sup>15</sup>.

En el colegio fue un alumno brillante, pero también descontento por el clima de competencia que se creaba entre sus compañeros. En su hogar daban una importancia desmedida a sus calificaciones, y Marcel se sofocaba cuando debía enfrentar una tarea, ya que confundía su valor personal con su éxito escolar. De allí que recuerde como *detestable* aquellos años en el Liceo, y que considere el modelo educativo como absolutamente insuficiente<sup>16</sup>. Aún más, esta protesta contra el régimen escolar tampoco podía ser escindida de su rechazo a un mundo construido de imperativos éticos y marcado por una desesperación profunda<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. RA, 307.

<sup>14</sup> Cf. RA, 296.

<sup>15</sup> RA, 297. “No será la única vez que en el curso de estas lecciones citaré textos tomados de mis obras de teatro, pues en ellas mi pensamiento se encuentra en estado naciente y como en su hontanar original. Espero que más tarde os haré comprender por qué es así, y cómo el modo de expresión dramática se me impuso conjugado con la reflexión misma” (MEI, 29). “Pienso que quien quiera acercarse a mi obra deberá concebir el drama en función de la música, y la filosofía en función del drama, lo cual implica una completa inversión de las perspectivas tradicionales” (Prefacio de Gabriel Marcel a: Kenneth Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, New York, Fordham University Press, 1962, foreword, pág. xiv).

<sup>16</sup> Cf. RA, 301.

<sup>17</sup> Cf. RA, 304.

Así, los años que precedieron a su formación filosófica fueron muy difíciles, ya que estaba asaltado continuamente por la doble angustia ligada a la vida escolar y al “sentimiento informulado de lo irrevocable y de la muerte”<sup>18</sup>. Tan sólo en las vacaciones el pequeño Marcel encontraba el gozo de los viajes, de las exploraciones y del trabajo de la imaginación que le acompañaba<sup>19</sup>. Cuando tuvo su primera clase de filosofía en el Liceo supo que tal iba a ser aquello a lo que iba a dedicarse; y ya en el colegio obtuvo premios por trabajos en el área de filosofía<sup>20</sup>. Estudió, entonces, Filosofía en la Sorbona, donde el clima neokantiano y neoidealista no satisfizo sus anhelos de comprender lo humano; Por fortuna, encontró en los cursos que dictaba Henri Bergson en el Colegio de Francia el respiro que necesitaba, y el acceso a lo concreto y a lo vital que tanto lo desvelaba. A esta influencia magistral de Bergson<sup>21</sup>, Marcel agrega la de los filósofos angloamericanos Hocking, Bradley y Royce en su búsqueda filosófica<sup>22</sup>. Para obtener su Diplomatura en Filosofía, Marcel realizó en 1908 un trabajo titulado *Las ideas metafísicas de Coleridge en sus relaciones con la filosofía de Schelling*, publicado posteriormente en 1971 como *Coleridge y Schelling*. Debemos subrayar que Marcel considera el camino que recorrió Schelling como una luz que podría alumbrar su propio camino, en tanto que el “empirismo superior” de éste es el intento por alcanzar la exigencia de lo concreto y lo individual<sup>23</sup>. En efecto, el abandono del idealismo y de toda filosofía que pretendiera mostrarse como *sistema*, se debió a la relegación de la riqueza de la experiencia sensorial del mundo, cuya implicancia metafísica buscaba reconocer Marcel. En 1909 consiguió la Licenciatura y al año siguiente la Agregación, lo cual le permitía ejercer la docencia en la enseñanza media, profesión a la que apenas se dedicó, ya que juzgaba que la enseñanza de la filosofía trascendía la relación académica y debía basarse en una relación personal y dialogal entre maestro y alumno.

---

<sup>18</sup> RA, 303.

<sup>19</sup> Cf. RA, 305.

<sup>20</sup> Cf. RA, 301-302.

<sup>21</sup> Para un estudio de la influencia de Bergson en Marcel, cf. Jesús Ríos Vicente, “Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad”, en *Anuario Filosófico*, 2005, vol. 38, n° 2.

<sup>22</sup> Para ver algunos puntos que Marcel retoma de estos autores, cf. Erwin W. Straus y Michael A. Machado, “Gabriel Marcel’s notion of incarnate being”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale, Southern Illinois University, 1984, págs. 126-127.

<sup>23</sup> Cf. RA, 295-296.

El estallido de la Primera Guerra supuso para Marcel una conversión en su pensamiento que lo hizo convertirse en un “pensador existencial”. En efecto, el abandono de los temas del drama humano, como la muerte y el dolor, por parte de la filosofía idealista, lo llevó a alejarse de ella y buscar un acceso filosófico para elucidarlos. Aunque este abandono era reconocido lúcidamente por Marcel, también era cierto que las categorías idealistas estaban aún muy presentes en su reflexión. Así al menos lo manifiesta la primera parte de su *Diario Metafísico*. En esta primera parte, el análisis del acto de fe le permite discernir que tal es un acto absolutamente personal, de un sujeto individual y concreto, que no puede reducirse a un conjunto de características objetivables, ni tampoco se confunde con un *yo empírico*, como podría entenderlo una filosofía de raíz kantiana<sup>24</sup>. Debido a su estado de salud, Marcel no participó en la Guerra como un combatiente, aunque desempeño, gracias a su amigo Xavier Léon<sup>25</sup>, un trabajo en la Cruz Roja en el cual debía encarar la búsqueda de los desaparecidos de la guerra. Dicha experiencia presentó a Marcel el horror de sentirse un mero *espectador* ante el dolor de las familias de los desaparecidos. Este horror se traducirá también en un esfuerzo por comprender lo concreto y lo dramático de la vida misma, dejando de lado la concepción tradicional de la filosofía, que trabajaba sobre conceptos abstractos<sup>26</sup>. El trabajo estadístico y de fichaje de casos que le tocaba hacer patentizaba la posibilidad de un punto de vista puramente abstracto, absolutamente insuficiente cuando se trata de personas<sup>27</sup>. Es en este tiempo, también, que Marcel tiene sus primeras experiencias metapsíquicas, experiencias que siempre han ocupado un lugar en sus reflexiones, y que considera sumamente importantes para discernir un plano que trasciende la visión del mundo como *totalmente natural*, aún cuando dichas cuestiones parezcan ser desestimadas por la filosofía<sup>28</sup>.

En 1919 se casó con una mujer dulce, inteligente y servicial, llamada Jacqueline Boegner, que había estudiado música y que tenía una familia protestante numerosa y unida. Estos factores, por un lado, permitieron a Marcel profundizar en su amor por la

---

<sup>24</sup> Cf. RA, 309-310.

<sup>25</sup> Xavier León era uno de los fundadores de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<sup>26</sup> Cf. RA, 317.

<sup>27</sup> Cf. RA, 311-312.

<sup>28</sup> Cf. RA, 313.

música, que considera haberle abierto la puerta a lo supra-sensible<sup>29</sup>. Por el otro lado, le permitieron vivenciar los lazos profundos de amor que se creaban en el seno familiar, lazos que él no había podido experimentar en la suya, dado que el casamiento de su padre con su tía respondía no al amor que se tenían, sino a una conveniencia formal suscitada por la muerte de su madre. Marcel amó profunda y tiernamente a su mujer, y, a modo de ilustración de este cariño, cuentan que yendo a dar una conferencia, Marcel se dio cuenta en el tren de que su mujer le había guardado en su carpeta una ponencia que no correspondía, y, lejos de encomiarse en reproches, agradeció el hecho de que su mujer no se enterase, puesto que de ser así se hubiese entristecido<sup>30</sup>.

En 1929 se convirtió al catolicismo gracias a la ayuda de muchos de sus amigos, como Charles Du Bos y François Mauriac, si bien Marcel reconoce que desde un principio su pensamiento estaba como *imantado* por el cristianismo<sup>31</sup>. En dichos años Marcel se dedicó a la crítica literaria y musical para varias revistas, y trabajó como editor en la editorial Plon, hasta el estallido de la Segunda Guerra, cuya crudeza y abusos marcaron fuertemente el pensamiento de Marcel. En 1947, cuando el reconocimiento filosófico de Marcel había llegado a su apogeo, su esposa muere, y pasa el resto de su vida viajando por el mundo dando conferencias. Muere en 1973 en París.

El pensamiento de Gabriel Marcel es sumamente rico y ha ocupado un lugar importante en las reflexiones del pasado siglo. Muchas de sus obras capitales han sido traducidas al castellano, ora por editoriales españolas, ora por argentinas, lo cual muestra la incidencia de su pensamiento en estos países. La reflexión filosófica de Marcel puede ser descrita, como él mismo lo señala, como una “exploración circular”<sup>32</sup>, una exploración que nunca va en línea recta, como un trabajo de aritmética, sino que, por el contrario, avanza para luego retroceder y alimentar con nueva luz alguna de sus reflexiones. Ya hemos señalado la dificultad que esto supone para el

---

<sup>29</sup> RA, 295.

<sup>30</sup> Cf. M. –M. Davy, *op. cit.*, pág. 25.

<sup>31</sup> “Usted ha tenido el gran mérito de remontarse a la fuente de mi desarrollo metafísico más allá de toda adhesión explícita a la religión cristiana; digo explícita, porque es en extremo probable que desde el principio, sin pretender afirmármelo a mí mismo, yo fuera cristiano, puesto que reconocía, sin una sombra de duda, la trascendencia de la fe cristiana” (“Carta-Prólogo” de Gabriel Marcel a Pietro Prini en: Pietro Prini, *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, Barcelona, Luis Miracle, 1963, pág. 5).

<sup>32</sup> MEI, 47.

lector y para el investigador de la filosofía marceliana. La sensación del *caminar del pensamiento* y de su “camino sinuoso” (*chemin sinueux*)<sup>33</sup>, es muchas veces desconcertante. Sin embargo, la grandeza de este autor reside justamente en esta eterna insatisfacción del pensamiento consigo mismo, por lo cual el de Marcel es un pensamiento siempre vivo y dinámico, lo que él denominará *pensamiento pensante* (*pensée pensante*). Sus obras son en su mayor parte fragmentarias, escritas en forma de *diarios* o *ensayos*, debido a sus propias convicciones filosóficas, sobre todo en lo que respecta a su rechazo al *sistema*. Su estilo, por otra parte, es en su mayor parte dialógico, en tanto que sus escritos –exceptuando los *diarios* y alguna obra compuesta para ser leída únicamente- se presentan como ponencias habladas, presentadas cara a cara con el público.

Como ya hemos señalado, lo que más preocupa a Marcel es la vida del hombre en sus vibraciones concretas y trágicas. El abandono por parte del idealismo –y, por momentos, del realismo, como por ejemplo en el caso del *problema del mal*- del aspecto dramático del hombre, ha impulsado a Marcel a esforzarse por iluminar las implicancias metafísicas de las situaciones ordinarias que se presentan en la vida humana. Su camino filosófico puede reseñarse en tres etapas: la formación dentro de un ambiente idealista, el abandono del idealismo y su acercamiento al realismo, y, por último, el abandono del realismo y el desarrollo de lo que él mismo llamó *filosofía concreta*<sup>34</sup>.

Así, las reflexiones acerca del acto de fe de la persona religiosa, acerca del hecho de encontrarse en el mundo como un ser que tiene un cuerpo, así como también acerca de las experiencias intersubjetivas, encuentran un lugar capital en las páginas del filósofo francés. Quizá alguno se extrañe al ver títulos como *El misterio familiar* contenidos en obras filosóficas. Marcel siempre ha reprochado a la *filosofía oficial* despreocuparse de situaciones cotidianas en la vida del hombre, en mor de una investigación acerca del ente en cuanto ente o cuestiones afines. Para nuestro autor, como iremos profundizando, la filosofía no debe despegarse del suelo de la experiencia, sino, por el contrario, profundizar en él para poder reconocer y devolver el *peso*

---

<sup>33</sup> Cf. Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 11.

<sup>34</sup> Para un estudio acerca de este itinerario, cf. Julia Urabayen Pérez, “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, en *Pensamiento: Revista de Investigación e información filosófica*, vol. 60, n° 226, Madrid, En.-Abr. 2004.

*ontológico* presente en él. Y esta restitución es, para Marcel, indispensable para los tiempos actuales, en los cuales se ha olvidado la realeza y sacralidad de la realidad humana y de todo aquello que a ella responde<sup>35</sup>.

Los tres núcleos de la filosofía marceliana pueden ser señalados gracias a los tres diferentes niveles de *participación* del hombre en el ser: el hombre como *ser encarnado*, las relaciones intersubjetivas, y la apertura del hombre a lo Trascendente. Como vemos, el centro de todos los núcleos es el hombre en tanto que se religa a algo que no es él mismo, y que en él se constituye. Este hecho de la centralidad del hombre permite desplegar una riquísima antropología a partir de las reflexiones marcelianas<sup>36</sup>. Sin embargo, creemos que el tinte del pensamiento de Marcel es ante todo metafísico, y en este sentido creemos que su inclusión dentro del *existencialismo* impide una correcta interpretación de su filosofía. Si bien es innegable el carácter “existencial” de su reflexión, la inspiración profunda de su pensamiento debe ser buscada en el *espiritualismo francés*, en la línea de Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Bergson, Blondel, y –contemporáneo a él- Louis Lavelle, y que tiene sus raíces en Platón y, sobre todo, en San Agustín. La noción capital de *participación* es en Marcel la clave para comprender su filosofía, y trataremos de mostrar este hecho a lo largo del presente trabajo, enfocándonos tan solo en lo que respecta al nivel de la *encarnación*.

Señalaremos ahora sus obras más importantes. El *Diario metafísico* (*Journal Métaphysique*, 1927) -en el que se incluye como apéndice *Existencia y objetividad*

---

<sup>35</sup> “A partir del momento en que se establece cínicamente como principio que una cierta categoría de seres humanos, por motivos de raza o de clase, no tiene por qué tener acceso a ciertos valores, por una suerte de contragolpe inevitable, son esos valores mismos los afectados de irrealidad. En un lenguaje diferente, pero homólogo al anterior, digamos que estas técnicas abominables [de envilecimiento] no pueden ejercerse más que si deliberadamente nos negamos a considerar al hombre como creado a la imagen de Dios; hasta quizá se podría decir, sencillamente, como un ser creado (*être créé*)” (*Les hommes contre l'humain*, París, La Colombe, 1951, pág. 53-54 (en adelante: *HCH*); traducción en castellano: *Los hombres contra lo humano*, Buenos Aires, Hachette, 1955).

<sup>36</sup> Un clarísimo ejemplo de esta posibilidad se encuentra en: Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, op. cit. Para la autora, la antropología es, en realidad, el centro de su reflexión: “Es decir, el meollo del pensamiento de Marcel, en mi opinión, es su antropología filosófica o su estudio filosófico del hombre, no su noción de filosofía concreta” (pág. 23). Nosotros creemos que esta centralidad del ser humano es clara en la filosofía de Marcel, pero que esta centralidad es de orden metafísico y no antropológico. Si alguno quisiera encontrar en Marcel una teoría sobre qué es el hombre, buscará en vano. Aún más, como veremos, los análisis de la sensación y del cuerpo propio no se desarrollan en una teoría de la percepción sensible, sino que rescatan el aspecto metafísico y ontológico de la cuestión.

(*Existence et Objectivité*, 1925<sup>37</sup>)-, *Ser y tener (Être et Avoir*, 1935), y *Presencia e inmortalidad (Présence et immortalité*, 1959). Estas tres obras son llamadas los tres diarios de Marcel, respectivamente, justamente porque son anotaciones sueltas hechas en distintas fechas de carácter filosófico. *Filosofía concreta (Du Refus à l'Invocation*, 1940) y *Homo viator* (1944) son dos obras que recogen distintos ensayos y escritos acerca de diversos temas, pero que todos ellos pretenden arrojar luz sobre la condición humana. A su vez, *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico (Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*, 1933, publicada junto a su obra de teatro *El mundo quebrado, Le monde cassé*) es considerado como el *manifiesto* de la filosofía marceliana<sup>38</sup>. Una de las obras capitales de Marcel es la titulada *El misterio del Ser (Le Mystère de l'Être*, 1951), y es la recopilación de las conferencias, dictadas en el Aberdeen College y conocidas como las *Gifford Lectures*, durante la primavera de 1949 y de 1950. Sin ser una obra sistemática, podríamos decir que en ella se encuentra tratada la totalidad de la problemática marceliana. *Los hombres contra lo humano (Les Hommes contra l'Humain*, 1951) es un lúcido reconocimiento de la crisis de la época actual, dominada por un profundo rechazo del valor humano por el despliegue incesante de un *espíritu de abstracción (esprit d'abstraction)* al cual la filosofía de Marcel no deja de atacar<sup>39</sup>. Hay también otras obras de Gabriel Marcel que aquí no mencionamos. Baste esta pequeña reseña bibliográfica para ubicar al lector dentro de la producción de este gran filósofo.

Creemos conveniente transcribir un texto de Marcel que explica la intención profunda de su pensamiento, y que a lo largo del trabajo iremos explicitando y justificando (excepto en lo que corresponde a la cuestión de la intersubjetividad):

Eso que mi diligencia tendía en definitiva a excluir, era la noción de un pensamiento que definiría en cierta manera objetivamente la estructura de lo real y se vería desde lejos como calificada para estatuir sobre él. Yo formulaba al contrario en principio que la empresa no podía perseguirse más que en el interior de una realidad frente a la cual el filósofo no puede jamás instalarse como uno se instala delante de un cuadro para contemplarlo. Por entonces

---

<sup>37</sup> Este escrito había sido publicado en forma de artículo en *Revue de Métaphysique et de Morale*, IV-VI, 1925.

<sup>38</sup> Cf. Francisca Tomar Romero, "La concepción de la metafísica en Gabriel Marcel", en *Sapientia*, vol. 49, nro. 193-194, Buenos Aires 0036-4703, 1994, p. 283.

<sup>39</sup> "Considerada bajo su aspecto dinámico mi obra filosófica se presenta íntegramente como una lucha tenaz librada sin cesar contra el espíritu de abstracción" (*HCH*, 7).

toda mi búsqueda anticipaba sobre la posición del misterio tal como ella es precisada por mí en *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Esto me da a pensar que el desarrollo de una reflexión ha sido en larga medida una explicitación. Todo me parece haber pasado como si yo no hubiera logrado más que progresivamente tratar como materia de reflexión esto que no había sido al principio para mí más que experiencia vivida (*expérience vécue*), menos experimentada antes que asumida, pero a la manera de la prospección titubeante que se persigue en esas grutas donde uno no ha todavía trazado el mapa; no es sino más tarde o más adelante que el espeleólogo comprenderá y describirá el recorrido efectuado durante este primer tiempo del descubrimiento. Por lo demás, estoy convencido, es en la medida en que mi experiencia conlleva todavía una parte no explotada, no reflexionada (*réfléchie*), que yo pueda guardar la posibilidad de crear sobre el plano filosófico. Y aquí se aclara al fin eso que yo decía al principio sobre la experiencia como tierra prometida (*terre promise*); ella deviene de alguna manera su propio más allá en tanto que necesita transmutarse y volverse su propia conquista. El error del empirismo consiste después de todo solamente en desconocer todo lo que una experiencia auténtica implica de invención o mismo de iniciativa creadora. Se podría decir también que su defecto esencial consiste en desconocer el misterio que está en el corazón de la experiencia, a tratar a ésta como actividad de sí; ahora que lo que es inusitado y de cierta manera milagroso, es justamente que la experiencia sea, que ella pueda ser. ¿La profundización metafísica no consiste esencialmente en la serie de pasos por los cuales la experiencia, en lugar de prolongarse en técnicas, se interioriza por así decir, y se ejercita en reconocer sus implicancias?<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> RA, 318-319

### III

## Introducción a la problemática del cuerpo propio en el siglo XX

La filosofía, desde sus inicios, se ha desarrollado en un afán extraordinario y constante por entender la realidad que tiene delante, por ahondar el mundo que se abre al pensamiento y desentrañar sus arcanos más profundos. Tal mundo o realidad se presenta al hombre, en primera instancia, como siendo “material”, ocupando un espacio y desenvolviéndose en un tiempo, llevando en su seno, a la vez, colores, sonidos, olores, gustos, figuras y formas, asperezas y suavidades. No es de extrañar que los llamados “fisiólogos” griegos hayan sido, al mismo tiempo, los “primeros” filósofos y los pensadores que consideraron ante todo la *causa material* de la realidad<sup>41</sup>. Recordemos, a su vez, que la filosofía se desenvuelve en un trabajo ascendente que culmina en la metafísica, ciencia del ente en cuanto ente, del ser en cuanto ser, y cuyo nivel de abstracción es supremo, ya que la materialidad es dejada por fin de lado absolutamente (tal como indica su nombre mismo<sup>42</sup>). Tal es, por lo pronto y sin tomar posición todavía, la dirección que ha tomado la filosofía desde los milesios.

La materialidad de la realidad encuentra, entonces, su correlato en la condición “encarnada” del ser humano. El mundo se le abre a un hombre que goza él mismo de la extensión y temporalidad propias de la realidad que lo circunda, permitiendo de ese modo una cierta comunidad entre el hombre y el cosmos. Así, entonces, la filosofía fue progresivamente relegando el aspecto de materialidad a una nota propia del hombre y del mundo, hasta tal punto que la antropología filosófica fue colocada como un ámbito incluido en el otro más amplio de la filosofía de la naturaleza. Tal inclusión permitió entonces hablar del hombre como un *animal* racional, político, etc. Es cierto que con la

---

<sup>41</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 983 b, 5-15.

<sup>42</sup> Cf. Marías, *Idea de la Metafísica*, Buenos Aires, Columba, pág. 8-11.

venida del cristianismo esta forma de entender al hombre se mostró insuficiente, puesto que el hombre ya no era más visto como una *parte* del cosmos, sino como un universo en sí mismo, es decir, como un *microcosmos* (idea cara al renacimiento), dada su naturaleza espiritual y personal.

Las reflexiones de los diversos pensadores de la historia de la filosofía muestran, claramente, la gran dificultad de dilucidar la naturaleza de lo material, ante todo por la impronta platónica de la filosofía occidental, que considera a la *materia* como principio potencial y oscuro de la realidad, como aquel principio caótico e informe que recibe su ordenamiento y su inteligibilidad de la *idea* o *forma*. No es llamativo que la filosofía griega haya culminado con el príncipe del neoplatonismo, quien consideraba a la materia como el principio del mal y del no-ser<sup>43</sup>. Tal consideración tampoco sufrió un cambio en la filosofía moderna, donde prevaleció una visión *mecanicista* de lo real, en la que las características de lo material se reducían tan sólo a la extensión (o cantidad) y al movimiento local, y donde la única causa concebible era la eficiente. Toda esta consideración no se separa de la posición epistemológica predominante en la historia de la filosofía, signada por la búsqueda de lo universal y necesario, y por ende, por el abandono de lo concreto-material a través del proceso de abstracción. El final de la edad moderna, con el nacimiento del idealismo alemán, lejos de abandonar esta consideración de lo material, la llevó a sus últimas consecuencias. Ya en Kant aparece la intención cabal de abstraer al espíritu humano de todo tipo de influencia física, intención consumada en la identidad hegeliana del Ser y de la Idea.

Es necesario observar, sin embargo, que en la modernidad se desarrolló todo un movimiento que revalorizó la materialidad del hombre y del mundo, y la necesidad de un conocimiento de lo concreto. Quizá antes del movimiento empirista inaugurado por Thomas Hobbes, debemos recordar a figuras como Francis Bacon y, más atrás aún, el pensador franciscano del siglo XIV, Guillermo de Ockham. Sin querer realizar una genealogía del empirismo, debemos al menos rescatar su afán de volver a lo real en lo que tiene de inmediato y de concreto. Sin embargo, podemos apreciar que lo concreto mismo se pierde indefectiblemente, como muestra claramente la posición de Hume, en una masa caótica de sensaciones sin sustento real.

---

<sup>43</sup> Cf. Plotino, *Enéadas*, I, 8.

Sea como fuere, la materialidad ha sufrido durante la historia del pensamiento una desvalorización marcada. El punto indicativo de esta subestimación lo da las diversas reflexiones antropológicas acerca del hombre, en las cuales trata de resolverse cómo es posible una unidad conformada de principios tan heterogéneos como lo son el espíritu y la carne. Sin desestimar dichas reflexiones, se puede observar que la carnalidad del sujeto humano fue delegada a un problema propiamente antropológico, sin ninguna incidencia importante en el pensamiento metafísico o filosófico integral. Y aún en su ámbito antropológico, la corporeidad fue tenida –exceptuando a las posiciones materialistas, que pierden al hombre mismo- casi como un mero accidente del hombre, como algo casi anecdótico en la vida humana.

El punto central de la carnalidad del hombre tuvo que esperar varios siglos hasta ocupar un puesto más justo. Dos son los nombres claves que han permitido dar un giro a esta cuestión y ambos pertenecen al siglo XIX: uno es el francés Maine de Biran y otro es el italiano Antonio Rosmini. Sin embargo, antes de pasar a estos dos autores capitales, es necesario mencionar a un autor que con su reflexión ha influido en ellos, y ha marcado un fuerte giro: **Condillac**. Este autor francés, continuador del empirismo inglés pero, a su vez, con una impronta cartesiana, ha sido el fundador de la escuela llamada *ideológica*, en la cual participará, entre otros, el mismo Maine de Biran, si bien luego toma distancia de ella. La característica principal de esta escuela reside en el análisis de nuestras ideas, las cuales provienen todas ellas de las sensaciones. Sin embargo, lo que más nos interesa rescatar del filósofo francés es su tratamiento del cuerpo propio. En efecto, para Condillac, toda sensación tiene una doble cara, la subjetiva y la objetiva, mas toda sensación, para ser tal, debe enmarcarse en un sentimiento más originario que él llamará *sentimiento fundamental* de la vida. El cuerpo siente porque se siente sentir, y lo que siente en primera instancia es un cierto movimiento de sus mismas partes<sup>44</sup>. De allí, que sólo podamos decir que las sensaciones

---

<sup>44</sup> “Nuestra estatua, privada del olfato, el gusto, el oído, la vista, y limitada al sentido del tacto, existe, en un comienzo, por el sentimiento que posee de la acción recíproca de las partes de su cuerpo y, sobre todo, de los movimientos de la respiración: tal es el menor grado de sentimiento a que podemos reducirla. Lo denominaré *sentimiento fundamental*, porque la vida del animal se inicia con ese juego de la máquina y depende de él únicamente” (*Tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, EUdeBA, 1963, Parte II, cap. 1, 1).

son nuestras por referencia al sentimiento fundamental que le es simultáneo y que le acompaña.

Sin querer exponer el pensamiento unitario de Condillac, debemos, sin embargo, recordar la hipótesis de la *estatua* gracias a la cual estudia el origen de las sensaciones y del *yo*. De esta hipótesis, nos interesa subrayar lo relativo a la tactualidad y su capital importancia para la tematización del cuerpo propio y del mundo exterior. En efecto, tan sólo puedo decir *yo* dada la modificación en el tacto, en el cual se apoyan los demás sentidos, que es lo mismo que decir que el sentimiento fundamental, al ser modificado, nos alerta sobre nuestra existencia<sup>45</sup>. Aún más, el tacto es el único sentido que nos permite afirmar la existencia propia así como también la existencia del mundo exterior. En efecto, cuando el cuerpo propio se toca a sí mismo el cuerpo es a la vez el que toca y el que es tocado; cuando el cuerpo toca, pero no se siente tocado, reconoce la existencia de un cuerpo que no es él mismo, es decir, reconoce la existencia de un cuerpo extraño, exterior<sup>46</sup>.

Es capital para nuestro estudio la concepción del *yo* como una fuerza que se mueve por necesidad y que se encuentra con una solidez que le hace frente y que le permite reconocerse a sí mismo y al mundo que no es él mismo, necesidad que al mismo tiempo es el motor de su constitución y desarrollo (debemos recordar que la estatua es en un primer momento una pura pasividad, y que se va actualizando en contacto con aquello que despierta sus sensaciones, y que el sentimiento fundamental siempre acompaña). El pensamiento de Condillac es mucho más rico y presenta problemas que no nos es dado abordar aquí, pero debemos reconocer en él un primer sistematizador del cuerpo propio y de su relación con los cuerpos externos, y del modo en que se conocen ambos.

---

<sup>45</sup> “Por último, observaremos que ella [la estatua] podría decir *yo* en cuanto se produjera algún cambio en su sentimiento fundamental. En consecuencia, ese sentimiento y su *yo* son, en el origen, una misma cosa, y para descubrir de qué puede ser capaz con la única ayuda del tacto, basta observar las diferentes maneras en que el sentimiento fundamental, o *yo*, puede ser modificado” (*Idem*, II, 1, 3).

<sup>46</sup> “Mientras la estatua se limita a colocar sus manos sobre sí misma, le parece que ella es todo cuanto existe. Pero si toca un cuerpo extraño, el *yo* que se siente modificado en la mano no se siente modificado en ese cuerpo. Si bien la mano dice *yo*, no recibe, en cambio, la misma respuesta. De este modo, la estatua juzga maneras de ser que se encuentran enteramente fuera de ella. Así como ha formado con esas maneras su propio cuerpo, también forma con ellas todos los demás objetos. La sensación de solidez que les ha dado consistencia en un caso, se las da también en el otro, pero con una diferencia: el *yo* que se respondía, cesa de responderse” (*Idem*, II, 5, 5).

Una figura que no podemos obviar, dada su influencia en la filosofía francesa, es la de **Maine de Biran**<sup>47</sup>, seguidor en sus comienzos de la escuela ideológica francesa inspirada en Condillac. Se separa, en efecto, del filósofo sensualista en tanto que reconoce en el *ego* ante todo una *actividad*, una *fuerza*, mientras que para Condillac, el sujeto es algo absolutamente pasivo que va constituyéndose, como acabamos de ver. Ahora bien, este *yo* no es, de ninguna forma, sensible, sino, por el contrario, espiritual, lo cual nos permite entender la filosofía de Maine de Biran como una profundización de la filosofía reflexiva y espiritualista cartesiana. En efecto, ha dedicado sus reflexiones a estudiar lo que sea el hombre, o, aún más, quién es él mismo, siendo la introspección el método fundamental de su filosofía<sup>48</sup>.

Gracias a un estudio sobre el *hábito*<sup>49</sup>, Maine de Biran afirma que el encuentro con el mundo, expresado en la *percepción objetiva* o *representación*, no se reduce a una *sensación subjetiva* de un sujeto entendido como *simple actividad pasiva*, y confundido así con la organización viviente. Por el contrario, este encuentro se da gracias al alma entendida como *actividad libre*<sup>50</sup>, y que permite delimitar aquello que depende de nosotros y aquello que no podemos sino padecer; es decir, la delimitación entre lo moral

---

<sup>47</sup> La obra de Maine de Biran es compleja y en su mayor parte se encuentra inconclusa. Hemos decidido centrarnos en un pequeño escrito de su madurez –sin querer adentrarnos en su itinerario filosófico– para presentar su pensamiento en lo que respecta al presente estudio, llamado *Introducción a nuevos ensayos de antropología (1823-1824)*: en *Autobiografía y otros escritos*, Madrid, Aguilar, 1967 (que es, por otra parte, la única traducción castellana que existe de su obra).

<sup>48</sup> “Desde hace ya mucho tiempo vengo dedicándome a estudios acerca del hombre, o más bien acerca de mí mismo. (...) Recuerdo que siendo niño me asombraba de sentirme existir; una especie de instinto me empujaba ya entonces a contemplarme por dentro, para descubrir de qué manera podía vivir y ser el que soy” (*op. cit.*, pág. 65).

<sup>49</sup> Este estudio sobre la influencia del hábito en las ideas y en el actuar del espíritu, fue la ocasión para que Biran entre en la escena filosófica, puesto que ganó un premio en 1802 otorgado por la sección de ciencias políticas y morales.

<sup>50</sup> “Existe, pues, decía yo, en la representación o en la percepción objetiva, alguna cosa o alguna manera de ser que no se encuentra en la sensación subjetiva que se limita a producir en el alma placer o dolor. ¿De dónde procede esa cosa, esa manera de ser? Comparando realidades de nuestra naturaleza y llevando a cabo un nuevo análisis de los sentidos, vemos que no procede ni del exterior, ni del alma, limitada a una simple actividad pasiva, dependiente de los estímulos externos u orgánicos, y, como consecuencia de ello, confundida y como identificada con la organización viviente o principio de la vida animal. Procede del alma, dotada por su naturaleza misma de una actividad libre que libera hasta cierto punto los modos o los actos mediante los cuales ordena los lazos de la sensación, de la necesidad de las cosas de la naturaleza exterior; que la hace vivir con una vida nueva, que imprime a sus productos un carácter de fuerza, constancia y perfectibilidad que está por completo ausente en la sensibilidad pasiva. Ésta, sometida a la influencia deletérea de todos los objetos que la excitan, se aniquila a sí propia con la repetición de su propio ejercicio” (*Op. cit.*, pág. 66-67).

y lo natural<sup>51</sup>. De esta forma, a su vez, podemos entender la constancia y permanencia de un *yo libre* (de aquí que para Biran lo exclamativo del *yo* no es el *yo pienso*, ni *yo siento*, sino el *yo quiero*) que se enfrenta al mundo sin perderse en él, y que se sirve del cuerpo como de un *instrumento* al cual le imprime distintos movimientos y gracias al cual se sitúa en el mundo mismo<sup>52</sup>.

El modo en que debemos inspeccionar la naturaleza del *yo* y del *pensar*, no puede ser al modo metafísico cartesiano ni al modo *logicista* de Condillac, sino que debemos acceder a él de un modo *psicológico*, es decir, fundado en la *experiencia interior* o en el *hecho mismo del sentido íntimo*<sup>53</sup>. Este *hecho primitivo* no es sino la *conciencia de la propia individualidad*, que se manifiesta en la palabra *yo*<sup>54</sup>. Este sentimiento íntimo de la existencia individual es la que permite hablar de *apercepción* y la fundamenta; en efecto, el *yo* es idéntico a sí y permanece, a pesar de la diversidad de las modificaciones tanto internas como externas<sup>55</sup>, como también de sus propios actos de representación<sup>56</sup>. Podríamos hacer *tabula rasa* de todas las sensaciones y representaciones, y aún así subsistiría la *apercepción inmediata o simple, interna del yo*; la vida personal, como ya

---

<sup>51</sup> Cf. *Idem*, pág. 67.

<sup>52</sup> “Y al meditar así en que la conciencia, es decir, el sentimiento idéntico que invariablemente experimentamos de nuestra experiencia particular, o de nuestro *yo*, debería alterarse más que las restantes modificaciones sensibles, si no tuviese un carácter esencialmente distinto del de las sensaciones transformadas, llegaba ya entonces con toda naturalidad a la conclusión de que el *yo*, la persona tenía su fundamento, o su manera de ser primera, en la actividad esencial al alma humana; afirmaba que el *yo* no era otra cosa que el sentimiento de la fuerza activa y actuante en cada momento para imprimir al cuerpo los movimientos de traslación encaminados a desplazarlo, a transportarlo en el espacio, a situar sus distintas partes al alcance de los objetos o de las causas de sensaciones; en una palabra, a servir en muchos casos de instrumentos necesarios de estas mismas sensaciones” (*Idem*, págs. 67-68).

<sup>53</sup> “Por lo que a mí respecta, entré seriamente en el fondo de la cuestión, no tomando los términos del enunciado ni en el sentido metafísico de los cartesianos, ni en el sentido completamente lógico de la escuela de Condillac, sino en una acepción verdaderamente psicológica fundada en la experiencia interior o en el hecho mismo del sentido íntimo, hecho primitivo cuya índole se trataba, en mi sentir, de examinar o de estudiar, para saber si cabía un análisis de la facultad de pensar, o a qué clase de análisis estábamos autorizados a someter el pensamiento humano” (*Idem*, pág. 71).

<sup>54</sup> “Pues bien, si empezamos por concentrarnos dentro de los límites de la observación interior, o de los datos del sentido íntimo, el pensamiento primitivo no es otra cosa que la conciencia de la individualidad personal expresada por el vocablo *yo*” (*Ibidem*).

<sup>55</sup> “Existe [la *apercepción*], si existe un *yo* poseedor del sentimiento íntimo de su existencia individual, una, idéntica, que permanece siempre la misma mientras varían sin cesar todas las modificaciones adventicias, mientras todos los fenómenos internos y externos, sensaciones, representaciones, imágenes, pasan y se suceden en un flujo perpetuo” (*Idem*, pág. 75).

<sup>56</sup> “El sujeto *yo* se distingue por la *apercepción* interna inmediata no sólo del objeto sentido o pensado, es decir, de la causa de las impresiones que experimenta interiormente o de los objetos que se le representan en el exterior; distingue, además, a él mismo, sobre el fondo de su existencia personal, de las ideas y de las sensaciones como de las representaciones que sin cesar le llegan y pasan” (*Ibidem*).

hemos señalado, es fuerza actuante que se siente en su misma actuación, y a la cual todas las demás sensaciones se unirán o combinarán<sup>57</sup>, y cuya primera *resistencia* se la ofrece el cuerpo propio, que aún cuando esté unido con nosotros de la forma más íntima y próxima, es distinto de este *yo actividad*<sup>58</sup>.

Claro que la apercepción, por lo dicho, es *esencialmente subjetiva*, aún cuando al conocerla podamos objetivarla (en efecto, toda *intuición* es por definición objetiva)<sup>59</sup>. A la vez, la intuición de sí es distinta de la sensación inmediata, puesto que esta es localizada en algún órgano, mientras que el *sentimiento* de sí pertenece sólo al alma, y éste tiene primacía sobre aquella<sup>60</sup>. Por esta razón, también, la apercepción es origen y fuente de todas las nociones de *ser*, *sustancia* y *causa*, y acompaña a todas las *ideas* que sean producto de la experiencia exterior<sup>61</sup>.

La filosofía de Maine de Biran se alinea concientemente en una línea espiritualista, que con él adquiere una mayor fuerza. El problema de la relación entre el alma y el cuerpo, es decir, entre lo moral y lo físico, es un problema muy complejo, pero Biran no duda en afirmar las leyes propias de ambos órdenes, dándole al alma espiritual una clara primacía sobre el organismo corpóreo<sup>62</sup>. Podemos ver claramente

---

<sup>57</sup> “Suponed una fuerza actuante, o que tenga la acción en potencia que inicie el movimiento desplegando su acción motriz sobre una organización inerte, inmóvil, insensible y cerrada a toda impresión exterior; suponed que dicha fuerza está dotada de la sensación de su propia tendencia; que esta sensación del esfuerzo inmanente, que es el fondo mismo de la vida de relación, vendrá a constituir la existencia personal, a la que se irán agregando y con la que se combinarán todas las sensaciones llegadas del exterior o del organismo, y que no se confunde con ningún modo pasivo o adventicio” (*Idem*, pág. 76).

<sup>58</sup> “... se trata de separar lo que hay en el hombre de activo y de pasivo, lo que es nuestro, nosotros mismos, y lo que es exterior, incluso de lo que está más próximo a nosotros, estando unido a nosotros de la manera más íntima, pero sin ser nosotros mismos” (*Ibidem*).

<sup>59</sup> “La apercepción es esencialmente subjetiva, aunque, como diremos más adelante, adquiera carácter de objetividad desde el primer paso del conocimiento. La intuición es objetiva por naturaleza; es la forma de toda exterioridad” (*Ibidem*).

<sup>60</sup> “La intuición difiere de la sensación inmediata de placer o de dolor; por ello se proyecta en el espacio, fuera del órgano en el que todo es sentido. La sensación se localiza en algún órgano; el sentimiento sólo pertenece al alma, que carece de localización; la una acompaña o antecede al ejercicio de la actividad; la otra es posterior a ese ejercicio o constituye una dependencia del mismo” (*Idem*, pág. 77).

<sup>61</sup> “La apercepción inmediata del *yo* es el origen y la base única de todas las nociones universales y necesarias del *ser*, de *sustancia* y de *causa*; entra únicamente como condición o parte integrante de las *ideas*, productos sucesivos y eventuales de la experiencia exterior” (*Ibidem*).

<sup>62</sup> “En efecto, la experiencia atestigua que las funciones vitales se ven fuertemente modificadas por afectos, sentimientos o ideas que sólo pueden pertenecer al alma del hombre que influye sobre sí misma *simpácticamente*, a consecuencia de ciertos cambios ocurridos en los órganos, aunque éstos no puedan nunca ser causas activas o eficaces de sus propias modificaciones ni de sus actos. Además, y por encima de todo, la fuerza propia del alma es la causa primera, libre, constantemente activa, de una clase completa de movimientos o de actos ejecutados por ciertos órganos que ella tiene bajo la dependencia suya; por eso

que esta concepción está en las antípodas de Condillac, en tanto que en el centro de toda experiencia –bien sensible, bien intelectual- se encuentra un *yo activo* (y no pasivo), que se caracteriza por su tendencia motora, por el hecho expresado en el *yo quiero*, y tal actividad es el hecho primitivo de la conciencia, gracias al cual tiene lugar toda conciencia posterior. En cuanto a nuestro tema, estas reflexiones tienen gran alcance, en tanto que el hombre es en el mundo en tanto que centro activo, consideración que retomará Henri Bergson y Gabriel Marcel, a su modo.

Esta vez procedente de las tierras de Italia, la historia de la filosofía cuenta con otro pensador que ha reflexionado agudamente sobre la cuestión del cuerpo propio y el acceso a la existencia propia y del mundo. **Antonio Rosmini** ha dedicado una parte de su reflexión filosófica al análisis de estas cuestiones y, si bien su nombre ha sido condenado al olvido por diversas razones, hoy –gracias ante todo a Michele Federico Sciacca- vive una feliz revalorización. Debemos ante todo anotar que, para el pensador italiano, el hombre conoce gracias a una síntesis ontológica primitiva, producto de la idea innata del ser y del sentimiento fundamental de la propia vida, por lo cual la reflexión acerca del cuerpo propio adquiere un tinte capital dentro de su reflexión.

En primer lugar, Rosmini plantea el modo de conocimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo, es decir del aspecto sensitivo de nuestro ser. Hay dos formas de conocerlo, absolutamente diferentes entre sí y que nos dan a conocer diferentes facetas del mismo. O bien lo conocemos *extrasubjetivamente*, es decir como un cuerpo más entre los tantos que habitan el mundo, o bien *subjetivamente*, en tanto que yo vivencio a mi cuerpo, y así mi cuerpo es *consenciente* de mi espíritu al que está unido. Mientras que en el primer caso conocemos nuestro cuerpo gracias a los sentidos –con los cuales, a su vez, conocemos todo otro cuerpo-, en el segundo caso es el *sentimiento fundamental* el que nos da acceso al conocimiento del cuerpo como *propio*<sup>63</sup>.

---

es ella la única que puede cambiar directamente el estado del cuerpo, del mismo modo que concurre a cambiar indirectamente y por simpatía ese cuerpo mediante los efectos orgánicos de las pasiones. De modo, pues, que lo moral actúa sobre lo físico hasta cierto punto; la voluntad, la sensibilidad del alma, actúan y reaccionan sobre las facultades vitales u orgánicas, en aquello que éstas son modificadas por el alma causa, lo que no impide que el cuerpo tenga sus leyes propias, contrarias con frecuencia a las del espíritu” (*Idem*, págs. 84-85).

<sup>63</sup> “En primer lugar observo que nuestro cuerpo (y cuando digo nuestro cuerpo debe entenderse siempre nuestra parte sensitiva) se percibe de dos modos: 1º) Como cualquier otro cuerpo exterior, es decir, con la mirada, con los tocamientos y en una palabra con los cinco sentidos. Cuando percibo este cuerpo

Ahora bien, este sentimiento fundamental es de suma importancia y Rosmini no duda en analizarlo. Este sentimiento fundamental de la vida acompaña siempre al sujeto humano e informa al hombre de cualquiera de sus modificaciones, es decir, de los cambios y del estado del propio cuerpo, siendo, por esta razón, uno de los elementos también de las sensaciones que recibimos del mundo. Este sentimiento fundamental es testigo del lazo que une al espíritu y al cuerpo, y está presente siempre en toda la duración de este lazo vital que se quiebra con la muerte<sup>64</sup>. Pero, a su vez, como ya anotamos, el sentimiento fundamental es susceptible de ser modificado al ritmo de las modificaciones de los propios órganos, con lo cual afirmamos que este sentimiento no sólo nos pone en contacto con nuestro propio cuerpo, sino también con el mundo. Es decir, nuestro cuerpo goza de una pasividad que nos abre al mundo y gracias a la cual advertimos la existencia de los cuerpos externos. En efecto, la misma noción de cuerpo comprende la de fuerza, por lo cual pueden diferenciarse los diversos cuerpos a partir del origen de la fuerza, es decir, puede distinguirse el cuerpo propio del cuerpo externo.

---

sensitivo, que es el mío, como *agente* en mis cinco órganos no lo percibo entonces como participante de sensibilidad y sensibilidad (y esto se debe entender porque es de suma importancia), sino como cualquier otro cuerpo exterior que cae bajo los sentidos y produce las sensaciones. En tal caso, un órgano de un cuerpo percibe a otro. (...) 2º) Por este *sentimiento fundamental* y universal por el cual sentimos que la vida está en nosotros (sentimos comprobado por la conciencia, como después mostraré más claramente) y por las modificaciones que sufre el mismo sentimiento mediante las sensaciones adventicias y particulares. Estas dos maneras, con las que percibimos nuestro cuerpo sensitivo, se pueden llamar adecuadamente y distinguir con los nombres de *extrasubjetiva* y *subjetiva*. Cuando percibimos nuestro cuerpo de la segunda manera, es decir, por el sentimiento fundamental que nos es dado por el hecho de vivir, percibimos nuestro cuerpo como una cosa con nosotros. Y esto por la unión con nuestro espíritu, parte del sujeto senciente. Con verdad se puede decir que es sentido por nosotros como *consenciente*. Cuando, por el contrario, percibimos nuestro cuerpo de la primera manera, es decir, de la misma manera como percibimos los cuerpos externos por nuestros cinco sentidos, entonces nuestro cuerpo, como todos los otros, está fuera del sujeto, es cosa diversa de nuestras potencias sensitivas. Ya no lo sentimos en cuanto consenciente, sino puramente en sus datos exteriores, en cuanto es apto para ser sentido” (*Nuovo Saggio*, nro. 701, en adelante *N.S.*; los textos que habremos de citar se encuentran recopilados en: M. F. Sciacca, *El pensamiento filosófico de Rosmini*, Barcelona: Luis Miracle, 1954).

<sup>64</sup> “Por consiguiente, la actividad del sentimiento fundamental es una en nosotros, siempre la misma, siempre atenta y actuada para sentir el *estado*, cualquiera que sea, de nuestro cuerpo sensitivo. Así, pues, todas las mutaciones que suceden en los órganos corporales se deben percibir por nosotros con aquel acto del sentimiento fundamental y primitivo. El acto de la modificación del sentimiento con ocasión de las mutaciones que nacen en el cuerpo constituye el primero de los dos elementos de los que resultan, como hemos dicho, nuestras sensaciones adventicias. Así, pues, uno y el mismo es el acto que percibe nuestro cuerpo de manera primera y substancial y de la segunda y accidental. El sentimiento primitivo y la modificación que sufre son dos hechos de los que deduzco que el espíritu, con su primera unión individual con un cuerpo animal, debe emitir hacia fuera una actividad por la que se abraza –o poco menos- con su cuerpo y con él se mezcla, y mezclándose lo percibe, y ya no le deja. Y por ello no deja de percibirlo permanentemente (mientras dura la unión vital) en cualquier acto y estado en que se encuentre” (*N.S.* 707).

Dicha diferenciación se da en el hecho mismo de la conciencia, la cual es inmediata y evidente, con lo cual dudar de esta diferencia de cuerpos no tiene razón alguna<sup>65</sup>.

La cuestión se pone aún más interesante cuando anotamos que esta percepción del mundo es acompañada siempre por la apercepción del cuerpo propio y de las modificaciones que sufre por los cuerpos extraños. El sentir, entonces, es primordialmente sentir el propio cuerpo gracias al sentimiento fundamental, y, secundariamente –sin ser ésta una secuencia temporal, sino más bien ontológica-, es el sentimiento del mundo<sup>66</sup>. De este modo se separa de Condillac<sup>67</sup>, puesto que el sujeto es primeramente activo y no pasivo, crítica que comparte con Maine de Biran. En efecto, no es necesario para Rosmini de ningún modo sentir algún cuerpo exterior para sentirse uno mismo, sino que aún haciendo abstracción de un posible entorno de cuerpos extraños al propio, el sentimiento fundamental sigue presente y es sentido. Sin embargo, reconoce Rosmini, el hombre necesita de alguna modificación de lo exterior para percatarse de que siente<sup>68</sup>. No hay aquí contradicción, puesto que son dos actos diversos

---

<sup>65</sup> “... la esencia del cuerpo consiste en una acción tal que la sentimos ejercida en nosotros mismos, en una energía que nos hace pasivos, y que nuestro entendimiento percibe como un ente diverso de nosotros que obra en nosotros. Si experimentamos, pues, dos especies de sentimientos, si sufrimos dos acciones, si sentimos dos energías diversas, es manifiesto además que existen dos especies de cuerpos, es decir, nuestro cuerpo y los cuerpos exteriores. La existencia de estos dos tipos de cuerpos se manifiesta en el hecho de la conciencia. La conciencia es cierta como el hecho; y nadie, ni siquiera los escépticos, negaron el hecho de la conciencia. La existencia de estos dos cuerpos se prueba también con la observación y el razonamiento. Para definir su naturaleza no salimos tampoco de los límites de la observación, contentándonos después en hacerla consistir en una cierta energía que sentimos obrar en nosotros mismos y de la que somos concientes de no ser nosotros mismos sus autores” (N.S., nros. 709).

<sup>66</sup> “Sin embargo, si la facultad de sentir tiene un acto primitivo y esencial (sentimiento fundamental), que se extiende por todas las partes sensitivas del cuerpo, por fuerza esta facultad, o, mejor dicho, el alma está presente donde siente una violencia (quiero decir una pasividad), cuando las partes sensitivas se cambian por obra de un cuerpo externo. La percepción de esta pasividad que realiza el alma sensitiva en un modo determinado por la cualidad de la sensación es la *percepción sensitiva* de los cuerpos” (N.S. 708).

<sup>67</sup> Cf. N.S., nros. 717-719.

<sup>68</sup> “Pero si, por el contrario, a alguien le pareciese muy fácil advertir en sí la existencia del sentimiento fundamental de que hablamos, podría engañarse por otra parte sobre la naturaleza de este sentimiento. Le es necesario considerar que este sentimiento es tal que siempre permanece en nosotros aunque desaparezcan todas las sensaciones adquiridas del exterior. (...) De tal concepto resulta que, si bien existe tal sentimiento, debe ser muy difícil poder reconocer y fijar, porque no solemos considerar nada de lo que hay en nosotros sino con ocasión de una mutación que experimentamos, mientras que donde no se da mutación alguna, habitualmente no tenemos ninguna advertencia, ninguna confrontación, ninguna reflexión. Sin embargo, aunque la necesidad de una mutación es la ley que determina nuestra advertencia, no es necesaria una mutación para que *sintamos*” (N.S., 710-714).

el sentir y el percatarse de que se siente, y la reflexión es un acto posterior al mismo sentir<sup>69</sup>.

Ahora bien, cuando Rosmini intenta explicitar aún más la noción de sentimiento fundamental, se halla ante un problema profundo, pues, la inmediatez de dicho sentimiento y la intimidad en la que tiene lugar, son un obstáculo para conceptualizarlo<sup>70</sup>. Esta indiferenciación y esta dificultad para conceptualizar el sentimiento del propio cuerpo la veremos presente en las reflexiones de otros autores, y no debe pasar desapercibida.

Lo que sí es claro para el filósofo italiano, es la supremacía que tiene el sentimiento fundamental de la vida sobre toda otra sensación particular posible. Y, a la vez, esta superioridad también evoca a la del *yo*, que se presenta con la misma apodicticidad que el sentimiento fundamental; en efecto, ambos hechos de la conciencia se acompañan. Y Rosmini da una serie de pruebas para mostrar que la superioridad es absoluta, y más bien, es el sentimiento fundamental el que brinda a los cuerpos su realidad sensible, y no los cuerpos los que hacen al *yo* sensible<sup>71</sup>. Vemos, aún más claro en este punto, la crítica y el distanciamiento que toma de Condillac y de su concepción del sujeto como una *pasividad*, puesto que primeramente hay un acto primigenio –el sentimiento fundamental de la vida– que es la condición de cualquier acto ulterior. Así, la concepción del sujeto que tiene Rosmini es más cercana a la del racionalismo, mientras que en Condillac prima la concepción empirista del sujeto.

---

<sup>69</sup> Cf. 717-719.

<sup>70</sup> “El sentimiento primitivo, pues, no nos da a conocer la magnitud visible de nuestro cuerpo ni su figura, sino que nos hace percibir nuestro cuerpo de otro modo diferente. No hay otra vía de formarse una idea de este modo, si no es la de concentrarse dentro de nosotros mismos y estar atentas a aquel sentimiento de la vida que nos anima por entero, y como quiera que él sea, contentándonos con lo que dicha atención y observación nos presente sin buscar ni añadir otra cosa con la fantasía ni con el razonamiento” (N.S., 714).

<sup>71</sup> “El *yo* permanece, aun privado de toda modificación adquirida. De este modo llego a formarme la idea del sentimiento que con el *yo* se expresa puro y primitivo. (...) Así, pues, el sentimiento expresado en la voz *yo* existe independientemente de la sensación particular. Por el contrario, la sensación particular tiene necesidad para existir del sentimiento fundamental... (...) Las acciones ejercidas sobre el alma jamás podrían, por numerosas y fuertes que fueran, conducirla a sentirse a sí misma si no se sintiese en un principio por naturaleza. En efecto, estas sensaciones adquiridas, o se consideran antes que hayan modificado al alma, o en el acto de modificarla. Antes que lleguen al alma no son todavía sensaciones. En el acto en que obran sobre el alma, ni los agentes ni sus operaciones pueden dar al alma el sentimiento, porque ellos mismos no lo tienen, y aunque lo tuvieran tampoco, porque el sentimiento es incomunicable. El alma es, más bien, la que hace sensaciones suyas los impulsos de agentes bien diversos de ella. Antes, pues, que estos impulsos le sean dados, e independientemente de ellos, el alma tenía el sentimiento, no recibéndolo de ellos, sino *dándose* a ellos” (Psic. Nros 97-103).

Hasta aquí el siglo XIX. Pudimos ver cómo pensadores que se encontraban de algún modo en el racionalismo y el idealismo pudieron considerar la importancia del cuerpo propio como acceso al propio ser y al ser del mundo. El siglo XX, aún más que el siglo anterior, ha estado marcado por la necesidad de abandonar el planteo idealista para volver al sujeto concreto, carnal, corpóreo, y al mundo que nos rodea y que se nos ofrece como carnal a su vez. Si bien no podemos afirmar que este intento haya tenido éxito -más bien estamos tentados a afirmar que el siglo pasado ha navegado en las aguas con las que el idealismo había inundado a la filosofía, y aún el posmodernismo es idealismo en última instancia-, no debemos dejar de reconocer que este intento demandó un gran esfuerzo por parte de muchos pensadores y que dicho esfuerzo no ha sido en vano, pues abrieron una puerta que permanecía cerrada, sobre todo por el kantismo, para nuevas y más ricas reflexiones, ante todo en lo que respecta a la recuperación de la metafísica.

Si hemos de buscar un nombre que represente esta tendencia profunda por volver a lo concreto y a una metafísica de lo real (y no de lo conceptual), no debemos dudar en nombrar al filósofo francés **Henri Bergson**, en cuyas páginas late una necesidad de reestablecer una unidad viviente perdida con el método *analítico*, que aplicaron los pensadores anteriores. En efecto, podemos encontrar en sus páginas una crítica profunda y certera tanto al racionalismo como al empirismo, cuyo error común no es sino el olvido del sujeto concreto y del mundo real. Tal olvido es, a su vez, consecuencia de un quiebre o un divorcio entre el sujeto y lo real llevado a cabo por el acto de *análisis* del pensamiento, y que, a su vez, se debe a una confusión entre el método propio de las ciencias positivas y el de la filosofía. Para Bergson, lo único que puede llevarnos a lo real es un acto de *intuición*, el cual nos adentra en el interior mismo de las cosas, en su *duración e individualidad*, es decir, en su carácter de *absoluto*, mientras que el análisis conceptual tan sólo nos brinda un *símbolo* de lo real, una *traducción*, y no el original mismo<sup>72</sup>. Tampoco podemos pensar en una conquista de lo real a partir del análisis,

---

<sup>72</sup> “Se sigue de aquí que un absoluto no podría ser dado más que en una *intuición*, en tanto que todo el resto queda dispensado del *análisis*. Llamamos aquí intuición a la *simpatía* por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable. Por el contrario, el análisis es la operación que reduce el objeto a los elementos ya conocidos, es decir, comunes a este objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es ella. Todo análisis es así una traducción, un desenvolvimiento en símbolos, una

puesto que “de la intuición podemos pasar al análisis, pero no del análisis a la intuición”<sup>73</sup>. El centro de reflexión que desarrollará en lo sucesivo el pensador francés será el *yo*, realidad de la cual tenemos una clara e innegable intuición, y la cual nos permitirá acceder a la realidad misma y entenderla en su carácter de *duración* por medio de una *simpatía* con ella, que no es sino el trabajo de la intuición misma<sup>74</sup>.

Es necesario, para Bergson, abandonar el trabajo conceptual en la labor metafísica, que ahoga el carácter *único* de las cosas para quedarse en esquemas generalizantes –lo cual encuentra su justificación en el orden de la vida cotidiana y práctica, y su uso es legítimo en el orden de las ciencias-, y la necesidad, a su vez, de llevar a cabo un método que nos permita volver a lo real en su carácter de real por medio de la intuición. Tal es el trabajo de la metafísica, que no es sino un *empirismo verdadero*<sup>75</sup>, y que consiste en “una inversión del trabajo habitual de la inteligencia”, que deja de trabajar movida por sus fines prácticos y utilitarios, para realizar el esfuerzo de colocarse en el centro de lo real mismo<sup>76</sup>.

---

representación que se toma de los puntos de vista sucesivos desde los que se observan contactos entre el objeto nuevo que estudiamos y otros que creemos conocer. (...) [El análisis] varía sin descanso los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. Se continúa, por tanto, hasta el infinito. Pero la intuición, si es posible, resulta un acto simple” (*Pensamiento y movimiento*, parte VI: “Introducción a la metafísica”, en: *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963, pág. 1187).

<sup>73</sup> *Idem*, pág. 1207.

<sup>74</sup> “Hay una realidad, al menos, que aprehendemos todos interiormente por intuición y no por simple análisis. Es nuestra persona en su transcurso a través del tiempo. Es nuestro *yo* que dura” (*Idem*, pág. 1188).

<sup>75</sup> “... un empirismo verdadero es el que se propone estrechar tanto como sea posible el original mismo, profundizar en la vida y, por una especie de *auscultación espiritual*, sentir palpar el alma; este empirismo verdadero es también la verdadera metafísica. El trabajo resulta de una dificultad extrema... Pero un empirismo digno de este nombre, un empirismo que no trabaja más que a medida, se ve obligado, para cada nuevo objeto que estudia, a realizar un esfuerzo absolutamente nuevo. Recorta para el objeto un concepto apropiado únicamente al objeto, concepto del que apenas puede decirse que sea aún un concepto, ya que no se aplica más que a esta cosa ... una representación única, simple...” (*Idem*, pág. 1201).

<sup>76</sup> “*Pensar* consiste ordinariamente en ir de los conceptos a las cosas, y no de las cosas a los conceptos. (...) Aplicar un concepto a un objeto es preguntar al objeto lo que tenemos que hacer con él, lo que puede hacer por nosotros. Pegar a un objeto la etiqueta de un concepto, es señalar en términos precisos el género de acción o de actitud que el objeto deberá sugerirnos. Todo conocimiento propiamente dicho está, pues, orientado en una cierta dirección o tomado desde un cierto punto de vista. (...) Es, pues, natural, es legítimo, que procedamos por yuxtaposición y dosificación de conceptos en la vida corriente: ninguna dificultad filosófica nacerá de ahí, puesto que, por convención tácita, nos abstenemos de filosofar. Pero transportar este *modus operandi* a la filosofía (...) es condenar a la filosofía a un eterno tira y afloja entre las escuelas, es instalar la contradicción en el corazón mismo del objeto y del método. O no hay filosofía posible y todo conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico orientado hacia el provecho que pueda obtenerse de ellas, o filosofar consiste en colocarse en el objeto mismo por un esfuerzo de intuición” (*Idem*, pág. 1204).

Toda la lucha y discusión de las escuelas filosóficas son el producto del afán de explicar lo real a partir de los conceptos; la tensión entre los *sistemas* filosóficos sólo será superada cuando hagamos el camino inverso, es decir, ir de la realidad a lo conceptual, y ello gracias a la intuición<sup>77</sup>. Todo el esfuerzo de Bergson consiste en este volver a la realidad misma, que es duración y vida, y abandonar las consideraciones inmovilizantes y esquematizantes propias de la ciencia y del análisis, para lograr realizar el acto auténticamente metafísico, que es una *experiencia total* de lo real<sup>78</sup>.

Debemos recordar que en el momento en que escribe y publica su *Introducción a la metafísica*, la filosofía kantiana es la filosofía predominante en Francia<sup>79</sup>, y la *Crítica* kantiana no es sino el intento de fundar una filosofía en el modelo de la ciencia natural. Como podremos apreciar en las páginas sucesivas, el pensamiento de Bergson ha sido sumamente fecundo, y muchos de los grandes filósofos del siglo XX verán en él una salida del idealismo kantiano y un nuevo acceso a lo metafísico. Ya analizaremos en su momento la fuerte impronta bergsoniana en el pensamiento de Gabriel Marcel que, como ya hemos dicho en el capítulo anterior, es muy fuerte.

Sin embargo, no sólo debemos señalar esta impronta metafísica de Bergson en Marcel, sino que también debemos repasar brevemente sus reflexiones sobre el cuerpo propio, desarrolladas en su obra *Materia y Memoria*<sup>80</sup>. No podemos bajo ningún aspecto afrontar esta compleja obra –que analiza, a la vez, filosófica, biológica y psíquicamente,

---

<sup>77</sup> “Y pensar en un objeto, en el sentido usual de la palabra ‘pensar’, es tomar sobre su movilidad una o varias de estas vistas inmóviles. (...) no se trata más que de un conocimiento práctico de la realidad. (...) Pero querer con ellas [categorías conceptuales] penetrar hasta en la naturaleza íntima de las cosas, es aplicar a la movilidad de lo real un método que se ha hecho para dar puntos de vistas inmóviles sobre ella. Es olvidar que si la metafísica es posible, no puede serlo más que por un esfuerzo con el que se remonte la pendiente natural del trabajo del pensamiento, para colocarse de pronto, por una dilatación del espíritu, en la cosa que se estudia, en fin, para ir de la realidad a los conceptos y no ya de los conceptos a la realidad” (*Idem*, pág. 1210).

<sup>78</sup> “Pero el acto simple, que ha puesto el análisis en movimiento y que se disimula tras el análisis, emana de una facultad muy distinta a la del análisis. Es, por definición incluso, la intuición. Digamos para concluir: esta facultad no tiene nada de misteriosa. (...) Porque no se obtiene de la realidad una intuición, es decir, una simpatía espiritual con lo que tiene de más interior, si no se ha ganado su confianza en una larga camaradería con sus manifestaciones superficiales. (...) Pero la intuición metafísica, aunque no pueda llegarse a ella sino a fuerza de conocimientos materiales, es cosa muy distinta del resumen o de la síntesis de estos conocimientos. Se distingue de ellos como el impulso motriz se distingue del camino recorrido por el móvil, como la tensión del resorte se distingue de los movimientos visibles en el péndulo. En este sentido, la metafísica no tiene nada de común con una generalización de la experiencia; sin embargo, podría definirse como la *experiencia total*” (*Idem*, págs. 1228-1229).

<sup>79</sup> Dicho ensayo, antes de haber sido incluido en su obra *Pensamiento y movimiento*, había aparecido publicado en la *Revue de métaphysique et de morale* en 1903.

<sup>80</sup> En: *Op. Cit.*, págs. 225-471

los fenómenos que pretende esclarecer (recordemos que Bergson tenía formación en biología)-, pero nos concentraremos en su primer capítulo, el cual aporta nuevas intuiciones acerca del lugar y de la centralidad del cuerpo propio<sup>81</sup>. Ya en el prólogo, Bergson observa que esta obra trata el difícil problema de la unión entre el cuerpo y el espíritu, centrando el esfuerzo filosófico en la memoria, uno de los puntos de contacto de ambas realidades<sup>82</sup>. Pero todo este esfuerzo debe, primero, saltar las dificultades que plantea la opción entre el idealismo y el realismo, por lo cual Bergson establecerá como criterio hablar de lo real como de *imágenes* –para evitar la confrontación, en este primer momento, con ambas posiciones, es decir, para evitar hablar de lo real como un conjunto de *cosas* (realismo) o de *representaciones* (idealismo)-, no siendo esta forma de considerar lo real sino la propia del *sentido común*<sup>83</sup>.

Ahora bien, todo el universo –que no es más que un conjunto de imágenes- tiene lugar y se *refiere* a una imagen particular, que no es otra que mi propio cuerpo<sup>84</sup>. Mi cuerpo es aquél que introduce cambios en este conjunto de imágenes, puesto que mi cuerpo es, ante todo un *centro de acción* –no una imagen de la que extraigo todo el universo, como quisiera el idealismo-<sup>85</sup>, y los objetos que lo rodean no son sino el reflejo de la *acción posible* de mi cuerpo sobre ellos<sup>86</sup>. De esta manera, podemos distinguir entre *materia y percepción de la materia*, en tanto que la primera se refiere al

---

<sup>81</sup> El segundo capítulo es también esclarecedor al respecto, puesto que ahonda en la cuestión especial de la memoria, pero debemos dejarlo de lado por nuestra limitación al problema específico que pretendemos mostrar. Un análisis de estos dos capítulos pueden encontrarse en: Maurice Merleau-Ponty, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Madrid, Encuentro, 2006, lección undécima y duodécima.

<sup>82</sup> “Este libro afirma la realidad del espíritu, la realidad de la materia, y trata de determinar la relación entre ambos con un ejemplo preciso, el de la memoria. Es, por lo tanto, claramente dualista. Pero, por otra parte, considera cuerpo y espíritu de tal manera que espera atenuar mucho, si no suprimir, las dificultades teóricas que ha suscitado siempre el dualismo y que hacen que, sugerido por la conciencia inmediata y adoptado por el sentido común, haya merecido poca estima entre los filósofos” (*Op. Cit.*, Prólogo a la séptima edición, pág. 225).

<sup>83</sup> “La materia, para nosotros, es un conjunto de ‘imágenes’. Y por ‘imagen’ entendemos una cierta existencia que es más de lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa, una existencia a medio camino entre la ‘cosa’ y la ‘representación’. Esta concepción de la materia es, simplemente, la del sentido común” (*Ibidem*).

<sup>84</sup> “Todo tiene lugar como si, en este conjunto de imágenes que llamo el universo, nada nuevo pudiese producirse a no ser por intermedio de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo me es dado por mi cuerpo” (*Idem*, pág. 234).

<sup>85</sup> “Mi cuerpo, objeto destinado a mover objetos, es, pues, un centro de acción; no sabría hacer nacer una representación” (*Idem*, pág. 236).

<sup>86</sup> “Los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible de mi cuerpo sobre ellos” (*Idem*, pág. 237).

conjunto de imágenes que es el universo, y la segunda a la acción posible de mi cuerpo sobre la primera<sup>87</sup>. El problema, tanto del idealismo como del realismo, es que se trata de deducir un sistema del otro, lo cual es imposible, ya que ninguno de los dos sistemas está implicado en el otro, y ambos se bastan a sí mismos: no puedo negar que el mundo tiene sus leyes propias –más allá de la referencia a un cuerpo sujeto-, ni tampoco que el mundo se refiere al cuerpo propio como centro de acción. Mientras que el idealismo atenta contra lo primero (y la ciencia de la naturaleza será un absoluto misterio), el realismo hace lo mismo respecto a lo segundo (y la percepción queda sumida, a su vez, en lo misterioso)<sup>88</sup>. Bergson señala que en el fondo de ambas posiciones antagónicas subyace un mismo postulado: “la percepción tiene un interés completamente especulativo; es conocimiento puro”<sup>89</sup>. Y tal es el postulado que Bergson rechaza, saliendo, así, de la condena a cualquiera de las dos opciones.

No hay, en realidad, una diferencia de naturaleza sino tan sólo de grado entre la *materia* y la *percepción de la materia*, entre *ser* y *ser conscientemente percibidas*, y esta diferencia radica en el interés de mi cuerpo en actuar sobre cierta imagen, y por tanto, en un dejar de lado una totalidad para concentrarme en un aspecto que invita a actuar sobre él, lo cual anuncia ya la intervención del espíritu como actividad que *discierne*<sup>90</sup>. Si bien hay una relación entre la percepción y los nervios encargados de la sensación, es un claro error reducir la percepción a la excitación sensorial, ignorando que la percepción no es sino una *solicitud a mi actividad*<sup>91</sup>. Este carácter del cuerpo propio como centro de acción explica, por ejemplo, que, en el movimiento en el espacio, las imágenes varíen, mientras que la imagen del cuerpo propio se mantiene

---

<sup>87</sup> Cf. *Idem*, pág. 238.

<sup>88</sup> Cf. *Idem*, 242-244.

<sup>89</sup> *Idem*, 244.

<sup>90</sup> “Esto nos viene a decir que en cuanto a las imágenes hay una simple diferencia de grado, y no de naturaleza, entre *ser* y *ser conscientemente percibidas*. La realidad de la materia consiste en la totalidad de sus elementos y de sus acciones de todo género. Nuestra representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos; resulta de la eliminación de lo que no interesa a nuestras necesidades y más generalmente a nuestras funciones. (...) Pero hay, en esta pobreza necesaria de nuestra percepción consciente, algo de positivo y que anuncia ya al espíritu: es, en el sentido etimológico de la palabra, el discernimiento” (*Idem*, 254).

<sup>91</sup> “... ahora bien, esta solicitud [de mi actividad], como hemos visto, es la percepción misma. Comprobamos aquí palpablemente el error de los que hacen nacer la percepción de la excitación sensorial propiamente dicha y no de una especie de cuestión propuesta a nuestra actividad motriz” (*Idem*, pág. 262).

invariable, con lo cual es claro que “mi cuerpo termina por ocupar en este conjunto [de imágenes] una situación privilegiada”<sup>92</sup>. Así, a su vez, se explica la distinción entre lo *interior* y lo *exterior*, que no es sino la distinción entre mi cuerpo y todos los demás<sup>93</sup>.

Ahora bien, qué pasa en el caso de la percepción del cuerpo propio: lo que antes era el reflejo de una *acción virtual*, pasa a ser ahora el de una *acción real*, es decir, la percepción de mi cuerpo se confunde con la *afección*. Dado su lugar privilegiado, el cuerpo propio es a la vez sentido y percibido. Aún más, toda percepción involucra una afección, puesto que *mi* cuerpo no es un punto más en el universo, sino que al percibir otros cuerpos, él mismo es afectado –en efecto, los objetos son el reflejo de mi acción posible sobre ellos, pero también, a la inversa, son el reflejo de sus posibles acciones sobre mí mismo<sup>94</sup>-, por lo cual “no hay percepción sin afección”<sup>95</sup>. Pero, de esta forma, la imagen de la percepción se recubre del agregado de lo interior, producto de la afección, con lo cual, tan sólo dejando de lado la afección, podemos volver a encontrarnos con la imagen pura que correspondería a la percepción<sup>96</sup>. De aquí la necesidad de *educar* la sensibilidad que plantea Bergson<sup>97</sup>. Pero, por último, se desprende de estas consideraciones del cuerpo propio como centro motor, que la distinción o unión entre *sujeto* y *objeto* se presentan ante todo en función del *tiempo* y no del *espacio*<sup>98</sup>, lo cual dará lugar a un complejo análisis de la *memoria* –que continuará y profundizará en el segundo capítulo- que hemos de dejar de lado aquí. Lo que nos interesa, en función de nuestro tema, de la reflexión de Bergson es la consideración del cuerpo propio como ocupando un lugar central en el universo, el cual se refiere a él como reflejo de sus acciones posibles, y las cosas del mundo se presentan

---

<sup>92</sup> *Idem*, 263. “*Mi cuerpo* es lo que se dibuja en el centro de estas percepciones; *mi persona* es el ser al cual hacen referencias estas acciones” (*ibidem*).

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> “La percepción, entendida como la entendemos nosotros, mide nuestra acción posible sobre las cosas, y por ello, inversamente, la acción posible de las cosas sobre nosotros” (*Idem*, 273).

<sup>95</sup> “Pero es necesario tener en cuenta que nuestro cuerpo no es un punto matemático en el espacio, que sus acciones virtuales se complican y se impregnan de acciones reales, o, en otros términos, que no hay percepción sin afección” (*Idem*, 275).

<sup>96</sup> “La afección es, pues, lo que mezclamos del interior de nuestro cuerpo a la imagen de los cuerpos exteriores; ella es lo que debe extraerse primero de la percepción para encontrar de nuevo la pureza de la imagen” (*Ibidem*). Es raro que Bergson no extraiga de estas consideraciones la tremenda dificultad de poseer una imagen del cuerpo propio, puesto que la afección no podría ser aquí dejada de lado.

<sup>97</sup> Cf. *Idem*, págs. 264 ss.

<sup>98</sup> Cf. *Idem*, 288. Se desprende esto de la ley que enuncia Bergson: “la percepción dispone del espacio en la misma proporción en que la acción dispone del tiempo” (*Idem*, 248).

como solicitudes para la acción del cuerpo sobre ellas. Esta idea la volveremos a encontrar –no exentas de cierta crítica- en la reflexión del propio Marcel.

Por otra parte, no sólo Bergson marcó un hito en el siglo XX, sino que la filosofía fue conmocionada por el nacimiento de una escuela sumamente rica en reflexiones y análisis de todo tipo: la fenomenología. Su fundador, **Edmund Husserl**, planteaba, como consigna, *volver a las cosas mismas*, siguiendo un camino riguroso de descripción de los objetos y de su correlato noético de la conciencia en su actividad mentora. La reflexión del cuerpo propio se encuentra en una de sus obras más importantes, publicada de manera póstuma, *Ideas II*, en la cual dedica unos ocho párrafos a la *constitución de la realidad anímica a través del cuerpo*<sup>99</sup>.

Es claro para Husserl que el hombre se enfrenta al mundo mediado por su cuerpo. En efecto, se puede considerar, sin dudas, al cuerpo como “órgano perceptivo” del sujeto, sin embargo queda por resolver el modo en que se constituye como objeto este mismo cuerpo<sup>100</sup>. En primer lugar, apunta Husserl, toda sensación tiene una localización en el cuerpo propio (es lo que él llama *ubiestesias*, o *sensaciones localizadas*), con lo cual puede pensarse en el cuerpo propio desde una doble perspectiva: como siendo un cuerpo más dentro del universo, o como siendo un cuerpo que lleva en sí estas sensaciones localizadas<sup>101</sup>. En otras palabras –las cuales encontraremos muy constantemente en el presente trabajo-, se puede hablar de un *cuerpo-objeto* (*körper*) y de un *cuerpo-sujeto* (*leib*), siendo el cuerpo propio ambos a la vez (*leib-körper*). Gracias a este fenómeno de las ubiestesias, podemos afirmar que, en la percepción, hay un nexo que une a la vez la cosa sentida y la cosa sentiente (las cuales pueden aprehenderse separadamente), pero que, a la vez, es un nexo que posibilita la misma constitución de

---

<sup>99</sup> Cf. *Ideas II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2005, Sección segunda, Cap III, §§ 35-42.

<sup>100</sup> “... [E]n toda experiencia de *objetos-cósmico-espaciales*, EL CUERPO ‘CONCURRE’ como órgano perceptivo del sujeto experimentante, y ahora tenemos que afrontar la constitución de esta corporalidad” (*Ideas II*, §36).

<sup>101</sup> “El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO ‘en’ él y ‘dentro’ de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos” (*Ideas II*, §36).

los dos polos<sup>102</sup>. Esta indicación del *nexo* nos parece capital en el desarrollo del cuerpo propio.

Sin embargo, debemos aclarar en seguida que el fenómeno de las *ubiestesias*, las cuales permiten reconocer el cuerpo propio y el cuerpo *extraño* no es privilegio de toda sensación. Por el contrario, es la *tactualidad* quien tiene este privilegio, puesto que reconozco por el tacto, al mismo tiempo, la parte de mi cuerpo tocado y la cosa que me está tocando. Por esta razón, “el cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares”<sup>103</sup>. Así, el cuerpo se manifiesta como *mío* gracias al tacto<sup>104</sup>, y gracias a él pueden luego tener lugar todas las demás sensaciones, como la vista y el oído, que tienen en él su localización primaria<sup>105</sup>.

Es, por otra parte, evidente que el cuerpo propio se distingue de los demás cuerpos por su capacidad de ser movido por el sujeto de una manera *inmediatamente espontánea*, mientras que los otros cuerpos son movidos por el sujeto gracias al primer movimiento suscitado en su cuerpo propio. En este sentido lo llama Husserl *órgano de la voluntad*<sup>106</sup>. Retengamos este aspecto de *organon* (en griego, ‘instrumento’) apuntado

---

<sup>102</sup> “Con la percepción táctil de la mesa (esta aprehensión perceptiva) está necesariamente enlazada una percepción del cuerpo con su sensación de toque inherente. Este nexo es un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles: pero correlativamente pertenece a él un nexo de dos *cosidades* que se constituyen” (*Ideas II*, §37).

<sup>103</sup> *Ideas II*, §37.

<sup>104</sup> “La ubiestesia táctil no es ESTADO de la *cosa* material mano. Sino precisamente la MANO MISMA, que para nosotros es más que *cosa* material, y la manera en que ella está en mí trae consigo que yo, el ‘sujeto del cuerpo’, diga: lo que es cosa de la *cosa* material es cosa suya y no mía. Todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la *cosa* material. En esta palma de la mano siento yo sensaciones de toque y similares. Y precisamente por esto ella se manifiesta inmediatamente como mi cuerpo” (*Ideas II*, §37).

<sup>105</sup> “El cuerpo, naturalmente, también es visto como cualquier otra *cosa*, pero solamente se convierte en CUERPO mediante la introducción de las sensaciones en el palpar, mediante la introducción de las sensaciones de dolor, etc., en suma, mediante la localización de las sensaciones en cuanto sensaciones. En la localización también participa luego el cuerpo visual, porque coincide con el táctil, como por lo demás también coinciden las *cosas* (o los fantasmas) constituidas visual y táctilmente; y así surge la idea de una *cosa* sensitiva, que ‘tiene’ y puede tener en ciertas circunstancias ciertas sensaciones (sensaciones de tacto, de presión, de calor, de frío, de dolor, etc.), y justamente como localizadas en ella primaria y propiamente; esto es, acto seguido, precondition para la existencia de todas las sensaciones (y apariciones) en general, incluso las visuales y las acústicas, que no tienen en ella, sin embargo, una localización primaria” (*Ideas II*, §37).

<sup>106</sup> “El distintivo del cuerpo como campo de localización es la presuposición para los demás distintivos del cuerpo frente a todas las *cosas* materiales: en particular el de que, ya tomado como cuerpo (a saber, como la *cosa* que tiene su estrato de sensaciones localizadas) es ÓRGANO DE LA VOLUNTAD, el ÚNICO OBJETO que para la voluntad de mi yo puro es MOVIBLE DE MANERA INMEDIATAMENTE ESPONTÁNEA y

por Husserl, pues será sumamente importante en las reflexiones posteriores. Por otra parte, el cuerpo propio no sólo es órgano de la voluntad, sino que, a su vez, permite el desarrollo y la vida de la *conciencia total* del hombre, es decir, no sólo de sus sensaciones, sino también de sus otras intencionalidades superiores, como lo son las valoraciones y estimaciones, en tanto que éstas se enlazan con el cuerpo como con su *sopORTE hylético* (del griego *hyle*, ‘materia’)<sup>107</sup>.

Así, entonces, Husserl no duda en decir que el *yo* “tiene” un cuerpo, es decir, que el *yo* o el alma se constituyen como realidades gracias al cuerpo, y al mismo tiempo la realidad externa llega también a darse como real al sujeto que la conoce<sup>108</sup>. En efecto, el cuerpo propio se comporta con respecto al mundo como el *punto cero* de todas las orientaciones que toman las cosas en relación a nosotros, y así esta *ubicación* privilegiada da sentido a todos nuestros movimientos y acciones<sup>109</sup>. Ahora bien, dada esta centralidad del cuerpo propio, debemos considerar que el modo de percibirlo es

---

medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras *cosas*, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontáneo empuja, agarra, levanta y similares. Las meras *COSAS MATERIALES* son sólo MECÁNICAMENTE MOVIBLES y ESPONTÁNEAMENTE MOVIBLES SÓLO DE MODO MEDIATO; solamente los cuerpos son movidos de modo inmediatamente espontáneo (‘libre’), y justamente a través del *yo* libre que les pertenece y de su voluntad. (...) [El sujeto] tiene la ‘capacidad’ (‘yo puedo’) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo” (*Ideas II*, §38).

<sup>107</sup> “La CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE está ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLÉTICO; pero está claro que las vivencias intencionales mismas YA NO están directa y propiamente LOCALIZADAS, ni forman ya un estrato en el cuerpo. (...) Los contenidos de sensación entretreídos tienen realmente localización intuitivamente dada, no las intencionalidades, y solamente por transferencia hablamos de ellas como referidas al cuerpo o incluso como existentes en el cuerpo” (*Ideas II*, §39).

<sup>108</sup> “Este *yo*, o el alma, ‘tiene’ un cuerpo; ello no quiere decir meramente que existe una *cosidad* físico-material que mediante sus procesos materiales brinda precondiciones *reales* para ‘sucesos de conciencia’, o también a la inversa, que en sus procesos suceden dependencias respecto de sucesos de conciencia en el interior de un ‘flujo de conciencia’. La causalidad pertenece, si la palabra ha de guardar su sentido preciso, a la *realidad*, y la *realidad* la tienen los sucesos de conciencia solamente como estados anímicos, o en cuantos estados de un *yo* anímico. El alma y el *yo* anímico ‘tienen’ un cuerpo; existe una *cosa* material de cierta naturaleza, que no es meramente *cosa* material, sino cuerpo, o sea: una *cosa* material que como campo de localización de sensaciones y de mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones *cósicas* (y lo demás que conforme a lo anterior pueda aquí venir al caso), compone un terreno fundamental de la dación *real* del alma y del *yo*” (*Ideas II*, §40).

<sup>109</sup> “Ahora bien, el cuerpo tiene para su *yo* el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. Uno de sus puntos espaciales, que incluso puede no ser un punto realmente visto, está siempre caracterizado en el modo del aquí central último, esto es, un aquí que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual él fuera un ‘allí’. Así, todas las *cosas* del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia. (...) [Y]o tengo todas las *cosas* frente a mí, todas están ‘allí’ –con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está ‘aquí’” (*Ideas II*, §41).

asaz extraña y su constitución se logra imperfectamente, puesto que no puedo alejarme totalmente de él: el cuerpo propio, que me sirve en la percepción de lo real, es sin embargo un obstáculo para aprehenderlo a él mismo<sup>110</sup>. Por otra parte, mi cuerpo no sólo me brinda un mundo, sino que también es parte de él, por lo cual sufre las modificaciones propias de toda cosa sujeto a la naturaleza, es decir que el cuerpo es “miembro del nexo causal de la naturaleza material”<sup>111</sup>.

En conclusión, este modo *solipsista* de constitución del cuerpo propio, como lo llama Husserl, nos ofrece algunas características<sup>112</sup>. Visto desde adentro, en “actitud interna”, el cuerpo se me presenta como órgano de la voluntad y como portador de las sensaciones provenientes del mundo, formando con el *yo* con él una unidad concreta. A su vez, visto desde fuera, en “actitud externa”, el cuerpo se me presenta como una cosa material que aparece de modo especial, como centro alrededor del cual se encuentra el mundo, y a la vez como “punto de transbordo” en el que las causas naturales se convierten en una relación condicional entre el mundo y yo mismo. Sin embargo, este modo solipsista no es el único acceso para conocer el cuerpo propio, sino que presenta ciertos límites que no dejan acceder a ciertos planos que están al alcance de la “actitud naturalista”. Aun así, el cuerpo como *mío* sólo es alcanzado por esta actitud solipsista.

Aún cuando la fenomenología husserliana haya tomado derroteros próximos al idealismo, podemos ver en este apartado un trabajo especulativo muy importante respecto a la corporeidad del hombre. Pudimos reconocer en él puntos de coincidencia con Condillac –especialmente por la primacía de la tactualidad en la constitución del cuerpo propio-, y veremos aparecer en el mismísimo Marcel muchas caracterizaciones desarrolladas por Husserl (aún cuando Marcel no tuviese conocimiento de ellas al tiempo que desarrollaba sus reflexiones), tales como la dualidad entre *cuerpo-objeto* y *cuerpo-sujeto*, la centralidad del cuerpo propio en su conexión al mundo, las

---

<sup>110</sup> “... no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí, y en correspondencia con ello las multiplicidades de aparición del cuerpo están en determinada manera restringidas: ciertas partes del *cuerpo* sólo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí. El mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una *cosa* constituida de modo curiosamente imperfecto” (*Ideas II*, §41).

<sup>111</sup> *Ideas II*, §41.

<sup>112</sup> Para lo que sigue, cf. *Ideas II*, §42.

implicancias de “tener” un cuerpo, la dificultad de aprehender el cuerpo propio, y otras que iremos subrayando a lo largo del trabajo.

Los desarrollos de estos puntos dentro de la escuela fenomenológica, serán llevados a cabo, luego, especialmente, por Merleau-Ponty. No debe, entonces, extrañarnos la crítica que le hace Heidegger a su maestro, Husserl, respecto al *observador desinteresado* que sería el sujeto que conoce. El mismo Gabriel Marcel, como veremos, reconoce que gracias a Heidegger es posible hablar sin escándalo del hombre como *ser-en-el-mundo*, permitiendo así ver en profundidad la importancia de la carnalidad del hombre en su apertura a lo real. Sin embargo, aún así, el problema del cuerpo propio no encuentra en las páginas del alemán un lugar privilegiado. Más bien, el planteo radical heideggeriano quiere mostrar en la “analítica existencial” la identidad entre el ser y el tiempo, reduciendo el pensamiento a la comprensión, con lo cual la fenomenología es sólo posible como hermenéutica. Como ya señalamos serán los fenomenólogos franceses -Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry- quienes desarrollarán –no siempre en la dirección del proyecto husserliano- las intuiciones y reflexiones de Husserl respecto al cuerpo propio, pero ello sucederá también gracias al importante influjo del tratamiento que hace Marcel de este punto<sup>113</sup>, lo cual nos ocupará el resto del presente trabajo.

---

<sup>113</sup> El mismo Maurice Merleau-Ponty reconoce que gracias a Marcel el tema de la encarnación se ha problematizado filosóficamente en Francia (Cf. Feliciano Blazquez Carmona, *La Filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*, Madrid, Encuentro, 1988, pág. 133). La importancia de Marcel en la cuestión del cuerpo propio es de tal índole que Richard Zaner escribe: “Unfortunately, however, at least thus far, the real originality and significance of his philosophical work has not received the recognition which it merits, especially by Sartre and Merleau-Ponty. As for the latter, it will soon become apparent how seminal is Marcel’s achievement; for, as regards fundamental insights, hardly anything new is added by either of his younger contemporaries, particularly as regards the problem of the body” (*The question of embodiment: Some contributions to a phenomenology of the body*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, pág. 44).

## IV

# Existencia y objetividad:

## Crítica de Gabriel Marcel al objetivismo y la primacía de lo existencial

La filosofía de Gabriel Marcel nace de una profunda reacción contra el neokantismo de la Sorbona de principios de siglo XX. La figura de León Brunschvicg era paradigmática en esa época y ejercía gran influencia en la Universidad de París. En efecto, Marcel mismo reconoce que tanto el afán de sistema como la necesidad de reducir el yo empírico al yo fundamental en el filósofo idealista eran principios que, aún joven, no estaba dispuesto a aprobar<sup>114</sup>. El mismo *Diario Metafísico* había sido concebido como un conjunto de notas que darían como fruto en algún momento un tratado sistemático de metafísica, pero que Marcel, a medida que veía desarrollarse su pensamiento, juzgó como un proyecto imposible y hasta absurdo de cumplimentar, por lo cual no abandono el estilo de notas sueltas propias de un diario<sup>115</sup>. Pero debemos analizar ahora la raíz de esta reacción al neoidealismo y este rechazo tan enfático al *espíritu de sistema*. En efecto, como el mismo Marcel afirma, la reflexión filosófica no comienza tanto por el *punto de partida* que se proponga, sino más bien por la *finalidad* a la que apunta su tarea<sup>116</sup>, es decir, hacia dónde se debe dirigir la reflexión, qué debe

---

<sup>114</sup> Cf. *Homo viator*, París, Aubier-Montaigne, 1944, pág. 190-191 (en adelante: *HV*).

<sup>115</sup> Cf. *Journal Métaphysique*, París, Gallimard, 1935, Introduction, ix (traducción al castellano: *Diario metafísico*, Buenos Aires, Losada, 1956); en adelante citado: *JM*.

<sup>116</sup> “El descubrimiento de un punto de partida (*point de départ*) sólo en apariencia constituye el paso inicial de una búsqueda filosófica (*recherche philosophique*), cualquiera que ésta sea. Nunca se recordará bastante que existe una polaridad absoluta entre este punto de partida, cualquiera que sea, y el tipo de finalidad por la que se define el pensamiento de un filósofo. Antes de ponerme a buscar un punto de partida, debo preguntarme, lo más claramente que sea posible, hacia qué estoy orientado” (*Essai de philosophie concrète*, París, Gallimard, 1967, págs. 24-25; en adelante: *RI*. Título original: *Du refus à l’invocation*, París, Gallimard, 1940; traducción al castellano: *Filosofía Concreta*, Madrid, Revista de Occidente, 1959). Señalamos aquí, gracias a la observación de la Dra. Graciela Ralón de Walton, que debemos traducir el término de *recherche* como *búsqueda*, más que como *investigación*, dada la fuerte acepción científica del último término, y para ilustrar mejor el carácter de *exploración* de la filosofía marceliana.

explicar el pensamiento filosófico. En Marcel, como iremos viendo, lo que importa es poder dar razón de la vida y de la existencia individual y concreta del hombre<sup>117</sup>.

Lo que empezó a notar Marcel desde el comienzo de su *Diario* era el carácter de inmediatez que presentaba el plano de la existencia a la conciencia, y tal carácter le confería a su vez la nota de ininteligibilidad. La reflexión nos permitirá acceder al otro plano, el de lo inteligible, donde “lo inmediato debe definirse, no ya como dado, sino como infinitamente mediatizable”<sup>118</sup>. Pero es claro, entonces -como afirma con fuerza insospechada- que “lo inmediato es lo inverso de un principio de inteligibilidad”<sup>119</sup>. Todo el *Diario* –y toda la filosofía de Marcel- es un esfuerzo hercúleo por llegar a alcanzar alguna luz respecto de lo *inmediato* o *existencial*. Mas, por el momento, detengámonos en esta contraposición entre el orden de la existencia y el del pensamiento, o mejor aún, entre la *existencia* y la *objetividad*. Para ello analizaremos el texto que presenta la exposición más clara y sistemática sobre esta cuestión, llamado, justamente, *Existencia y Objetividad*, que aparece como apéndice del *Diario Metafísico*<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> “De ahí la obligación, para el filósofo, de no pasar volando sobre las cosas, de examinar la situación fundamental en términos concretos. Esta situación fundamental sobre la que debe recaer la reflexión es la condición humana. Y toda la indagación filosófica tiene por objeto ahondar en la situación del ser humano, es decir, en el existente. La filosofía concreta tendrá, pues, como mira descubrir la raíz y la estructura del ser humano en su relación con su existencia cotidiana” (M.-M. Davy, *op. cit.*, pág. 240).

<sup>118</sup> JM, 3.

<sup>119</sup> JM, 3.

<sup>120</sup> Antes de comenzar el análisis de esta contraposición entre *existencia* (*existence*) y *objetividad* (*objectivité*), debemos aclarar algunos usos respecto a los términos relacionados con la *existencia*. Si bien Marcel contrapone la *existencia* al *ser* (*être*), esta contraposición tiene sentido en cuanto que el hombre no se identifica con su existir, con su vida, sino que hay un abismo entre su existencia y el ser que lo sustenta y al cual tiende (Cf. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris, Nauwlaerts-Vrin, 1949, pág. 66; en adelante: PA; traducción al castellano: *Aproximación al misterio del Ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Madrid, Encuentro, 1987). Esta distinción se relaciona, entonces, ante todo a la vida personal del hombre respecto a su vocación profunda, cuestión a la cual aludiremos hacia el final del trabajo. En el presente trabajo, sin embargo, usaremos los términos de *existencia* y de *ser* como sinónimos, ya que el mismo Marcel nunca es tan sistemático en sus usos y él mismo los identifica en repetidas ocasiones (cf. Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 50), excepto cuando notemos la diferencia. Lo importante aquí es llamar la atención sobre lo real como *existente* o como *siendo*. El término *existencialidad* (*existentialité*) es usado por Marcel en tanto que se refiere al ámbito de lo existente, por lo cual también haremos uso repetidas veces de este *neologismo* marceliano. En la *Conclusión* de la presente investigación, volveremos sobre las diferencias entre *ser* y *existir*, sobre todo desde la interpretación de Roger Troisfontaines -para quien, mientras la *existencia* tiene que ver con una situación en la que estamos inmersos sin haberla elegido, el *ser* consistiría en la elección libre de participar en ella (cf. *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, París, Nauwelaerts, 1968, vol. 1, pág. 141)-, sobre todo para matizarla, pero sólo tendrá sentido esta rectificación una vez recorrida toda la reflexión acerca de la *encarnación* y de la *participación* en el Ser. Por otra parte, se puede señalar

El problema con el idealismo, que tanto afectaba a Marcel y que tanto rechazo le producía, era el abandono del *índice existencial* (*indice existentiel*) a favor de la inteligibilidad de lo real, o más específicamente, de la aprehensión completa y clara por parte del sujeto de lo que es el mundo<sup>121</sup>. La expresión última de tal aprehensión es el *sistema*, que es un conjunto de fórmulas que *encapsulan* la riqueza de lo real<sup>122</sup>.

Lo que importa hacer observar ante todo es que cuanto más se ponga el acento en el *objeto* (*objet*) como tal, en los caracteres que lo constituyen como objeto, y en la inteligibilidad de que debe estar provisto para dar asidero al sujeto que se le enfrenta, tanto más nos veremos inducidos, por el contrario, a dejar en la sombra su aspecto –no diremos su carácter-existencial (*existentiel*)<sup>123</sup>.

El objeto, en tanto objeto, es algo puesto por el pensamiento mismo, es decir, puesto por el sujeto como frente a él, como independiente de él<sup>124</sup>. Claro que aquí, cuando digo *pensamiento*, no me refiero a *mi* pensamiento, a *mi* conciencia particular, sino a un pensamiento general, a un *observador desinteresado* (en palabras de Husserl). Es claro que la existencia cae bajo mi pensamiento, pues yo la reconozco y la afirmo, pero “la existencia supone una relación (*rapport*) con un pensamiento inmediato en general, es decir, con *mi* pensamiento”<sup>125</sup>. Apenas se constituye el objeto, esa inmediatez propia de la existencia presente a la conciencia, se destruye y entra en un proceso de *mediación* gracias al que puedo decir que yo estoy *frente* a él, y en virtud del cual, el objeto puede ser considerado por un pensamiento, que ya no es el mío. De allí

---

una cierta evolución de la noción de *existencia* en el mismo *Diario metafísico*: “La primera nota del *Journal Métaphysique* está dedicada a la existencia. De ella dice Marcel que es inmediata y, por lo tanto, del orden de lo fortuito y del azar carente de inteligibilidad. Sin embargo, tanto la noción de existencia como la insistencia de estos primeros escritos en la carencia de inteligibilidad de este ámbito de inmediatez sufrieron una profunda transformación a lo largo de esta obra. Al final del *Journal Métaphysique*, la existencia ya no es mera inmediatez caótica y, sobre todo, no es un ámbito carente de inteligibilidad, sino que está dotado de una inteligibilidad superior o diferente a la conceptual” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 45, nota 36). Si bien acordamos con esta interpretación, nos parece que el espíritu de fondo se mantiene desde el principio –y por ello no vimos inconveniente en ir citando indiferenciadamente las distintas partes de su *Diario*–, ya que la *existencia* es una *posición* frente al pensamiento que éste no puede reducir ni a sus categorías ni a sus actos sintéticos.

<sup>121</sup> Cf. *JM*, 309.

<sup>122</sup> Cf. *RI*, 26.

<sup>123</sup> *JM*, 309.

<sup>124</sup> “El objeto está construido como objeto, es decir –por definición misma– como independiente del sujeto que percibe (*sujet percevant*); esta construcción no es posterior a la experiencia, como quisiera un empirismo contradictorio, ni anterior a ella, sino que le es idéntica, le es coextensiva” (*JM*, 15).

<sup>125</sup> *JM*, 15.

que -afirma Marcel- el pensamiento le confiere al objeto un cierto carácter de *insularidad (insularité)*<sup>126</sup>. Esta insularidad le garantiza al sujeto –sujeto, sin embargo, desindividualizado, o, con palabras de Kant, *sujeto trascendental-* la inteligibilidad tan deseada -que parecía escapársele en la inmediatez de su *aspecto existencial-*, y le permite construir la ciencia sin obstáculo alguno<sup>127</sup>.

Ahora bien, ¿a qué se refiere Marcel cuando habla de *aspecto existencial*? En otras palabras, ¿cómo se manifiesta la existencia misma de las cosas a quien las encuentra? Es claro, como ya afirmamos, que no será la racionalidad objetivante –después deberemos analizar si es ésta la única racionalidad posible- la que nos la patentizará, puesto que ésta parece hacer *abstracción* de la existencialidad para llegar a la pretendida inteligibilidad propia de las ciencias<sup>128</sup>. Al hacer dicha abstracción, la unidad viviente de la experiencia queda trunca, separándose, a la vez, el objeto y el sujeto. En la objetivación,

... lo que deliberadamente se dejará de lado, será el modo según el cual el objeto está *presente (présent)* a quien lo considera o, lo que viene a ser lo mismo, el misterioso poder de afirmación de sí (*puissance d'affirmation de soi*) gracias al cual se levanta ante (*dresse devant*) un espectáculo; la cuestión será, más profundamente aún, la de saber cómo puede ser que ese objeto no sea solamente un espectáculo racionalmente articulado, sino que posea además el poder de afectar de mil maneras al ser mismo de quien lo contempla y experimenta<sup>129</sup>.

Hemos de recordar este texto en el transcurso del presente trabajo con la finalidad de comprender, correctamente, la concepción de Marcel. La noción capital, como se podrá apreciar, es la de *presencia*. Si prestamos atención, esta noción no es sino la expresión substantivante del verbo *estar presente*, por lo cual debemos entender que la existencia –si quiere afirmarse- no puede ser proclamada sino en el momento presente.

---

<sup>126</sup> JM, 309.

<sup>127</sup> “Mettant un accent toujours plus décisif sur le caractère « insulaire » de l’ « objet », elle minimiseront l’apport original que cet objet est susceptible de nous fournir. Pourquoi ? parce qu’un tel apport est proprement impensable dans le système clos que le sujet tend ici à former avec lui-même. Sujet qui sera, cela va sans dire, de plus en plus désindividualisé, toujours plus minutieusement décanté de ses caractères singuliers” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 158).

<sup>128</sup> “... [E]se carácter principal de la existencia, según Marcel, conduce al pensamiento a centrarse en el objeto y a dejar de lado el carácter existencial de la realidad. El pensamiento discursivo es pensamiento de objetos y no de la existencia. Este pensamiento es, según Marcel, incapaz de pensar sin desvirtuar aquello que es inmediato o principal” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 43).

<sup>129</sup> JM, 310.

El objeto en cuanto tal parece, en cambio, residir en el pasado, es decir, en un ámbito temporal en el cual ha sido ya –de algún modo- “petrificado”, y en el que parece gozar –o más bien padecer- de una inteligibilidad inmutable que se convierte en la posibilidad de manipulación por parte de quien lo analiza. En este sentido, el objeto es similar a la imagen. Sin embargo, la existencia nunca puede ser afirmada en el pasado, puesto que es propio de la existencia el rechazo de cualquier tipo de “congelamiento”<sup>130</sup>, es decir, la existencia es siempre *actual*, y, por ello, es también el contenido del estado de conciencia también actual<sup>131</sup>. En consecuencia, debemos decir entonces que la existencia siempre aparece como algo “novedoso”, como algo que no puedo reducir – como quisiera el idealismo- a una *legalidad pura* propuesta por la inteligencia<sup>132</sup>.

La presencia, entonces, es siempre actual, novedosa, presente (valga la redundancia). Aún más, cuando nosotros hablamos de *estar presente*, nos referimos muchas veces a una especie de comunión con aquél que nos acompaña. Así, cuando decimos: “este amigo está presente en las buenas y en las malas”, queremos decir que él está junto a mí de tal manera que ni puedo negar su proximidad, ni tampoco negarme a mí mismo como quien goza de dicha compañía. La otra gran característica reside en que la existencia no se deja reducir a un *espectáculo*. En otras palabras, la existencia no es algo que pueda observar *desde fuera*, como algo que tiene una existencia puramente relativa a mi ser de espectador, sino que lo existente tiene el poder de *afirmarse a sí mismo*, es decir, de establecerse como algo irreductible a mi pensamiento o conciencia (haremos mayor hincapié sobre ese carácter de *irreductible* más adelante). Esa misma afirmación lleva en su seno el poder de afectarme a mí mismo, en tanto entro en comunión o contacto con él, de la manera en que sea.

Es necesario detenerse con más cuidado en esta cuestión. En su libro *Du Refus à l’invocation* (también conocido como *Essai de philosophie concrète*; en castellano,

---

<sup>130</sup> Como ya habrá advertido el lector, hay aquí reminiscencias claramente bergsonianas que, aún cuando estas palabras –como petrificación o congelamiento- no sean utilizadas por Marcel, claramente parecen estar en sus reflexiones de alguna manera. La influencia de Bergson sobre Marcel, como iremos notando, es decisiva. Recuérdese que el mismo *Journal*, que estamos aquí analizando, lo dedicó Marcel a su maestro Bergson y a Hocking.

<sup>131</sup> *JM*, 15.

<sup>132</sup> “... [S]ería fácil mostrar que doctrinas de esa índole [idealistas] tenderán siempre a sustituir las proposiciones categóricas con proposiciones hipotéticas, a pensar el mundo en forma de legalidad pura: *si es verdad que...*, *es igualmente verdad que...* De esta suerte la existencia parece como superada –o absorbida- o quizá simplemente escamoteada” (*JM*, 311).

*Filosofía concreta*), Marcel dedica una reflexión sobre el *ser en situación*<sup>133</sup>. En ella, investiga qué significa exactamente para un ser el *estar situado*, y, en especial, verá al hombre como un ser esencialmente *situado*<sup>134</sup>.

... [D]esde el momento en que se está en el orden de lo viviente, estar situado es estar expuesto a... (...) Por mi parte me inclinaría, en este contexto, a rehabilitar hasta un determinado punto el desacreditado término de influencia. (...) Si el viviente, por estar en situación, está expuesto a las influencias, esto quiere decir en realidad que les es *permeable* en algún grado. (...) Comprendemos tanto mejor qué es la permeabilidad cuanto más exactamente la identificamos con la porosidad. (...) Acaso progresaríamos un poco si observásemos que la permeabilidad, en el más amplio sentido, está sin duda ligada a un determinado defecto de cohesión, o si se quiere de *consistencia*. (...) ... el hecho de estar en situación, es decir, de estar expuesto a (influencias), no es separable de una determinada in-cohesión<sup>135</sup>.

El ser en situación, en el orden de lo viviente, es el *estar expuesto a influencias*, es el estar *permeable* en algún modo a aquello que nos rodea. Pero analicemos un poco más esta cuestión. Yo sólo puedo ser permeable a aquello que está *presente*, a aquello que, sin depender de mí, tiene sobre mí algún tipo de actuación y sobre lo cual yo actúo<sup>136</sup>. En este sentido, el ser situado es lo contrario al *ser espectador*. La in-cohesión no es sino el estar abierto a un mundo, y, gracias a esta porosidad, dejarle entrar en mi propia existencia. Mientras que el objeto jamás tiene algún efecto sobre mi ser, las cosas existentes con las que me comunico sí la tienen. No puedo afirmar el mundo sino desde el momento en que me encuentro efectivamente situado en él. Y esta afirmación conlleva la aseveración de la *afirmación de sí* de aquello que existe, y la de mi dependencia respecto a ella. Podemos, entonces, entender que el poder de *afectarme* que tiene lo existente no es sino otra expresión para afirmar que estoy expuesto a sus *influencias*. De allí, que Marcel afirme: “la incohesión se me presenta aquí como disponibilidad (*disponibilité*)”<sup>137</sup>. Esta noción también presenta en la reflexión de Marcel una posición central, pero dejaremos para más adelante –cuando tratemos el *misterio del sentir*- su explicitación. Quedémonos por ahora con esta intuición central:

---

<sup>133</sup> Cf. *RI*, 127-158.

<sup>134</sup> “La esencia del hombre es el de ser en situación (*être en situation*)” (*RI*, 129).

<sup>135</sup> *RI*, 134-135

<sup>136</sup> “La situation est une réalité concrète, ni exclusivement physique ni exclusivement psychique, qui marque à la fois les limites et le champ d’action d’un *sujet*” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 142).

<sup>137</sup> *RI*, 137.

*ser en situación* es “comulgar” con el mundo, es decir, estar en un cierto *comercio* constante con las cosas mismas<sup>138</sup>. Pero tal comunión sólo puede tener lugar entre dos plenitudes, entre dos seres que son independientes de sí, pero que, a su vez, también dependen entre ellos. Por tal razón el objeto jamás será algo con lo que el hombre puede entrar en comunión, ya que es contradictorio pensar en una *influencia* de algo muerto, de algo pasado. En todo caso podemos decir que la rememoración de un suceso pasado me influye, pero eso es posible en la medida en que ese pasado es traído al presente.

Ahora bien, ¿cómo se nos manifiesta esta presencia? Tal es la pregunta antes enunciada y que aún no hemos abordado. Al menos queda claro que, por el carácter de *presencia*, la existencia se escapa de la objetivación. Marcel, entonces, no duda en afirmar:

Esa presencia sensible de la cosa, que si no se confunde con su existencia, se ofrece por lo menos a una reflexión no prevenida como su manifestación, como su revelación más inmediata: he aquí lo que tenderá a escamotear necesariamente una filosofía vuelta a la vez hacia las ideas y hacia los objetos<sup>139</sup>.

Anotemos que el *estar presente* se traduce ahora en la *presencia sensible* de la cosa. En otras palabras, afirmo la existencia en tanto que ésta se me revela a mi sensibilidad. Pero esta afirmación tiene un peso tan grande –en efecto, es el núcleo del presente trabajo– que no puedo ahora detenerme en sus implicaciones, las cuales habremos de desarrollar más adelante y cautelosamente. Pero observemos al menos algunas cuestiones que suscita el párrafo anterior. Lo primero es que la presencia sensible no se confunde con la existencia de la cosa. Esta afirmación, que parece ser dicha al pasar, tiene una importancia metafísica difícil de calcular. En efecto, de no haber aclarado esto Marcel, se podría pensar que su posición no es sino la que tomará Jean-Paul Sartre en su obra *El ser y la Nada*, en la cual identifica el ser del fenómeno con el fenómeno de ser, o, en otras palabras, afirma que el ser se agota en su aparecer<sup>140</sup>. Excede mis posibilidades analizar la metafísica sartreana, pero sí es importante ver cómo en Marcel la existencia –el ser– no se confunde con su fenomenalidad, sino que la

---

<sup>138</sup> *RI*, 136.

<sup>139</sup> *JM*, 310.

<sup>140</sup> “El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues es *absolutamente indicativo de sí mismo*” (*El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1998, pág. 12).

trasciende. Como ya afirmamos en el primer capítulo, la consigna de Marcel acerca de la “necesidad de restituir a la experiencia humana su peso ontológico” (*nécessité de restituer à l’expérience humaine son poids ontologique*)<sup>141</sup>, sólo adquiere plena significación en la afirmación de la trascendencia del ser<sup>142</sup>. Aún más, si la existencia se confundiese con su aparecer sensible, deberíamos concluir que la existencia es tal en tanto que la percibo, y, por lo tanto, no habría acceso alguno a lo ontológico o metafísico<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> *Être et Avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, pág. 149; en adelante: *EA*; Traducción al castellano: *Ser y Tener*, Madrid, Caparrós, 2003. Marcel llama la atención sobre el reduccionismo que ha aquejado tantas veces a la noción de experiencia: “... muchas filosofías del pasado –antes de Bergson, que ha sido un libertador en este dominio y cuya acción bienhechora nunca se reconocerá suficientemente- se han constituido a partir, no de la experiencia, sino de una limitación de la experiencia que había tomado su nombre. No hay tarea más importante para un filósofo digno de ese nombre que restituir (*rétablir*) a la experiencia el lugar ocupado por sus malos sustitutos” (*MEI*, 63-64). En un artículo de Robert Lechner, se analiza el “empirismo” de Marcel como un *empirismo verdadero o superior*, y no reduccionista al modo paradigmático de Hume: “In this sense Marcel is an empiricist in a more radical way than usual. He is not a philosopher of experience, if that expression means that all we experience is experience itself. Experience for Marcel reveals something other than experience. Experience is itself transcendent –or intentional, if you will- not only horizontally but also vertically, especially for Marcel” (“Marcel as Radical Empiricist”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale, Southern Illinois University, 1984, pág. 458). Roger Troisfontaines, por su lado, habla de una *metafísica sensualista* en Marcel: “Quoi qu’il en soit, ce qu’on retrouve à travers toute son oeuvre, c’est une profonde intelligence du sensible et de l’intuition poétique. Dès son diplôme sur Schelling et Coleridge –deux philosophes soucieux d’affirmer l’égale réalité de l’esprit et de la nature –il inaugure ce qu’il appellera ensuite sa métaphysique sensualiste, il reconnaît une *présence absolue du monde* qui sous-tend l’intégralité de notre expérience et de toute expérience quelle qu’elle soit. Le monde existe” (*op. cit.*, pág. 157).

<sup>142</sup> “Ahora bien, me pregunto si la exigencia de trascendencia (*exigence de transcendance*) no coincide en el fondo con la aspiración hacia un modo de experiencia cada vez más puro” (*MEI*, 64).

<sup>143</sup> Marcel habla de dos tipos de análisis: la fenomenología y la hiperfenomenología, que es la metafísica misma. Lo que es aquí interesante es notar que existe la posibilidad de una reflexión que trascienda –sin abandonarlo- lo fenoménico para acceder al orden ontológico (Cf. *RI*, 121-122). “La hiperfenomenología a la que alude Marcel es una especie de radicalización de la fenomenología misma, en la medida que la *epoché* que se opera acá no es tan sólo la puesta entre paréntesis de los datos de la experiencia, sino la restitución de una experiencia que el racionalismo ha olvidado y el empirismo ha limitado a los datos puramente fácticos de la experiencia empírica” (Luis Manuel Flores-González, “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación ‘Yo soy mi cuerpo’ en la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada”, en *Anuario Filosófico*, 2005, Vol.38, Nº 2, pág. 561). “We might well say therefore that Marcel’s phenomenology shares with Husserl’s a sense of description, a taste for eidetic analyses, and even the art of imaginative variations, but there seems to be nothing on the side of the Husserlian phenomenology corresponding to this transcending inward movement from the characterizable toward the uncharacterizable, a movement that makes ‘a problem [encroach] upon its own data, invading them, as it were, and thereby transcending itself as a imple problem”” (Paul Ricoeur, “Gabriel Marcel and Phenomenology”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale, Southern Illinois University, 1984, pág. 475). También, explica César Moreno: “En la exigencia de asumir la inmersión en la experiencia, la fenomenología se torna en Marcel *hiperfenomenología* en la medida en que ha de mantenerse en la proximidad de la *inmediatez de la existencia*” (*Fenomenología y filosofía existencial. Vol. I. Enclaves fundamentales*, Madrid, Síntesis, 2000, pág. 195). “While Marcel certainly admits the intentional

Lo segundo que me gustaría marcar aquí es que la presencia sensible es la revelación *más inmediata* que tiene lo existente para mostrarse como tal a quien lo conoce. Como ya hemos venido afirmando, lo inmediato tiene que ver con una experiencia primordial en la cual no es posible separar al sujeto del objeto, sino que dicha dualidad es fruto de la actividad objetivante misma. Si el objeto es tal por una mediación del pensamiento, la existencia es tal sólo en su carácter de intermediación<sup>144</sup>. Y tal carácter de la existencia tiene lugar en el orden del sentimiento o de la sensación. Es en tanto que entra en contacto con mi sensibilidad como las cosas se me revelan como existentes, puesto que es en la sensibilidad donde entro en un contacto *inmediato* con las cosas que me rodean<sup>145</sup>.

Ahora bien, se presentará como una posibilidad que Marcel sea entonces, en última instancia, un irracionalista, puesto que si sólo la sensibilidad puede conocer lo real en cuanto tal, el pensamiento no sería sino un movimiento degradante o engañoso que debe ser dejado de lado (todo lo opuesto a un racionalismo). Sin embargo, Marcel no afirma en ningún momento esto, sino que afirma que lo dicho aparece como cierto a una “reflexión no prevenida” (*reflexión non prévenue*). Debemos fijar nuestra mirada sobre las palabras *reflexión* y *no prevenida*. En cuanto a la primera palabra, debemos anotar que la sensibilidad –por definición– no es reflexiva, y, sin embargo, Marcel afirma que la verdad de lo que estaba diciendo podía ser reconocida por un acto de reflexión. Así, el pensamiento también puede acceder a lo real y, por tanto, no debe ser dejado a un lado<sup>146</sup>. Pero no es menos interesante analizar el adjetivo que califica a la reflexión que alcanza esta verdad: *no prevenida*. Si nos fijamos en su etimología, la

---

character of knowledge (all consciousness is consciousness *of*), the intentionality is a function of the level at which the subject makes his demand on the real. Besides, a metaphysical statement cannot be said to bear on a given, since being is not a given, not even in the way that values might be said to be a ‘given’; and obviously being cannot be reached via any kind of *epoché* since it is altogether intractable to being inscribed in parentheses. Therefore Marcel is forced to refer to his method not as phenomenology, but as hyperphenomenology” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 124).

<sup>144</sup> “Lo inmediato, a lo que no se llega por el pensamiento, pero en lo que se *participa*, es la existencia” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 164).

<sup>145</sup> “Así pues, el rasgo de la ‘objetividad’ constituye, en la concepción marceliana, la más falaz de las abstracciones; consiste en conocer sin sentir la presencia del otro (sin ‘éprouver’), y los seres humanos radican en una dimensión distinta al del plano de las ciencias” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 166).

<sup>146</sup> La acusación de irracionalismo y sus alcances los veremos más adelante, cuando analicemos el significado de la *filosofía concreta* de Marcel.

prevención tiene que ver con la cautela y con un cierto temor. En efecto, *pre-venir* significaría algo así como preparar un terreno antes de llegar a él. Una *reflexión prevenida* sería, entonces, aquella que, antes de acceder a alguna experiencia o conocimiento, se cuida de alguna forma y se *prepara* (se posiciona antes de estar efectivamente *situada*). Observemos cómo en última instancia esta *pre-venición* es un *pre-juicio*, y la experiencia inmediata que habría de tener con el mundo ya está mediatizada con un juicio que, además, es anterior a la experiencia. Así es como se entiende que el idealismo, “una filosofía vuelta hacia las ideas y hacia los objetos”, deje de lado conscientemente el *índice existencial* para acceder a la inteligibilidad que desea. Pero observemos que el fin que persigue atrofia, desde el comienzo mismo, la experiencia que lo comunicará con el mundo. Como veremos más adelante, esta no prevención de la reflexión no significa que sea una reflexión ingenua –por el contrario, Marcel considera la reflexión como esencialmente crítica<sup>147</sup>-, sino más bien un acto de libertad gracias al cual decido entrar en comunión con el mundo, o, con palabras más exactas, *participar* en el mundo<sup>148</sup>.

El idealismo, que termina realizando en Hegel la absoluta reducción del Ser al Objeto – de la Metafísica a la Lógica-, parece disociar la *cosa existente* y la *existencia* para poder enfrentar a la cosa en lo que tiene de esencial o de conceptualizable, y dejando de lado aquello que propiamente sólo se presenta al *estado de la conciencia actual*<sup>149</sup>, es decir, la existencia. A partir de dicha disociación, cabría preguntar si realmente existe algo o no, es decir, cabría la posibilidad de dudar sobre la existencia de una cosa determinada, pues la duda sólo aparece allí donde hay una dualidad, allí donde existe un sujeto y un predicado. Pero, a su vez, para que haya dicha dualidad, debo sustraerme al contacto con el mundo; debo dejar la inmediatez que me ofrecía lo existente.

Pero el problema que suscita este abandono del mundo es cómo se puede afirmar la existencia. El hecho de poder *dudar* de ella ya debe ponernos en guardia, pues

---

<sup>147</sup> La cuestión de la reflexión se profundizará cuando abordemos lo referente a la *reflexión primera* y *reflexión segunda*.

<sup>148</sup> Esta afirmación es también de un gran peso, pero deberemos aún ver en qué consiste esta *participación* y qué papel juega en la reflexión metafísica la libertad.

<sup>149</sup> JM, 15.

pareciera que hay aquí una *pseudoidea* de la existencia, puesto que, justamente, no se obtiene de la experiencia, sino que se pretende aplicarla a algo experimentado<sup>150</sup>.

Únicamente la estructura de nuestro lenguaje nos obliga a preguntarnos si hay *algo* que posea existencia; en realidad, existencia y cosa existente no pueden ciertamente disociarse; estamos en presencia de una síntesis indefectible (*synthèse indéfectible*), real o no, y en la cual no puede hacer mella la duda; podría decirse que no hay *intervalo* o *hendidura* por donde pueda meter su cuña. Por consiguiente, el espíritu sólo puede proceder aquí por decreto, y así ocurre realmente con los filósofos idealistas a quienes hemos aludido: se *niegan* a admitir que quepa hacer uso del índice existencial, proscriben este uso<sup>151</sup>.

Vemos aquí nuevamente la reflexión prevenida y el acto de libertad gracias al cual el idealismo se despega del mundo, es decir, abandona la condición de *situado*, y pretende hacer abstracción de la existencia. Preguntar si *algo* existe es disociar el *algo* y su *existencia*. Pero esta disociación –como afirma Marcel- es absolutamente falsa, pues la existencia y el existente forman una *síntesis indefectible*. Sólo la estructura del lenguaje permite dicha disociación. En efecto, la sintaxis permite formular la oración *algo existe*, o en otras palabras, *algo es existente*. Si observamos estas sentencias, veremos que la existencia aparece aquí como *predicado* de la cosa, y así, entonces, se suscita un problema sobre su existencia. Sin embargo, la experiencia de lo existente no permite esta disociación, puesto que la unidad entre existencia y existente no deja lugar alguno en el que pueda entrar la duda. Así, este modo de disociación es producto de un acto libre –como ya habíamos señalado- gracias al cual se niega a tomarse la experiencia en su unidad, es decir, se niega a considerar lo existente *como existente*. De este modo el pensamiento se despliega gracias a este abandono de la plenitud de la

---

<sup>150</sup> “Dudar de la existencia, es decir efectivamente que nada hay de lo cual pueda afirmarse válidamente que *eso* existe. Pero échase de ver que esa duda misma supone una cierta idea de la existencia que se vacila en aplicar sin más ni más; entre esa idea y la experiencia parece que no haya, pues, ningún contacto garantizado; no se parte de un *esto* que exista con toda seguridad para preguntar si *eso* existe también: la potencia de aplicación de esa idea misma se pone en duda globalmente; pero, siendo así, ¿cómo no sentir la tentación de inferir que esa idea es una *pseudoidea*, que no se trae ninguna carta de crédito o que hay que tirarla como un instrumento inutilizable?” (JM, 310).

<sup>151</sup> JM, 311. Como explica Julia Urabayen Pérez: “El pensamiento que ha dejado de lado la existencia es el que ha perdido el peso ontológico de la realidad y se ha dejado engañar por el lenguaje, pues, en la medida en que la existencia y la cosa existente son indisociables, la pregunta por la existencia de algo es fruto de la estructura del lenguaje: lo que hay son seres existentes” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, op. cit., pág. 43).

experiencia primaria del existente, para poder construir su edificio objetivo<sup>152</sup>, al cual parece reservar el nombre de mundo verdadero<sup>153</sup>.

Si la negación de la existencia es un decreto, nosotros optamos, en consecuencia, por el decreto contrario, y no vacilamos en declarar que según nosotros la existencia es indudable (*indubitable*)<sup>154</sup>.

Este texto presenta dos aspectos que me gustaría destacar. El primero es que, si el idealismo opta por dejar de lado libremente el *índice existencial* de lo real, la posición de Marcel hace la elección contraria, y decide ceñirse a la existencia de las cosas. Ahora bien, notemos que esta opción que podemos llamar “radical” es, justamente, una opción libre. La filosofía, así, antes de ser producto de una reflexión intelectual, es también una decisión, un acto de libertad.

El segundo aspecto del texto citado corresponde a la fuerza de la afirmación de la existencia. La existencia es *indubitable*, yo no puedo de ninguna forma dudar de la existencia. Ahora bien, el problema se plantea tan pronto como pregunto qué tipo de existencia es aquella de la cual yo no puedo dudar legítimamente. ¿Es la existencia de una cosa particular de aquello que no puedo dudar? ¿O más bien de la existencia *en general*? En el primer caso, hablar de la seguridad de que *esto existe* es restablecer en algún sentido la predicación de la existencia, lo cual fue antes descartado, y, además, en el juicio –como ya señalamos– es donde la duda puede tener lugar. ¿Se tendrá que afirmar, entonces, que la existencia *en general* es la que es indudable? Marcel anota que hablar de tal tipo de existencia es una abstracción, y hablar de concepto de existencia es,

---

<sup>152</sup> “La actualidad de una experiencia cualquiera se trata desde ese punto de vista [idealista] como algo que debe dejarse atrás inmediatamente, gracias a una salida (*démarrage*) previa y deliberada del espíritu que, una vez que haya tomado su impulso, deberá olvidar lo irreductible, lo aparentemente primordial, que había en esa actualidad, para no reconocer en eso sino una ocasión, contingente en el fondo, de desplegar sus propias potencias inmanentes de universalidad” (*JM*, 311).

<sup>153</sup> “El conocimiento puramente *objetivo* –lo puso de manifiesto Kant, y los científicos modernos lo han confirmado–, no se da ni en las ciencias naturales, puesto que el hombre jamás se encuentra con un *mundo-en-sí*, sino con el mundo tal como aparece (fenómeno); de ahí que el mundo conocido no es ni algo puramente objetivo ni realidad puramente subjetiva, sino producto de una reciprocidad dialéctica entre el sujeto y el objeto. El esquema dualista tradicional de sujeto-objeto resulta insuficiente para describir la realidad” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 130). Podemos observar en esta postulación del mundo objetivo como el verdadero mundo algo similar a lo que Husserl llamará el fenómeno de *substrucción* (*La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Altaya, 2000, §9 h).

<sup>154</sup> *JM*, 312.

justamente, ponerla en el nivel de la predicación<sup>155</sup>. Parece que el carácter indudable de la existencia se debe en realidad a la “indisoluble *unidad de la existencia y de lo existente*”<sup>156</sup>, es la experiencia del mundo como existente que no me es *dado* así como se me da un objeto –y aún habría que guardarnos de usar la palabra *dado*, pues reestablece la dualidad entre sujeto y objeto-, sino que dicha experiencia nos *constituye* como lo que se denomina sujeto. Yo mismo y el mundo estamos en una comunión tal que no puedo separarme de él sin destruirme a mí mismo en ese mismo acto<sup>157</sup>. En este sentido, el *cogito* cartesiano es puesto sobre la criba de esta experiencia, puesto que es un sujeto meramente epistemológico y no real, justamente porque se piensa como aislado del mundo que lo *sitúa*<sup>158</sup>.

Así, esa *indubitabilidad* de la existencia se me presenta como el lazo que me une al mundo y del cual no me puedo separar sino por un acto de “violencia”, es decir, por un acto ilusorio que parece ir en contra del “movimiento natural” de la existencia propia, y que corresponde a lo que Marcel llama *espíritu de abstracción*. Claro que dicha separación no es meramente abstracta o lógica, sino que me altera a mí mismo de una forma difícil de apreciar en su extensión. La indubitabilidad de la existencia, entonces, se me presenta en tanto que la existencia misma del mundo es lo menos *exterior* posible a mí mismo, en tanto que es una seguridad, no de un juicio -de una

---

<sup>155</sup> Cf. *JM*, 312.

<sup>156</sup> *JM*, 313.

<sup>157</sup> “Lo que se me da indudablemente es la experiencia confusa y global del mundo en tanto que existente, y ese término mismo de *dado*, sólo imperfectamente conviene aquí. *Dado* significa habitualmente *presentado a* un sujeto, y, por motivos que –según creemos nosotros- se pondrán claramente de manifiesto en el curso de este estudio, no quisiéramos insinuar aquí nada de eso. Baste indicar aquí que esa seguridad nos parece ser *constitutiva (constitutive)* de lo que se suele denominar el sujeto; no se le *aporta*, no se le *proporciona*; sin ella, él ya no es nada, se desvanece o, por lo menos, se reduce al fantasma lógico de sí mismo” (*JM*, 313).

<sup>158</sup> “No obstante lo que Descartes haya podido pensar de ello, si él nos pone en posesión de algo indudable, este algo concierne sólo al sujeto epistemológico como órgano de un conocimiento objetivo. El *cogito*, he escrito en otra parte, guarda el umbral de lo universalmente válido, y eso es todo; la prueba de ello está en la indeterminación acerca del *yo*. A mí me parece que el *yo soy* se presenta como un todo indivisible (*tout indécomposable*)” (*PA*, 54). Esta crítica parece también aplicarse a la fenomenología husserliana, al menos en su primera época, y en este sentido, Marcel se acercaría a las reflexiones de Heidegger y de Merleau-Ponty: “First and fundamentally, being implied or involved excludes both the distance characteristic of reduction and the promotion of a ‘desinterested spectator’, the very subject of phenomenology. The situation not only affects the subject from without but ‘also qualifies this I, this myself, from within’. The opposition of the outer and the inner loses its meaning in a single stroke, and along with this opposition a fundamental feature of Husserlian intentionality, the very correlation of the noematic and the noetic, is called into question” (Paul Ricoeur, “Gabriel Marcel and Phenomenology”, *op. cit.*, pág. 476-477).

certeza que se da en la relación entre sujeto y objeto-, sino que corresponde a una seguridad de lo íntimamente vivido, de lo que me constituye en mi propio ser y que no puedo separar, legítimamente, de mí<sup>159</sup>.

De aquí se sigue que ni pueda haber un *criterio* de existencia por el cual yo delimite lo existente y lo no existente, así como tampoco pueda decir *yo* existo como atribuyendo a un contenido particular (psicológico en este caso, si se quiere) la nota o la característica de existente<sup>160</sup>. La posibilidad de cualquier tipo de *demostración* de la existencia se presenta, a su vez, como contradictoria, puesto que la existencia es ante todo *primordial*, y de ninguna forma derivable o reductible. Y esta afirmación de la existencia no corresponde a la índole de los *principios*, que se encuentran en un ámbito fuera de la existencia, ámbito del cual queremos evadirnos.

El carácter primordial de la existencia está íntimamente unido a su carácter de inmediatez. Debemos tener presente que esta inmediatez es, como ya afirmamos, dejada de lado en el acto objetivante, por el cual establezco una dualidad entre sujeto y objeto y pierdo, así, lo real en tanto existente. Establecer una distinción entre idea de existencia y existencia no es sino romper con lo propio de la existencia, suplantándolo por una categoría que se supone la representa.

De ahí se sigue que debe rechazarse de antemano la distinción entre la idea de existencia y la existencia misma –callejón sin salida donde a cada instante corre el riesgo de extraviarse la reflexión filosófica: por nuestra parte, no vemos en ella sino una ficción que arranca del acto arbitrario mediante el cual el pensamiento pretende transformar en afirmación de objeto lo que es un conocimiento inmediato (*connaissance immédiate*) y una participación (*participation*)<sup>161</sup>.

La existencia jamás puede ser un predicado, y, por tanto, tampoco puede ser mediatizada de ningún modo. Desde el momento en que se mediatiza, el conocimiento de la existencia pasa a ser conocimiento de un objeto, y por tanto, la existencia misma

---

<sup>159</sup> “Llegamos, pues, a la primera conclusión de que, salvo *apostando* deliberadamente contra la existencia, el espíritu se reconoce provisto de una seguridad indudable que versa, no sobre la existencia de una cosa particular, sea cual fuere, ni aun sobre la existencia en general, sino sobre el universo existente; que esa seguridad, por otra parte, le es lo menos exterior posible, aunque tenga el singular poder de desprenderse (*détacher*) de sí –con el riesgo, es cierto, de que se tambalee, y hasta de alterar profundamente su naturaleza” (*JM*, 313-314).

<sup>160</sup> Cf. *JM*, 313.

<sup>161</sup> *JM*, 314-315.

se pierde de vista. Establecer la distinción entre existencia y la idea de ella no es sino el procedimiento mediante el cual separo al existente de la existencia. Y tal separación encuentra una motivación en el afán objetivista de quien la realiza, queriendo aplicar lo propio del objeto a la existencia. Pero, como afirma Marcel, no puedo transformar –sin pervertirlo– un *conocimiento inmediato* y una *participación* en mediación y separación<sup>162</sup>.

Ahora bien, no debemos perder de vista esta afirmación de Marcel según la cual tenemos de la existencia un conocimiento inmediato. Tampoco debemos perder de vista la noción capital de *participación*. En cuanto a la primera indicación, debemos decir que el conocimiento inmediato, que es garante de la indubitabilidad de la existencia, no se encuentra –por las razones que ya hemos estado notando– en el orden del juicio, sino más bien debemos buscar esta inmediatez en el orden del *sentimiento*<sup>163</sup>, como luego explicitaremos.

La *participación* es, en la filosofía de Marcel –como ya dijimos–, una de la piezas claves que le dan vida a toda su reflexión metafísica. La cuestión de lo que sea la participación es, sin embargo, muy compleja. Dado que es en el ámbito de la existencia donde encontramos la *participación*, es evidente que no podemos definirla, puesto que la definición necesita de la dualidad entre sujeto y objeto, dualidad que la participación habrá de trascender. No sería coherente Marcel si buscara determinar, al modo como determinan los objetos los juicios, aquello que se encuentra en el orden o ámbito de lo que escapa a tal determinación, es decir, en el orden de la existencialidad. Por eso la participación es tan difícil de aprehender como la existencia misma. Sin embargo,

---

<sup>162</sup> “El conocimiento objetivista escinde al hombre concreto de su lazo nupcial con el ser; de ahí, que frente al pensar sistemático objetivista, impersonal y abstracto, sitúe Marcel la realidad existencial –en sus dimensiones dialogal y trascendente–, que se da en la comunión y participación mutuas entre el ser de un yo y de un tú...” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 137). Si bien este comentador hace alusión al nivel de la intersubjetividad, recordemos que el carácter *presencial* de lo existente abarca también el nivel de la encarnación. Profundizaremos este aspecto un poco más adelante.

<sup>163</sup> “A este respecto, no nos negaríamos a admitir que la seguridad fundamental de que aquí se trata fuera de la índole del sentimiento –siempre que se entendiera explícitamente que ese *sentimiento* no puede intelectualizarse, convertirse en juicio, no solo sin cambiar de naturaleza, sino sin perder quizá toda significación” (*JM*, 314).

Marcel no abandona la posibilidad de aprehenderla de algún modo, y esto es lo que desarrollaremos a continuación<sup>164</sup>.

El objeto, hemos visto, se constituye gracias al acto por el cual el sujeto se separa de una unidad vivida, dejando de lado en la objetivación lo que Marcel llama el *índice existencial* de lo real. Tal separación es la que permite hablar de una dualidad entre sujeto y objeto. En efecto, esta separación confirma la *insularidad* del objeto, de modo que lo hace susceptible de ser abordado por cuantos sujetos quieran. Aún más, Marcel no duda en afirmar –siguiendo aquí la reflexión de Josiah Royce<sup>165</sup>- que la relación con el objeto es *triádica*. Es decir, “el objeto tiene como característica el ser *aquello de que yo hablo con un interlocutor real o ideal*”<sup>166</sup>. Si prestamos atención a esta caracterización del objeto, podemos apreciar cómo la objetivación se da gracias a un desdoblamiento de uno mismo, por la cual abandono el terreno de la experiencia inmediata y única de la cosa, para hablar desde la tercera persona de aquello a lo que me enfrento. He aquí donde encuentra plena significación el carácter insular del objeto. Por eso afirma que “el objeto no puede concebirse por mí como ‘algo con lo cual estoy en comunicación’”<sup>167</sup>. El objeto, entonces, se constituye en el acto mismo por el cual dejo de estar en comunicación con lo real, para separarme del mundo y hablar sobre él como lo haría un narrador omnisciente en tercera persona en una novela. La objetivación es producto, en otras palabras, del abandono de mi ser como *ser situado*, y por lo tanto del abandono de ese *comercio* que habíamos señalado que hay entre el mundo y yo mismo, comercio que me constituye esencialmente como sujeto<sup>168</sup>.

---

<sup>164</sup> “S’il est impossible de ne pas poser la participation et si, d’autre part, ce n’est pas comme ‘science’ que la pensée *participe* à l’être, ce ne peut être que comme *sujet inobjectivable*. Cette participation de la pensée (comme sujet) à l’être est un acte que la réflexion ne peut convertir en notion « objective » sans la rendre contradictoire, la contradiction tenant nécessairement au fait qu’il y a discontinuité logique entre l’acte de *participation* et l’acte d’ « objectivation ». La pensée en vient donc à poser l’impossibilité de penser (« objectivement ») la *participation* ; mais, en excluant cette position par la réflexion, elle n’élimine pas purement et simplement la participation. Le cas n’est pas le même, en effet, que celui d’une notion que la pensée ne peut poser parce qu’elle est contradictoire (en tant qu’essence : exemple, un cercle carré); la contradiction réside, encore une fois, non dans la notion, mais dans la conversion en notion” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 136).

<sup>165</sup> Recordemos que Marcel apreciaba mucho la filosofía de Josiah Royce, y ha dedicado una obra a su metafísica: *La Métaphysique de Royce*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.

<sup>166</sup> JM, 316.

<sup>167</sup> JM, 316.

<sup>168</sup> “Plus je pense l’objet comme « objet », moins je devrais m’apparaître comme lui étant consubstantiel. Mais, en vertu d’une loi souvent vérifiée, chacun de nous se modèle lui-même d’après ses relations.

Justamente, la participación se encuentra en las antípodas de esta insularidad propia del objeto, y más bien corresponde a la *comunicación* o *comuni6n* con lo existente, negada en la objetivaci6n, y posible s6lo en la afirmaci6n de su *presencia*<sup>169</sup>. Marcel anota que no debemos pensar la participaci6n en su acepci6n plat6nica; en todo caso, siente cercana la acepci6n que toma esta noci6n en la filosofa de Louis Lavelle<sup>170</sup>. El problema de Marcel en este caso –como tambi6n en otros- es que no desarrolla los motivos ni del alejamiento del maestro griego, ni del acercamiento al fil6sofo espiritualista franc6s. Sin embargo, podemos pensar el por qu6 de dichas referencias.

La concepci6n plat6nica de la participaci6n pareciera reestablecer aquello que Marcel busca abandonar, que es una cierta separaci6n entre lo existente y la existencia. En efecto, en Plat6n las cosas del mundo son sombras de sus arquetipos ideales –que poseen la verdadera consistencia ontol6gica- y de ellos participan. Aun cuando Marcel

---

L'objet, en tant qu' « objet », m'apparaît en « communication » avec moi ; dans cette mesure, je deviens moi aussi un « objet » ou plus exactement un autre poste : je laisse se perdre ce par quoi je suis homme et personne” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 156). Debemos aclarar aqua el uso de la palabra *comunicaci6n*: hay veces en las cuales Marcel entiende este t6rmino como significando una conexi6n entre dos cosas separadas, es decir, en t6rminos de *objetividad*. Sin embargo, tambi6n, a veces, habla de *comunicaci6n* como significando *comuni6n*. Creemos que este 6ltimo t6rmino es m6s apropiado para indicar la realidad de la participaci6n, sin embargo, no siempre lo utiliza Marcel. Confiamos en que el lector, gracias a nuestras indicaciones, sabr6 discernir las acepciones correctas en el resto del trabajo.

<sup>169</sup> “Conviene hacer notar, puesto que quiz6 no siempre se percibe suficientemente, que la pregunta ‘¿qu6 es?’ apunta siempre a lo designable, y m6s profundamente que se refiere en todos los casos a un orden que implica relaciones tri6dicas. (...) Podr6amos preguntarnos si, en verdad, originariamente, y tomada en todo su candor, la interrogaci6n [sobre una flor, por ejemplo] se plantea en un plano di6dico y no tri6dico, como si yo hubiera preguntado a la flor: ‘¿quien eres?’ (*qui es-tu?*) Pero la cuesti6n se desnaturaliza inevitablemente [ya que un bot6nico responder6 por ella]... Pero de ese modo nos evadimos de la regi6n del ser propiamente dicho, y todo lo que aprenderemos es lo que puede decirse de la flor omitiendo justamente la singularidad de su ser, lo que ha llamado mi atenci6n, en otras palabras, lo que me ha hablado (*m'a parl6*)” (*ME II*, 17). Como podemos observar, la *presencia* hace referencia a lo existente como un cierto *tú*. Esta cuesti6n es un tanto delicada, pero podemos entender que si bien el *tú* se da plenamente en el 6mbito de la intersubjetividad –segundo plano de la participaci6n-, sin embargo, tambi6n se da en el 6mbito de la encarnaci6n, puesto que lo existente se presenta de un modo plet6rico, lleno de sentido, que puede, a su modo, “hablar” con nosotros. Por esta raz6n, veremos que la *presencia* tiene un valor anal6gico seg6n se encuentre en el 6mbito de la intersubjetividad o en el 6mbito de la encarnaci6n, pero no podemos ahondar en este aspecto de la filosofa de Marcel, puesto que exigir6a un estudio pormenorizado de dicha cuesti6n que excede los l6mites del presente estudio. Podemos ver aqua tambi6n una semejanza con Martin Buber, para quien la relaci6n *yo-tú* (en oposici6n a la de *yo-ello*) no s6lo se da con otras personas, sino tambi6n con las cosas del mundo mismo y lo que importa es la *realidad* misma, que es *participaci6n de dos plenitudes*, del yo y del t6, entendidos ambos como *presencias* (Cf. *Yo y t6*, Buenos Aires, Nueva Visi6n, 1967, pág. 70). Se puede ver, tambi6n, la coincidencia respecto a la consideraci6n del ser como presencia y del objeto como ausente: “Los seres verdaderos son vividos en el presente, la vida de los objetos est6 en el pasado” (*Idem*, pág. 19). Creemos que a6n no se ha profundizado en la relaci6n entre MARTIN Buber y Gabriel Marcel, siendo esp6ritus muy afines y con un desarrollo filos6fico muy af6n, tambi6n.

<sup>170</sup> Cf. *RI*, 37.

rescate mucho de la metafísica platónica<sup>171</sup>, creo que la separación de los dos órdenes de lo real, así como también el menosprecio de lo material y sensible, lo alejan de ella. Debemos pensar que el mundo inteligible de Platón sería como la afirmación de la primacía de lo esencial, mientras que para Marcel es la existencia la que goza de dicha primacía<sup>172</sup>. Sin embargo, el pensamiento platónico es muy rico y complejo, por lo cual tampoco queremos aquí hacer ningún tipo de refutación o crítica de su sistema, sino simplemente señalar qué sería, para nosotros, aquello que aleja a Marcel de Platón respecto a sus ideas sobre la participación.

Para el filósofo espiritualista francés del siglo XX, Louis Lavelle, en cambio, la participación tiene un sentido diferente al de Platón. Debemos proceder con la misma cautela con que lo hicimos con la concepción platónica, es decir, teniendo en cuenta que el pensamiento de estos autores merece estudios extensos aparte, mientras que nuestra intención es tratar de dilucidar qué pueda llegar a significar la participación desde la posición de Marcel. La afinidad de nuestro autor con Lavelle es patente. Pensemos como primer indicio que muchas de sus obras fueron publicadas bajo la colección de la editorial Aubier, “Filosofía del espíritu” (*Philosophie de l'esprit*), dirigida, justamente, por Lavelle y René Le Senne<sup>173</sup>. Añádase a este primer indicio las contadas alusiones a ambos autores que realiza nuestro autor. Pero, más profundamente, estos autores parecen moverse alrededor de la reflexión sobre lo espiritual, y la unidad viviente y dialéctica de dicha realidad, que *participa* del Ser que es su fuente. De este modo, estos autores hablan de una identidad entre la metafísica y la ética, identidad que se fundamenta en la unidad misma del espíritu.

Ahora bien, esta participación del espíritu en el Ser no es la que se entiende con claves platónicas de órdenes separados, sino que se entiende más bien en la apertura que tiene el espíritu hacia el Ser y la acción de éste en aquél. La participación debe tomarse

---

<sup>171</sup> El sentido de trascendencia y la objetividad del bien y del valor parece ser lo que más rescata del platonismo: “Pero lo que es necesario proscibir sin piedad, es la ilusión según la cual la palabra libertad puede conservar un significado cualquiera allí donde el sentido mismo de los valores ha desaparecido; y hay que entender por ello el sentido de su trascendencia. Se podría decir sin paradoja que lo que necesitan los hombres en la hora presente es una cura de platonismo” (*HCH*, 32).

<sup>172</sup> “Pour Marcel, le *primat de l'existentiel* est celui de l'existence (situation fondamentale) par rapport à l'« objectivité » telle qu'il l'entend” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 146).

<sup>173</sup> Entre otras publicó allí (consultar la bibliografía): *Ser y Tener, El hombre problemático, La metafísica de Royce, Homo viator, El misterio del ser.*

en estos autores en su acepción etimológica de “tomar parte”, pero no en tanto que se traduce como *partición*<sup>174</sup>: participar es actuar y dejar actuar a la realidad en su fuente, que es el Ser mismo. Así, para Lavelle también, el pensamiento no está llamado a separarnos del mundo, al modo en que lo realiza la mirada objetivista, sino por el contrario, está llamado a reconocer la co-presencia de lo real a uno mismo, sostenida en la riqueza del Ser, y llamarnos a vivir en esta misma unidad viviente<sup>175</sup>. De esta forma, lo real no es algo estático y separado de la propia realidad, sino que en la existencia se trasciende toda dualidad de sujeto y objeto, puesto que se vive en una experiencia unitaria en la que se constituye el propio ser y el ser del mundo gracias al Ser que los fundamenta<sup>176</sup>. Por lo tanto, al igual que Marcel, la existencia precede a cualquier acto de distinción sujeto-objeto<sup>177</sup>, y el ser mismo, lejos de ser un objeto, puesto por el sujeto, es una presencia absoluta con la que me encuentro<sup>178</sup> y que me constituye a mí mismo<sup>179</sup> –como ya habíamos visto que afirmó Marcel.

Podemos comprender, habiendo visto la importancia y la significación de la participación en la filosofía de Lavelle, por qué Marcel considera su posición cercana a la de aquél. Veremos cuando analicemos el significado de la *filosofía concreta* de Marcel otros muchos puntos de contacto con este autor, lo cual podría justificar un acercamiento, que ya hemos señalado, de la filosofía marceliana a la filosofía

---

<sup>174</sup> En tanto que se piensa de modo objetivo, la participación significa *partición* (Cf. *MEI*, 128). “Habría que insistir también en el valor de la no objetividad (*non-objectivité*) como condición de realidad de la participación misma” (*MEI*, 130).

<sup>175</sup> “Quisiéramos mostrar que lo propio del pensamiento no es, como se cree, separarnos del mundo, sino establecernos en él, y en vez de replegarnos sobre nosotros mismos, nos descubre la inmensidad de lo real del cual somos tan sólo una parcela, pero que es sostenida y no abrumada por el Todo donde está llamada a vivir. En ella y en el Todo, es el mismo ser que está presente bajo una forma, sea participada, sea participante” (Louis Lavelle, *La presencia total*, Buenos Aires, Troquel, 1961, pág. 22).

<sup>176</sup> “[La concepción ordinaria del Ser es la de algo] estático, acabado y completamente hecho, como un objeto puro que el yo podría acaso comprobar, pero de ningún modo modificar, ni disminuir. Sin embargo, si la ley de participación nos obliga, al contrario, a insertarnos en el Ser por una operación siempre limitada e imperfecta, que hace aparecer, bajo la forma de un objeto actual o posible, precisamente lo que le responde, pero que las sobrepasa, es porque el Ser total sólo puede ser definido como un sujeto puro, un *Sí mismo universal*, un acto que no encuentra en él ni fuera de él, la limitación de un estado ni la de un objeto. Lejos de ser la muerte de la conciencia, es su vida indivisiblemente trascendente e inmanente” (Idem, pág. 23).

<sup>177</sup> La noción de existencia precede a la oposición entre sujeto y objeto, y las confunde, sin perder su originalidad, en una unidad más elevada, pues la noción de ser “convierte al espectador y al espectáculo en partes de un mismo conjunto” (Idem, pág. 111).

<sup>178</sup> “El ser debe ser definido como la presencia absoluta” (Idem, pág. 53).

<sup>179</sup> “Reconocer la presencia del ser es reconocer al mismo tiempo la participación del yo en el ser” (Idem, pág. 33).

espiritualista francesa del s. XX. El término participación, en Marcel, aparece constantemente y trataré ahora de explicitar su significado en nuestro autor mismo, teniendo ya algunos elementos que hemos analizado anteriormente, así como también el aporte de Lavelle para su comprensión.

La participación, dijimos, se encuentra en el orden de la existencia y del ser, no en el orden de lo objetivo<sup>180</sup>. Pero, aún más, esta participación en el ser se presenta primeramente como una fuerza interior, que es lo que Marcel llamará *exigencia ontológica*. En efecto, el hombre anhela y ansía desde el fondo de sí vivir en una cierta plenitud, y no estar parado sobre una nada que no puede sostenerlo. Esta exigencia es quizá la que hace al hombre tal, y es en la respuesta a esta exigencia donde se juega la autenticidad de la existencia propia. En efecto, mientras que el mundo contemporáneo parece, por una “*desorbitación de la idea de función*”<sup>181</sup>, ensordecir este llamado hasta hacerlo casi imperceptible –de manera que el hombre pierde el “sentido del ser”- el hombre debe esforzarse por recobrarlo en toda su fuerza. Y es en esa exigencia donde primeramente se manifiesta la participación en el ser: la necesidad de participar en el ser es ya un reconocimiento y una participación en este ser al cual aspiro<sup>182</sup>.

Pero, cuando me pregunto sobre el ser, no puedo considerarme como siendo extraño a él: yo, que aspiro al ser y por lo tanto me pregunto por él, ya participo en él, es decir, *soy*. El ser no puede ser considerado un objeto puesto ante mí y al cual puedo analizar como un *observador desinteresado*, puesto que yo mismo estoy comprometido o implicado en el ser<sup>183</sup>. No puede en la consideración del ser darse la insularidad del

---

<sup>180</sup> “The word participation must give us a pause, for it is the notion on which Marcel’s metaphysics turns. participation is at once his manner of piercing through to realism and his avenue of escape from individualism. To be is to participate in being. Do not fail to note the twofold affirmation of this formula: in existing, we trans-exist. In virtue of our being we are swept beyond our being. Sensation represents but one side of this participation. And what can be said of it can also be said of all ontological participation: it is not objectifiable” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 20). También: “Le mot *participation* que nous avons déjà plusieurs fois employé désigne exactement, dans le vocabulaire de Marcel, le contraire de l’« objectivité » telle que nous l’avons définie” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 126).

<sup>181</sup> *PA*, 46.

<sup>182</sup> “Es necesario que haya –o sería necesario que hubiera- *ser*; que no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e *inconsistentes* –esta última palabra es esencial- o, como diría Shakespeare, a una historia contada por un idiota; en este ser, en esta realidad yo aspiro ávidamente a participar (*j’aspire avidement à participer*) de alguna manera; y quizá esta misma exigencia sea ya, en cierto grado, una participación por rudimentaria que sea” (*PA*, 51).

<sup>183</sup> Como hemos señalado, es ésta una de las diferencias que existe entre la fenomenología de Husserl y la de Marcel.

objeto, puesto que si lo separo, entonces, me pierdo como ser y pierdo al ser también. La pregunta por el ser, entonces, es también la pregunta por quien pregunta. En otras palabras, “¿quién soy yo, que me pregunto por el ser?”<sup>184</sup>.

El problema ontológico, la pregunta por el ser, la cuestión metafísica, se da en un ámbito anterior a cualquier división o separación. “Plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por mí mismo en cuanto totalidad”<sup>185</sup>. El problema ontológico implica la *totalidad* del ser y la *totalidad* de mí mismo, sin poder disociar lo vital de lo intelectual. Si lo pensase como objeto, estaría planteando, por un lado, una distinción en el ser mismo, dejando el índice existencial, la presencia del ser, para quedarme con una idea del ser; pero por el otro, también estaría cercenando mi propia totalidad, puesto que me separo del ser para considerarlo desde fuera, y por tanto me considero como no siendo. Por tal razón, lo ontológico se da en el ámbito de lo primario, donde la distinción entre sujeto y objeto no tiene lugar.

Podría decirse en un lenguaje inevitablemente aproximativo, que mi interrogación sobre el ser presupone una afirmación en la que yo estaría en cierto modo pasivo, y *de la cual yo sería la sede (siège) antes que el sujeto*. Pero esto no es más que un límite, y un límite que no puedo realizar sin contradicción. Me oriento, pues, hacia la posición o el reconocimiento de una participación (*participation*) que posee una realidad de sujeto; esta participación no puede, por definición misma, ser *objeto* de pensamiento; no podría hacer las veces de una solución, porque se encuentra más allá del mundo de los problemas: es meta-problemática (*méta-problématique*)<sup>186</sup>.

La pregunta ontológica me implica y compromete y, por tanto, no podría enunciarla sin antes una afirmación de mí mismo como existente, como siendo. Mientras que cuando trabajo sobre datos objetivos, pareciera que el *yo* desaparece de la consideración, o mejor aún, es necesario que este *yo* no sea tomado en cuenta. Mas en la pregunta ontológica, este *yo* está en el centro mismo del preguntar. En un primer momento, entonces, pareciera que en la pregunta por el ser el *yo* está ubicado como un

---

<sup>184</sup> PA, 54. “... ¿el ser es?, ¿qué es el ser? Pero sobre estos problemas yo no puedo llevar mi reflexión sin ver que se abre bajo mismo pies un nuevo abismo: yo, que interrogo por el ser, ¿puedo estar seguro de que soy? Y sin embargo, yo, que formulo este *problema (problème)*, debería poder mantenerme *fuera – más acá o más allá-* de ese mismo problema que formulo. En realidad está claro que no ocurre así; la reflexión me muestra que este problema invade, de alguna manera, de modo inevitable, ese proscenium teóricamente preservado. Sólo mediante una ficción el idealismo, en su forma tradicional, intenta mantener al margen del ser una conciencia que lo afirme o que lo niegue” (PA, 54).

<sup>185</sup> PA, 55.

<sup>186</sup> PA, 56-57.

*objeto* del cual se predica el ser mismo sobre el cual me interrogo. Sin embargo, Marcel afirma que tal consideración nos llevaría a una contradicción. En efecto, el *yo* se presenta como sujeto existente, y en tanto existente, como no objetivo. Por esta razón, debemos reconocer en el *yo* la posición de un sujeto que *participa* del ser del cual pregunta. Pero esta participación no puede ser tratada como objeto de pensamiento, ya que en dicha participación el sujeto llega a ser tal, o mejor, llega a *ser*. Si trato al ser como objeto, lo pierdo como ser y más bien lo trato como no siendo. Pero, justamente por esta razón, la participación no es la respuesta al problema ontológico, justamente porque se encuentra en el ámbito donde el *yo* que pregunta no puede separarse de aquello sobre lo que pregunta. La disociación del *yo* y del ser es una mera ficción, y en realidad, “ambos sólo pueden tomarse y abordarse simultáneamente”<sup>187</sup>.

Pero la razón de esta afirmación de la *totalidad* en lo metafísico, y por lo tanto de la imposibilidad de disociar el *yo* y el *ser* (es decir, imposibilidad de realizar una distinción entre sujeto y objeto en el ámbito ontológico) se fundamenta también en la participación del pensamiento mismo en el ser. Mi pensamiento no puede pensar al ser como siendo algo extraño a él mismo, no puede considerarlo como un *puesto* ante su mirada, como un objeto. Por el contrario, “el pensamiento es interior a la existencia”, participa de ella. De allí también que Marcel se separe del idealismo, cuya pretensión de identificar *razón* y *ser* le parece irrisoria. Debemos recordar que Marcel se ha formado en el seno del idealismo, frente al cual reacciona, tratando de liberarse de sus cadenas. Justamente el esfuerzo de librarse de él tiene un primer éxito en el postulado de la primacía del ser sobre el pensamiento. Por esta razón, Marcel ve en cierto cartesianismo y fichteísmo los peores errores de la metafísica, ya que subyuga el ser al pensamiento. De allí que afirme con fuerza insospechada que “el ‘yo pienso’ no es una fuente (*source*), es un obturador (*obturateur*)”<sup>188</sup>.

Plantear la inmanencia del pensamiento respecto del ser (*immanence de la pensée à l'être*) es reconocer con los realistas que el pensamiento, desde el momento en que existe, se refiere a alguna cosa que lo supera y que él no puede pretender reabsorber en sí sin traicionar su verdadera naturaleza<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> PA, 55.

<sup>188</sup> EA, 35.

<sup>189</sup> EA, 49.

El pensamiento es inmanente al ser, lo que es lo mismo que decir que el ser es trascendente al pensamiento<sup>190</sup>. De aquí que Marcel afirme: “Pienso, luego el ser es: pues mi pensamiento exige el ser”<sup>191</sup>. Esta afirmación es clave y debe echar luz sobre el conjunto del pensamiento de Marcel. En efecto, todo el esfuerzo de nuestro filósofo consiste en pensar esta exigencia, que se traduce en participación, sin poder pensarla desde afuera –ya que dicha operación sería una mera ilusión. “Estamos comprometidos en el ser (*engagés dans l'être*), no depende de nosotros salir de él: más llanamente, *somos* y todo consiste en saber cómo situarnos con relación a la realidad plenaria (*réalité plénière*)”<sup>192</sup>. Por esta razón, lo ontológico escapa a lo problemático, escapa a la mirada objetivista, y por lo tanto se puede decir que está más allá de este orden, es decir, que habitaría en un ámbito *meta-problemático*.

... [S]i es posible afirmar algo meta-problemático, es sólo trascendiendo la oposición de un sujeto que afirmara el ser y el ser *en cuanto afirmado por ese sujeto*, y como fundando en cierta manera esta oposición. Suponer un meta-problemático es dar la primacía al ser con respecto al conocimiento (*le primat de l'être par rapport à la connaissance*) (no del ser *afirmado*, sino más bien del ser *que se afirma*); es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser (*la connaissance est enveloppée par l'être*), que le es, en cierta manera, interior (...). Desde este punto de vista, contrariamente a lo que la teoría del conocimiento se esfuerza en vano por establecer, hay en realidad un sublime misterio del conocer (*mystère du connaître*); el conocimiento se suspende en un modo de participación del cual ninguna epistemología puede esperar dar cuenta porque ella misma lo supone<sup>193</sup>.

Rescatemos las últimas líneas que aportan elementos que aún no hemos tenido en consideración. Si el pensamiento es *interior* al ser, entonces el conocimiento *participa* del ser en algún modo. Si es así, la teoría del conocimiento jamás podría encarar al *conocimiento* como algo *objetivo*, pues sería arrebatarlo del ser que lo sustenta. Cualquier tipo de epistemología está suspendida en esta participación, que podríamos llamar primaria, pues está en la base de cualquier experiencia o consideración posterior. Sin el ser, como ya vimos, el pensamiento se agosta, se liquida y muere. De allí que Marcel hable de un *misterio* del conocer. Ahora, ¿qué significa aquí *misterio*? ¿Acaso

---

<sup>190</sup> Cf. EA, 49.

<sup>191</sup> EA, 52.

<sup>192</sup> EA, 47.

<sup>193</sup> PA, 57.

tiene el sentido que tiene en las religiones o en la teología? No. El *misterio* es aquello que se contrapone al *problema*. Esta distinción, que ya es clásica cuando se considera la filosofía de Marcel, es una de las piezas claves de su pensamiento. Veamos cómo presenta esta distinción:

Distinción de lo misterioso y lo problemático. El problema (*problème*) es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí. Al contrario, el misterio (*mystère*) es algo en lo que me encuentro comprometido (*engagé*), cuya esencia consiste, por consiguiente, en no estar enteramente ante mí. Es como si en esta zona la distinción entre lo *en mí* y lo *ante mí* perdiera su significación<sup>194</sup>.

Mientras que lo *problemático* es lo propio del ámbito de la objetividad, lo *misterioso* se presenta en el ámbito de la existencia o del ser<sup>195</sup>, en el ámbito *ontológico*<sup>196</sup>. Lo problemático, en efecto, supone la separación y la insularidad que supone el ser puesto frente a mí del objeto. El misterio, en cambio, es el reconocimiento de una unidad que no puede cercenarse, que es la unidad vivida de lo existencial, en donde la separación de sujeto y objeto pierde sentido<sup>197</sup>. La metafísica, la reflexión sobre el ser, es entonces ante todo misteriosa -aún cuando todos los misterios pudieran degradarse y convertirse en problema, pero con la consiguiente pérdida de aquello sobre lo cual pretendíamos reflexionar<sup>198</sup>. Mientras que lo problemático es, por definición, aquello en lo que no se me tiene en cuenta (recordemos que el objeto es indiferente a mi existencia), el misterio me compromete como existente. De aquí que lo misterioso sea el

---

<sup>194</sup> EA, 145.

<sup>195</sup> “Pues por una parte toda presencia (*présence*) es misteriosa, y por otra es más que dudoso que pueda emplearse la palabra misterio (*mystère*) cuando una presencia no es por lo menos presentida” (MEI, 232).

<sup>196</sup> Cf. EA, 145.

<sup>197</sup> “Si la objetividad del saber coincide con su ‘impersonalidad’, desconociendo lo más personal, haciendo que el mundo deje de ser un mundo-para-el-hombre –dictadura de la ciencia, verificación, posibilidad de colocarse en lugar de...-, basta plantearse cualquier pregunta metafísica (¿quién soy yo?, ¿cuál es el sentido último del vivir?, etc.), para darse cuenta de que existe una aprehensión no conceptualizable del ser, de que existen preguntas que atañen a la totalidad del ser que pregunta, el cual no puede situarse fuera (‘no soy un espectador’) de la pregunta misma” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 162). También: “... la « non-objectivité » est même une condition indispensable de la *participation*. Il est clair également que « non-objectivité » ne signifie pas du tout (chez Marcel) « non-réalité ». Au contraire. La participation suppose la *réalité de l'autre-que-moi* (que beaucoup de philosophes appelleraient l'objectif, mais dont Marcel dit qu'il n'est pas « objectif » car il n'est pas *seulement* « devant moi », mais *avec moi*). Participation ne s'oppose pas non plus à intellectualisation, car (...) elle se suspend à une idée, si indistincte, si inspecifiée que puisse être cette idée quant à ses attributs métaphysiques” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 127).

<sup>198</sup> Un caso paradigmático es para Marcel el problema del mal (Cf. EA, 145).

ámbito de lo primario, el ámbito del cual no puedo abstraerme o separarme sino por una operación que lo supone, y que me pierde como ser, así como también pierde al ser mismo<sup>199</sup>.

El *misterio del ser* es, entonces, aquello sobre lo cual la metafísica debe reflexionar. Y esa misma reflexión excluye, desde el comienzo, un abordaje *objetivo* del ser. Como ya anotamos, la existencia y la objetividad se excluyen a sí mismas, y sólo puedo llegar a la existencia por un reconocimiento que se da en el seno de la participación en ella. Y la participación es la vida en el interior de una cierta plenitud. Marcel, que además de filósofo y dramaturgo, era también músico, trata de comprender la participación a partir de la experiencia musical de la *improvisación*. En esta experiencia, uno *reconoce* la unidad latente detrás de la improvisación, y este reconocimiento es ya una participación, es decir, que no puede producirse más que si yo estoy en el interior de ella. Y se participa en la “intención creadora que anima al conjunto” y que lo mantiene vivo, más allá del plano de la sucesión de acontecimientos o momentos aislados<sup>200</sup>. Esta metáfora no debe ser juzgada como nimia: por el contrario, la música para Marcel es un acceso genuino a lo ontológico –quizá el acceso más puro-, y la filosofía presenta el esfuerzo por encontrar un modo de intelectualizar aquello que la música presenta.

La existencia, entonces, se presenta como *presencia* de la cual yo participo, la cual establece conmigo una *comuni3n* profunda<sup>201</sup>. Apenas quiera objetivar esta presencia, romperé en ese momento el lazo que me unía a ella y la perderé como existente<sup>202</sup>. Es

---

<sup>199</sup> “Un problema admite una soluci3n: su solubilidad no es lo que le hace ser un problema, pero por ser un problema es soluble. Sin embargo, no es su car3cter de insoluble lo que define a un misterio, sino el hecho de que no es objetivable, es decir, el hecho de que es una realidad que comprende la realidad del sujeto” (Francisca Tomar Romero, *op. cit.*, p3g. 285).

<sup>200</sup> EA, 20.

<sup>201</sup> “La presencia implica una reciprocidad (*r3ciprocit3*) que sin duda excluye toda relaci3n de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto” (PA, 83-84). “Mediante la participaci3n –entendida como actividad creadora, que asume posibilidades y ofrece las propias-, logramos el modo de uni3n m3s entrañable con las realidades del entorno, y, en ellas, con el ser, porque creamos un campo de juego en el cual colaboramos con las otras realidades a desarrollarse plenamente y ellas colaboran con nosotros. Debido a ello, las conocemos *por dentro, gen3ticamente*, a la luz que brota en ese com3n proceso de desarrollo” (Alfonso L3pez Quint3s, “Claves para la compresi3n del pensamiento de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filos3fico*, 2005, vol. 38, nro. 2, p3g. 460).

<sup>202</sup> “Pero cuando decimos que la presencia (*pr3sence*) no debe pensarse como objeto (*objet*), ante todo queremos decir que el acto por el cual nos orientamos hacia ella es esencialmente diferente de aquel por medio del cual aprehendemos un objeto. En verdad, aqu3 se excluye en principio la posibilidad misma de

decir, apenas quiera objetivar la existencia me retraeré al ámbito de lo problemático, abandonando el terreno de lo misterioso.

Cuando digo que un ser me es dado como presencia (*présence*) o como ser (*être*) (equivale a lo mismo, pues no hay un ser para mí si no es una presencia), ello significa que no puedo tratarlo como si estuviera simplemente puesto ante mí; entre él y yo se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que yo pudiera tener de él; tal ser no está solamente ante mí, está también en mí; o, más exactamente, estas categorías quedan superadas, pierden su sentido. La palabra influjo (*influx*) traduce, aunque de una manera excesivamente espacial, demasiado física, la especie de aportación interior (*apport intérieur*), de aportación desde dentro, que se realiza desde el momento en que la presencia es efectiva<sup>203</sup>.

Como se puede notar, Marcel es claro aquí: la existencia, el ser –que es siempre presente, siempre presencia- es todo lo opuesto al objeto. La presencia establece conmigo una comunión que me modifica y que puede ser considerada como si fuese interior a mí mismo. Así, la participación es el modo en que tomo contacto con lo existente, y, en ese mismo encuentro, me constituyo como ser, por lo cual tanto la inmanencia como la trascendencia parecen ser interiores a la realidad misma de la participación<sup>204</sup>. Kenneth Gallagher, uno de los comentaristas más importantes de Marcel, explica: “no podemos efectivamente aislar aquello en lo cual participamos de nosotros mismo en tanto participantes, ya que en todo nivel es la participación la que funda el ser de los participantes”<sup>205</sup>.

La filosofía de Marcel es, desde el momento en que opone existencia y objetividad, una gran crítica al objetivismo, y es un esfuerzo fecundo por volver a lo real. Esta consigna de volver a lo real y pensarlo, rechazando un espíritu de sistema que construye la inteligibilidad, acerca a Marcel a la fenomenología, como señala Paul

---

una aprehensión (*appréhension*), de una captación (*saisie*). Todo esto tiene todavía carácter negativo. Se comprenderá mejor si se reconoce que la presencia únicamente puede *aceptarse* (*accueillir*) (o rechazarse); pero es evidente que entre aceptar y captar, la diferencia de actitud es fundamental. (...) En tanto que la presencia está más allá de la aprehensión, también en cierta manera está fuera de las posibilidades de la comprensión. La presencia sólo puede invocarse (*invoquée*) o evocarse (*évoquée*), y la esencia de la invocación es mágica (*magique*)” (*MEI*, 223-224).

<sup>203</sup> *PA*, 81.

<sup>204</sup> “Immanence et transcendance dont la simultanéité définit exactement la *participation*. La pensée participe à la réalité, parce qu’elle implique le réel sans s’identifier avec lui” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 135).

<sup>205</sup> *Op. cit.*, pág. 20.

Ricoeur<sup>206</sup> (aún cuando Marcel reconozca que Husserl no ha sido una influencia considerable en su pensamiento<sup>207</sup>). Y si debemos pensar lo real, debemos pensarlo en toda su riqueza y plenitud, es decir, en toda la *actualidad* de su ser. Por tanto, la mirada metafísica se define por dejar de entender lo existente como algo objetivo, como algo que habita el ámbito de lo problemático<sup>208</sup>. En efecto, la existencia se me presenta como lo esencialmente *inespecificable e incharacterizable*, puesto que ambas operaciones son propias de aquello que está *ante mí* y que puedo observar *desde fuera*, poniendo el objeto a disposición de cualquier observador posible, o en otras palabras, como si un observador general, no situado, pudiese analizarlo<sup>209</sup> -lo cual, como ya señalamos, distingue el pensamiento de Marcel de la fenomenología de Husserl<sup>210</sup>. La existencia se da como un “inmediato *puro*” (*immédiate pur*), es decir, que no puede ser mediatizada<sup>211</sup>. De aquí que nuestro autor afirme de forma lapidaria para todo

---

<sup>206</sup> “Marcel’s refusal of system and his avowal of discursivity immediately calls to mind the famous *zu den Sachen selbst* of Husserl, which expressly refuses constructions, or more exactly, the constructivism of Neo-Kantianism or the mathematical philosophies of anti-intuitionists that Husserl saw overburdening philosophy. Moreover Marcel’s position is reminiscent of the concern for clarity and distinctness that places phenomenology at the opposite pole from all philosophies of feeling and from all apologies for mystical fusion. This refusal of system, corrected by a concern for subtle distinctions, is, I think, what places Husserl and Marcel in the same philosophical light” (“Gabriel Marcel and Phenomenology”, *op. cit.*, pág. 472).

<sup>207</sup> “La contribución de Paul Ricoeur es obviamente importante, y sólo puedo agradecerle calurosamente por ella. Comenzaré por señalar que apenas conozco la filosofía de Husserl. Recuerdo leer las *Ideas* algunos meses antes de comenzar la Primera Guerra Mundial y no entender una palabra. Aún no he leído las *Investigaciones Lógicas*. Mucho después escuché la primera de las Meditaciones Cartesianas, cuando Husserl mismo vino a darlas a la Sorbona. Al principio las encontré interesantes, luego aburridas” (Gabriel Marcel, “Reply to Paul Ricoeur”, *op. cit.*, 495).

<sup>208</sup> “Parce qu’il tend inévitablement à éliminer toute considération existentielle en raison de l’intelligibilité radicale de l’existence, l’idéalisme travaille contre la métaphysique” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 158).

<sup>209</sup> “We cannot apply the norms of characterization to the presence which makes all characterization possible” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 3).

<sup>210</sup> “The idea that being is uncharacterizable brings an end to eidetic phenomenology, which cannot help appearing to be prompted by the will to characterize” (Paul Ricoeur, “Gabriel Marcel and Phenomenology”, *op. cit.*, pág. 474).

<sup>211</sup> “Aquí y ahí nos vemos llevados a afirmar un inmediato *puro*, es decir, no mediatizable por su misma esencia, y por tal hay que entender un *dato (donée)* con respecto al cual el pensamiento no esté en condiciones de retroceder todo lo necesario para que deje de ser *dato* y parezca engendrado o construído. Por otra parte, este inmediato posee el carácter paradójico de ser *inespecificable (inspécifiable)*: no es nada de lo cual pueda decirse que es *tal o cual cosa*. Carácter incompatible sin la menor duda con la naturaleza de un objeto, sea cual fuere –puesto que, como hemos visto, los objetos se definen invariablemente en función de discursos posibles–, pero que de derecho pertenece a lo infraobjetivo cuya realidad tratamos de fundar aquí. No se nos oculta lo aparentemente absurdo que tiene el tratar como carácter la negación misma de todo carácter; pero conviene fijarse en que la incoherencia consiste aquí en las palabras solamente: el punto en que nosotros insistimos es que la existencia propiamente dicha es *incharacterizable (incharacterisable)*. Y esto quiere decir, no que sea *indeterminada (indéterminée)*, sino

objetivismo: “La existencialidad (*existentialité*) es la participación en tanto que ésta misma es inobjetivable”<sup>212</sup>.

Ahora bien, pueden distinguirse en la participación ciertos niveles: la encarnación, la comunión (en el nivel de la intersubjetividad) y la trascendencia (en el nivel del Ser). En efecto, tal es la hipótesis que propone Ricoeur y que también plantea Cañas<sup>213</sup>. En palabras de Ricoeur: “según mi ‘Argumento’, yo dejo a mi tercer punto la cuestión de saber si se podría estabilizar en una dialéctica ascendente de carácter lineal un movimiento que iría de un indubitable de alguna manera *horizontal*, ligado al sentir y a la encarnación, después pasaría por el reconocimiento del tú humano en la invocación y la fidelidad, para elevarse al fin a un irreductible *vertical*, que sería el misterio ontológico”<sup>214</sup>. Nuestra intención es enfocarnos en el primer estadio de este itinerario propuesto por Marcel, ensayando una explicitación del misterio de la encarnación y del sentir. Sin embargo, como trataremos de mostrar a lo largo del trabajo, nos parece que esta división hecha por Ricoeur es un tanto esquemática, y habría que matizarla en algún grado<sup>215</sup>. En efecto, es de nuestro parecer que el movimiento *vertical*, el movimiento que nos adentra en el misterio ontológico, está ya presente en el momento de la encarnación, y no se da separado de él (así como tampoco del segundo estadio). El siguiente capítulo estará dedicado a este primer nivel de participación, dejando para el final el análisis del significado de la *filosofía concreta* de Marcel, mostrando porqué la encarnación presenta ya el *irreductible vertical del misterio ontológico*.

---

que *el espíritu no puede sin contradicción adoptar frente a ella la actitud requerida para caracterizar algo*” (*JM*, 319-320).

<sup>212</sup> *RI*, 40-41. “El conocimiento objetivo –no se cansa de repetir– es espectacular, unilateral, actúa mediante conceptos, discursivamente, y los conceptos, atenuados a los perfiles espacio-temporales, se mueven en un clima distante, no comprometen al sujeto ni forman con él ámbitos de diálogo. Una filosofía de lo *concreto*, existencial, pretende situarse en el corazón de la existencia, que no es un dato, ni un objeto, no es una realidad ya hecha, sino vocación de ser, libertad situada, *misterio* en el que estamos comprometidos” (Feliciano Blázquez Carmona, *op. cit.*, pág. 175).

<sup>213</sup> Nota n. 6 en *PA* (Madrid, Encuentro, 1987), pág. 36.

<sup>214</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 2: La contrée des philosophes*, París, Éditions du Seuil, 1992, pág. 52.

<sup>215</sup> Creemos que Ricoeur mismo es consciente de este esquematismo: “Si j’écarte comme trop schématique cette figuration linéaire de l’itinéraire de Gabriel Marcel, c’est parce que ni les foyers de résistance de la réflexion primaire ni les expériences-noyaux qui gagent l’investigation ne me paraissent constituer un front continu d’avancée” (Paul Ricoeur, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 52). A su vez, Gallagher afirma que esta división en tres niveles es “admittedly fluid” (*op. cit.*, pág. xi).

## V

# El cuerpo propio y el acceso al orden existencial

### a) El cuerpo propio como *existente-tipo*

Hemos visto cómo para Marcel la existencia habita en el ámbito de lo inmediato y de lo primario, del cual el sujeto no puede separarse sino por un acto ficticio y deliberado. La objetividad es uno de tales actos y no es sino el producto de una dicotomía operada en el seno de la unidad entre el sujeto y el mundo. Por esta razón, no podemos pensar la existencia o lo existente en clave de objeto. La existencia o es presencia –de la cual participamos de alguna forma-, o no es nada. Mas la pregunta que se suscita aquí es de qué modo podemos percatarnos de la existencia, de qué modo la conocemos, una vez negado el acceso por el conocimiento objetivo.

Ya hemos afirmado que esta crítica de Marcel al conocimiento objetivo no es una afirmación de la *incognoscibilidad* de la existencia, sino la crítica a un tipo de conocimiento que quiere establecerse como único y absoluto. Pero, entonces, ¿de qué modo conocemos lo existente en cuanto tal? ¿Cómo podemos reconocer aquella *posición* del existente que no se reduce a aquella de la objetividad? Como sea que encontremos este acceso a lo existente, no podemos sustraernos a la necesidad de un punto de partida cierto que nos permita avanzar en nuestra investigación de lo real. Sin embargo, no podemos buscar otro principio que uno existencial, pues como ya vimos, si la existencia no puede ser predicada, entonces la existencialidad es primaria y no puede encontrarse en un momento posterior de la reflexión. En otras palabras, debemos

encontrar un *indubitable existencial* (*indubitable existentiel*) que legitime el desarrollo de las siguientes reflexiones<sup>216</sup>.

Gabriel Marcel encuentra este indubitable existencial en uno mismo en tanto existente. En efecto, si de algún ser es absolutamente absurdo poner en duda o negar su existencia, es de uno mismo.

Estoy fuertemente tentado a declarar que este existente-tipo (*existant-type*) soy yo mismo; sin embargo, no puede admitirse esto sin muchas matizaciones. Si yo mismo es –o soy– aquí considerado como sujeto, como realidad-sujeto, si *yo*, en *yo existo*, es asimilable a este yo mismo que sería realidad-sujeto, la proposición no resiste, según parece, al examen. No se ve qué garantías ofrecería, qué títulos de validez<sup>217</sup>.

Si acaso debemos pensar en algún existente que presente las notas que hemos desarrollado en el anterior apartado, la nota de inmediatez y presencia, no podemos dudar de que soy yo mismo en tanto existente el que presenta esas notas de una manera más contundente. En este sentido, la reflexión cartesiana tenía razón al postular la propia existencia como el paradigma de lo *claro* y *distinto*, es decir, de lo que se presenta con una *evidencia* que no permite de ningún modo ponerlo en duda. Notemos que Marcel llama *existente-tipo* a sí mismo como existente. Cuando uno habla de “tipo”, habla de aquello que marca el modo que luego habrá de encontrarse en otras cosas que presenten una nota similar. La propia existencia, entonces, es *tipo* en tanto presenta de forma *paradigmática* todas las notas características de lo existente<sup>218</sup>. Es esta una

---

<sup>216</sup> “Al principio de la investigación habrá que colocar un indubitable, no lógico o racional, sino existencial; si la existencia no está en el origen, no estará en ninguna parte; creo que no hay paso a la existencia que no sea escamoteo o trampa” (*RI*, 28). “Marcel’s quest for an ‘existential indubitable’ in the human condition is a radical question; it seeks ‘to go to the roots’ or ‘grounds’ of human reality. The radical reality of the human is that without which a human being would not be what it is (that is, its essence). The radical question, then, takes us to these grounds. It places them in question and forces the seeker to encounter and abide with them as essentially problematic; hence it discloses the *problematicness of the ground as ground*” (Richard Zaner, “The Mystery of the Body-qua-mine”, en: AA.VV., *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale, Southern Illinois University, 1984, pág. 315).

<sup>217</sup> *RI*, 29.

<sup>218</sup> “Necesitamos preguntarnos, antes de toda definición, si hay alguna característica (*repère*) de la existencia, o, más exactamente, una existencia característica que podamos designar. Por esto entiendo concretamente una existencia tal que si la negara, toda existencia, cualquiera que fuese, se volvería impensable para mí (*impensable pour moi*). Advirtamos que es una investigación fenomenológica y no ontológica. Es decir, que no me pregunto si en el orden del ser hay un existente absoluto que no podría ser otro que Dios, que confiere la existencia –una existencia derivada– a todo lo que procede de él. Parto de mi yo en cuanto pronuncio juicios de existencia, y me pregunto si hay un sentido con referencia (*par rapport*) al cual esos juicios pueden disponerse y organizarse. Ahora bien, este existencial indubitable

afirmación muy fuerte que luego habremos de desarrollar, pero que vale la pena ir advirtiendo: lo existente se presenta de un modo semejante a como uno mismo se presenta a sí.

Sin embargo, no debemos ver a Marcel como un cartesiano, sino que se separa radicalmente de Descartes. Podemos advertir en el texto citado que el sí mismo como existente no puede ser entendido a la manera del *cogito*, es decir, como una realidad-sujeto, de la cual yo predico con propiedad que existe. Recordemos siempre que la existencia no puede ser predicada. Hablar de una realidad-sujeto es ya introducir una distinción, posterior a la experiencia, entre un sujeto y un objeto, o mejor, entre sujeto y mundo. ¿Con qué razón yo digo que existe primariamente algo que no es sino producto secundario de una unidad vivida? En otras palabras, no puedo aislar un momento de la experiencia y erigirla como *existente-tipo* sin falsificar el carácter de inmediatez que tanto se busca en el orden existencial.

Si la afirmación *yo existo* puede ser recogida (*retenue*), lo es en su unidad indescomponible, en tanto que traduce de una manera no solamente libre, sino bastante infiel, un dato inicial (*donnée initiale*) que no es *yo pienso*, ni siquiera *yo vivo*, sino *yo siento* (*j'éprouve*), tomando aquí esta palabra en su máxima indeterminación<sup>219</sup>.

La afirmación *yo existo* es entonces una afirmación que debe tomarse un su *unidad indescomponible* para que pueda servirnos de indubitable existencial, y para que entonces sea válido decir que presenta su carácter de *existente-tipo*. El *cogito* cartesiano no recoge debidamente, como ya señalamos, esta unidad, puesto que se afirma como producto de una distinción operada sobre la experiencia<sup>220</sup>. En efecto, lo que mejor traduce esta unidad es la afirmación *j'éprouve*, que, si bien en la versión castellana es

---

(*indubitable existentiel*) no puede ser otro que yo en tanto estoy seguro de existir (*moi en tant que je suis assuré d'exister*)” (*MEI*, 103).

<sup>219</sup> *RI*, 29.

<sup>220</sup> “Por lo demás, está bien claro que prestar atención a algo, es siempre prestar atención a sí mismo como sintiente. Pero es preciso ver que este *sí* está todavía más acá de toda objetividad. Volvemos a encontrar aquí la crítica que antaño formulé contra la doctrina formalista del yo (objeto que nada tiene de objeto, que no es un *qué* ni un *quién*)” (*JM*, 240). Como lo explica muy bien Mario Presas: “En efecto, al establecer la certeza del *cogito* como primera verdad, se pierde, por una parte la concreción del sujeto, o sea, su existir. El sujeto en general, por lo demás, se entroniza como legislador absoluto de un mundo que ya no es sino la materia indeterminada que el espíritu debe configurar geoméricamente” (“Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel”, en *Cuadernos de Filosofía*, Año X, nro. 13, Universidad de Buenos Aires, enero-junio 1970, pág. 66).

traducida como *yo siento* por la importancia que, como veremos, adquiere el *sentir* en las reflexiones marcelianas, sin embargo, es preciso no olvidar el sentido de *yo experimento*, que también tiene el verbo en francés. Marcel nos advierte que el alemán parece tener palabras más apropiadas para reflejar lo que quiere mostrar, con la expresión *ich erlebe*, de difícil traducción, pero que podría traducirse como *yo vivencio*<sup>221</sup>.

¿Cómo debemos entender este *yo siento*?<sup>222</sup> Esta pregunta es la que desarrollaremos durante todo este capítulo, pero, por el momento, Marcel nos pide que la tomemos en su máxima indeterminación. En efecto, debemos fijar nuestra atención en que este *yo existo* no se da aparte o separadamente de la experiencia, justamente porque yo existo, es decir, yo siento o experimento. Y esta experiencia, valga la redundancia, es experimentada de forma inmediata, presenta esa unidad vivida que busca Marcel en lo existencial, en la *conciencia exclamativa de sí*<sup>223</sup>. Si bien estas afirmaciones son producto de una meditación, el esfuerzo central –que encontraremos en toda la filosofía de Marcel y que, luego, deberemos profundizar cuando lleguemos a la elucidación de lo que significa *filosofía concreta*– consiste en que esta meditación no pierda contacto con la experiencia misma<sup>224</sup>. Lo que al menos parece claro es que la unidad inmediata presentada en la experiencia vivida y afirmada en el *yo existo* no

---

<sup>221</sup> Cf. *RI*, 29. Mario Presas traduce también de esta forma el “*ich erlebe*” (Cf. “Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 63).

<sup>222</sup> “La existencia de la que se tiene una seguridad es una existencia encarnada o corporal y su forma de inserción en el mundo y de percibir dicha inserción es la sensación. En consecuencia, Marcel está dirigiendo el peso de la reflexión hacia la corporalidad y hacia la sensación, porque la existencia es encarnada y perceptiva de las otras existencias. (...) A pesar de la aparente brusquedad de este cambio de temática, Marcel consideró que este paso de la participación a la existencia y de ésta a la corporalidad y a la sensación no planteaba problemas, puesto que estos cuatro temas están profundamente unidos por el mismo carácter de prioridad, de inmediatez y de indubitabilidad” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 46).

<sup>223</sup> “... [E] existente como indubitable se presenta unido a una conciencia exclamativa de sí (*conscience exclamative de soi*). (...) Si es así, habrá que afirmar categóricamente que no pueden separarse en la realidad la existencia y la conciencia exclamativa de existir; la disociación no puede ser efectuada aquí sin desnaturalizar todo esto que está en cuestión. Separada de esta conciencia exclamativa, la existencia tiende a convertirse en su propio cadáver, que ninguna filosofía podrá resucitar. Advirtamos sobre todo que el carácter macizo (*massif*) de esta existencia, de este indubitable, no puede subrayarse lo suficiente” (*MEI*, 106-107). “Marcel further links the awareness of existence to the recognition of value. To exist is to engage in the experience of presence, and presence is always valuable” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 133-134).

<sup>224</sup> Cf. *RI*, 30.

soporta una distinción entre sujeto y objeto, sino que es anterior a ella<sup>225</sup>. No puedo afirmarme como existente más allá –o más acá- de aquello que experimento, y por lo tanto no puedo –si quiero ser fiel a la experiencia- afirmarme como un sujeto separado del mundo, pues nunca me encuentro “a pesar” del mundo, sino más bien me encuentro en él, junto a él, *participo* en él<sup>226</sup>.

Seguramente puedo, por un acto de abstracción deliberada, interpretarme como puro sensitivo; incluso puedo, a partir de esto, concluir que soy, a la manera cartesiana. Pero cuando digo: yo existo, indiscutiblemente reconozco algo más; reconozco oscuramente el hecho de que no soy solamente para mí, sino que me manifiesto –sería mejor decir que yo soy manifiesto (*je suis manifeste*)-; el prefijo *ex* en existir, en tanto que traduce un movimiento hacia el exterior, una tendencia centrífuga, es aquí de la mayor importancia. Existo: esto quiere decir que tengo de qué hacerme conocer o reconocer, sea por otro, sea por mí mismo, en tanto que afecto para mí una alteridad prestada; y todo no es separable del hecho de que ‘hay mi cuerpo’. (...) Hablaré igualmente de una determinada presencia de mi cuerpo en mí mismo, por la cual el hecho de existir adquiere para mí una consistencia, de la que, sin aquélla, estaría exento<sup>227</sup>.

Si bien uno podría considerarse como un *puro sensitivo*, un “hueco” en el que el mundo aparece –y no parece ser otra la consideración del sujeto que realizan tanto el intelectualismo como el empirismo<sup>228</sup>-, y por tanto, disociar al sujeto del mundo, debemos reconocer que esta consideración es producto de un *abstracción deliberada*. Así como veíamos en el apartado sobre la crítica al objetivismo de Marcel, uno puede separarse de la existencialidad y concebir la participación del hombre en el mundo como una relación que se da entre un sujeto y un objeto, pero sólo a condición de perder

---

<sup>225</sup> “Si en la pregunta ¿existo yo? El término *yo* se toma aisladamente, como algo determinado y luego se busca si la existencia corresponde o no a ese ‘algo’, la pregunta no tiene respuesta, ni siquiera negativa. Pero esto simplemente probaría que la cuestión está mal planteada, que es viciosa; y sin duda lo es, por dos razones: porque ‘yo’ (*je*) no puede ser tratado como ‘eso’ (*cela*); ‘yo’ es sin duda la negación de ‘eso’, cualquiera que sea; y también porque la existencia no es un predicado, como Kant lo estableció de una vez por todas en la *Crítica*. Si podemos tratar al ‘yo existo’ como existencial indubitable, es a condición de tomarlo como una unidad que no puede descomponerse (*unité indécomposable*)” (*MEI*, 104-105).

<sup>226</sup> “Aussi, en marquant la liaison intime du moi et du monde, n’affirmons-nous ni la dépendance de l’univers par rapport au ‘moi’ (humain), ni la subordination du moi par rapport à l’univers. Entre les deux positions inverses mais corrélatives de l’idealisme « subjectiviste » et du matérialisme « objectiviste », l’esprit risque d’osciller comme un pendule tant qu’il n’a pas pris conscience de ce fait, à vrai dire déconcertant, qu’il n’y a rien ici qui se laisse traiter comme une relation entre des ‘termes’ (c’est-à-dire des symboles d’ « objets » ou des « objets » idéaux), mais une *participation* « inobjectivable » ” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 134).

<sup>227</sup> *RI*, 30.

<sup>228</sup> Estas críticas al intelectualismo y al empirismo respecto a su comprensión del sentir, se encuentran lúcidamente en Maurice Merleau-Ponty (Cf. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, Parte II: El mundo percibido, Cap. I: El sentir, págs. 223-224).

la existencialidad como tal, es decir, de abandonar la experiencia unitaria vivida. No es otra la operación que realiza Descartes, y que vemos presente también en la vertiente idealista-sensista. Por el contrario, afirmar que *yo existo* no es sino reconocer mi presencia en el mundo, puesto que decir *existo* es decir *soy manifiesto*, o *estoy manifestado* –aquí la traducción del francés *je suis manifeste* es difícil-, y afirmar tal cosa no es sino decir que *soy* en tanto que otro me reconoce como existente. Pero esta alteridad no supone exclusivamente que otros existentes, diferentes a mí mismo, me reconozcan como tal, sino que también yo mismo me reconozca existiendo, es decir, que yo mismo esté presente a mí. Y esta presencia –tanto a mí mismo como al mundo en el que me encuentro inmerso- no es separable de *mi cuerpo*. Sólo gracias a que *hay mi cuerpo* puedo yo decir que *existo* y, gracias a él, la existencia tiene la *consistencia* y la fuerza que impulsa y fundamenta la afirmación *yo existo*. Por esta razón, Marcel no duda en afirmar que

... mi cuerpo es el punto (*repère*) con relación (*rapport*) al cual se sitúan para mí los existentes, y –añadiré- se establece la demarcación entre existencia y no existencia. (...) La especie de campo magnético en el que se distribuyen estas cadenas [espacio-temporales], todas ellas ordenadas con relación a mi existencia actual, es lo que llamaré la órbita existencial (*l'orbite existentielle*)<sup>229</sup>.

La clave, entonces, para acceder a la existencia es el cuerpo propio, y lo que Marcel llama la *órbita existencial*, es decir, el mundo y yo mismo como existentes, sólo tiene sentido en tanto que las cosas son presentes a mi cuerpo, en tanto que se ordenan a las relaciones espacio-temporales que se establecen desde el momento en que soy corpóreo<sup>230</sup>. No puedo decir que las cosas existen sino a partir de la presencia de estas mismas cosas a mi cuerpo, es decir, en tanto que me afectan y yo mismo las afecto, *presencias* que son dejadas de lado por toda filosofía que verse sobre meros *objetos*<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> *RI*, 31-32.

<sup>230</sup> “The body is the living center from which all relations to the world of space and time radiate. According to Marcel, the place where I live has a very special meaning for me. It constitutes my primary center of interest. From here, my body is able to make effective contact with the surrounding world by means of some specific activity. (...) In this way, the body is constantly creating its ‘network of connivances’ with the surrounding objects by bringing them within its own ‘existential orbit’” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 131).

<sup>231</sup> “Cette *présence sensible* de la chose, qui se confond avec son *existence*, en est la manifestation, la révélation la plus immédiate : voilà ce que, à la suite de la « science », une philosophie tournée à la fois

Volvemos aquí a encontrar, como podrá notar el lector, la noción capital de *participación* y la de *ser en situación*. En efecto, con qué derecho podemos decir que algo existe si no mantiene conmigo algún tipo de “contacto”; la existencia se reconoce como presencia, pero esa presencia se reconoce tan sólo desde el momento en que entra en comunión con mi cuerpo, en tanto que se mantiene ese comercio del cual hablábamos en el apartado sobre la existencia. Tampoco la cuestión sobre la existencia de otras conciencias -el problema tan difícil de la intersubjetividad- admite otra explicación<sup>232</sup>.

Pero, entonces, ¿podemos ya decir qué sea la existencia? Debemos recordar que la existencia siempre es primaria y, por lo tanto, reniega de cualquier posible definición o caracterización. Sin embargo, ahora estamos en condiciones de poder decir algo sobre la existencia. En efecto, si la existencia se reconoce desde el momento en que entra en consideración *mi cuerpo*, y sólo gracias a él puede ser determinada,

... los caracteres que presente esta existencia [de mí mismo como corpóreo], por singulares e incluso antinómicos que sean, se volverán a encontrar inevitablemente en toda existencia concebida. Observaré además –y esto se aclarará a continuación- que la existencia no es en rigor concebible; y que lo que se llama aquí impropriamente concepción no es más que la extensión (*extension*), a la vez imaginativa y simpática (*imaginative et sympathique*), del dato parcialmente opaco a sí mismo, a partir del cual se constituye toda experiencia<sup>233</sup>.

Notemos que el juicio existencial no tiene su fundamento en una concepción ideal de lo que sea la existencia, puesto que ni la existencia puede ser en rigor concebida, ni la existencia puede ser un predicado. Hablar de concepción es hablar de abstracción, es decir, es disociar en lo existente la existencia y el modo de existencia que tiene. No es que dicha operación sea inválida o falsificadora, puesto que dicha operación –que no es sino la de objetivación- es absolutamente necesaria para el hombre. El problema, como

---

vers les idées et vers les « objets » tendra nécessairement à escamoter” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 156).

<sup>232</sup> “... [E]n qué sentido puede pensarse como existente una conciencia. Es claro que puede serlo exclusivamente en la medida en que se dé (*est donnée*) en relación inmediata (*rapport immédiate*), ya sea con ella misma, ya sea con otra. Y este mismo modo de plantear el problema nos pone en el camino de la solución. En efecto, es claro que el dato común a mi conciencia y a las demás posibles, es mi cuerpo. No puedo pensarme como existente más que en tanto me soy dado a mí mismo y en tanto soy dado a otras conciencias, es decir, en tanto que soy dado en el espacio” (*JM*, 19).

<sup>233</sup> *RI*, 32.

vimos, es que esta operación se establezca como única para conocer lo real, mientras que, si realmente queremos conocer lo real en tanto existente, no podemos legítimamente realizarla. En otras palabras, si quiero conocer la existencia, no puedo hacerlo desde la *objetivación*, sino desde la *participación*; el ámbito primario de la existencia no puede ser conocido por un acto posterior y que corresponda a algo que llamamos el ámbito secundario, que es el de lo objetivo.

Notemos que lo que Marcel llama –impropiamente, como él mismo reconoce– *concepción de la existencia*, no es sino para el filósofo la *extensión*, a la vez *imaginativa* y *simpática* del dato de mi cuerpo propio. Ya tendremos oportunidad de desarrollar por qué este dato es parcialmente opaco a sí mismo, y porque constituye toda posible experiencia. Fijémonos en este momento, en que la concepción de la existencia no es propiamente hablando concepción, puesto que no es producto de un proceso abstractivo o eidético. Por el contrario, la existencia se reconoce como tal por la *extensión*, a la vez *imaginativa* y *simpática*, del dato del cuerpo propio. Decir esto es afirmar que lo existente se reconoce como tal porque podemos transportarnos al centro de las cosas gracias a un acto de imaginación y de simpatía.

El análisis que debemos encarar no carece de dificultad puesto que Marcel mismo no explicita la significación de dicha extensión. Sin embargo, haremos un esfuerzo por explicar qué podría significar este acto de extensión. Notemos, por un lado, que la imaginación es siempre conocimiento de lo particular, y por tanto si bien no extendemos lo propio de mi cuerpo a las cosas de forma real, sí imagino que estas cosas tienen lo que encuentro en la presencia de mi cuerpo. Y esta extensión no es ideal, sino imaginativa, puesto que lo ideal tiene por objeto lo universal, mientras que la existencia es siempre particular. Si Marcel hubiese hablado de una extensión ideal, hubiese estado afirmando aquello que tantas veces rechazó: la existencia como predicado. En efecto, tal extensión ideal sería otra forma de expresar que todo juicio existencial es la composición de un sujeto del cual predico la existencia, que al ser concepto puede ser atribuida a cualquier ser<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> “... [L]a existencia no puede concebirse como el substrato común a los diversos contenidos aprehendidos. Por consiguiente, si se pone un contenido común, no puede ser sino a condición de no ponerlo como existente (en el sentido en que *existían* los contenidos anteriores), puesto que no puede ser existente más que con el mismo título que los precedentes (en virtud de su relación (*rapport*) con la

Por otro lado, debemos hacer hincapié en que la extensión no sólo es imaginativa, sino también *simpática*. Debemos recordar que esta palabra de origen griego es compuesta y tiene el prefijo σύν, adverbio que significa “juntamente, a la vez”, y πάθος, que significa “afecto, pasión, sensación”. Con esta sencilla observación, podemos pensar que cuando Marcel habla de extensión simpática, está hablando con otras palabras de *participación*, de una afección conjunta entre uno mismo como corpóreo y la cosa que se me presenta. Justamente, al haber esta afección conjunta, puedo yo decir que algo existe, y si nos afectamos es porque en algún sentido compartimos algo en común. La extensión simpática es entonces reconocer que la otra cosa existe como existo yo, puesto que tengo algún tipo de comunidad con ella.

Podemos advertir que esta concepción de la existencia de la que habla Marcel no es otra de la que hablaba Bergson. En este sentido la herencia bergsoniana es muy fuerte en Marcel, y ambos autores se esfuerzan ante todo en comprender lo concreto, lo existente, lo real, y no contentarse con símbolos más o menos fieles de lo real, producto de operaciones intelectuales o sensibles<sup>235</sup>. Este acto de *extensión, a la vez imaginativa y simpática*, es, entonces, el acto que me permite afirmar la existencia de las cosas y concebir de algún modo lo que sea la existencia. Y por lo tanto, la posición del existente se reconocerá en tanto que entre en “contacto” conmigo mismo, en tanto que soy encarnado, y, por lo tanto, en tanto mantiene conmigo relaciones espaciales<sup>236</sup>. Es esta la *experiencia-límite* de la existencialidad que el hombre debe reconocer y respetar

---

conciencia inmediata) y no posee con respecto a ellos ningún privilegio ontológico (ninguna preeminencia desde el punto de vista de la existencia). Esto equivale a decir que ese contenido no puede ponerse sino como no teniendo relación con la conciencia inmediata, como no siéndole *dado*, sino solamente como pensado, es decir, como ideal (por oposición a los contenidos sensibles que, por el contrario, eran existentes)” (*JM*, 17-18).

<sup>235</sup> “Es evidente que en todas partes en que no haya contacto directo hay construcción de un estado de conciencia que corresponde al contacto, estado de conciencia que en general se condensa a su vez en una especie de símbolo abstracto. Pero donde hay contacto, hay –creo yo– posición de un existente (*position d’un existant*), posición totalmente espontánea y que no se puede calificar realmente de juicio. El acuerdo entre los sentidos proporcionará una fiscalización, pero no más; esta posición espontánea se realizará antes de que la fiscalización haya funcionado necesariamente” (*JM*, 25).

<sup>236</sup> “Ainsi, en maintenant aussi forte que jamais la liaison de l’existence avec le sensible et même avec le spatial (encore qu’il redoute une « confusion entre l’existence en général et l’existence spatiale – l’extériorité »), Marcel n’insiste plus tant sur l’objectivité de l’existant que sur son contact immédiat avec le corps ou, plus exactement, avec *mon corps*. Et, à y bien regarder, la notion d’ « objectivité » lui semblera de plus en plus contredire celle de contact. C’est pourquoi l’existant, restant solidaire de sa relation immédiate à mon corps, s’opposera de plus en plus à l’ « objet » ” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 155).

como tal, sin tener pretender objetivarla de algún modo, ni querer desprenderse de ella para poder alcanzarla lugar. El juicio existencial debe ser la expresión intelectual de esta experiencia unitaria del existente como presencia<sup>237</sup>.

Sería un error burdo concluir, de estas afirmaciones, que Marcel no representa sino un nuevo tipo de materialismo. Tal aserción sería, en efecto, válida si mi cuerpo fuese pensado como mera materialidad o corporeidad, lo cual supondría la falta de un *sujeto* que pudiera decir *yo*. En efecto, no sólo el idealismo parece rechazar el hecho de que el hombre sea un ser encarnado, sino también el mismo empirismo, por paradójico que pueda parecer esto<sup>238</sup>. Es claro –y espero que vaya aclarándose en la medida en que avancemos en esta investigación- que *mi cuerpo* o el *cuerpo propio* no es una materia bruta, sino que más bien presenta una situación fundamental del hombre, que es un *ser encarnado*, y no simplemente un cuerpo. Volveremos sobre esto en el apartado siguiente sobre el cuerpo propio, pero bástenos advertir que la existencia no es materialidad, sino que la existencia –en tanto presencia reconocida- se da o se aparece a un sujeto que *es* cuerpo, o *es* encarnado, y, por lo tanto, la forma de darse de las cosas y del sujeto a sí mismo, requiere de la mediación del cuerpo propio<sup>239</sup>. De aquí que debamos decir, junto a Marcel, que el hecho de *ser encarnado* es el fundamento de

---

<sup>237</sup> “En lo sucesivo denominaré experiencia-límite esa posición como existente (en que la existencia no se define como predicado), y diré que la experiencia-límite no puede pensarse más que por un acto de reflexión que verse sobre el dualismo entre el juicio de existencia y aquello sobre que versa este juicio. Esta experiencia-límite, en tanto que el sujeto reflexivo pretende desprender su contenido objetivo, se reduce a un contacto entre el cuerpo ligado a la conciencia perceptora y un dato exterior. El pensamiento reflexionante pone, pues, el juicio de existencia como siendo la transposición de la experiencia-límite al orden intelectual (donde hay objetos y juicios que versan sobre esos objetos), y esto es válido para cualquier juicio de existencia. Desde este punto de vista se comprende que de nada pueda decirse que existe salvo de lo que pueda entrar en relaciones de contacto, en relaciones espaciales, con mi cuerpo. Será si se quiere, una definición” (JM, 25-26).

<sup>238</sup> “Bien entendido, lo que es común aquí al idealismo y al materialismo es la repulsa radical que oponen al dato básico (*donnée-pivot*) que constituye la encarnación” (RI, 144).

<sup>239</sup> “... [E]l existente (*existant*), que es como el punto de referencia central (*repère central*) al que aluden todos los juicios de existencia que puedo enunciar, es mi cuerpo (*mon corps*) considerado no sólo en tanto cuerpo, en tanto cosa corporal, sino en tanto mío, o aun en tanto presencia sólida y globalmente experimentada (*présence massive et globalement éprouvée*), que en consecuencia no se deja reducir –al revés de los objetos en tanto puros objetos de saber- a un simple aspecto, o a una coordinación de aspectos ligados entre sí; por consiguiente esto podría expresarse diciendo que mi cuerpo está dotado de un espesor vivido (*épaisseur vécue*), y en cuanto las otras cosas son evocadas por mí como existentes les confiero por analogía (*par analogie*) un espesor de ese orden” (MEII, 27).

nuestro *ser en el mundo (éter au monde)*, y, por lo tanto, es el dato central a partir del cual el mundo y uno mismo se constituyen como existentes<sup>240</sup>.

Hace ya mucho tiempo discerní que todo existente se me aparece como prolongando mi cuerpo en una dirección cualquiera –mi cuerpo en tanto que *mío*, es decir, no-objetivo; en este sentido, mi cuerpo es a la vez el existente-tipo (*l'existant-type*) y, más profundamente aún, el indicador (*repère*) de los existentes. El mundo existe para mí, en el sentido más fuerte de la palabra existir, en la medida en que yo sostengo (*j'entretiens*) con él relaciones del tipo de las que sostengo con mi propio cuerpo –es decir, en tanto que yo estoy *encarnado (je suis incarné)*<sup>241</sup>.

Podemos advertir en este nuevo texto elementos que analizamos en lo que llamamos la concepción de la existencia. Pero resaltemos que este reconocimiento de las cosas como existentes es una prolongación, no de una materia, sino de un cuerpo que es el *mío*, y con el cual tengo una relación íntima especial. En tanto que estas relaciones íntimas y únicas se prolongan hacia el mundo, entonces puedo decir que el mundo existe. La inmediatez propia de la existencia se encuentra, como ya dijimos, en la existencia propia, y este *yo existo* sólo tiene sentido en tanto que *soy encarnado*, puesto que esta inmediatez y esta intimidad son lo contrario a lo objetivo y a lo mediado, aún cuando toda objetivación y mediación se construyan sobre este dato primordial y primero<sup>242</sup>. De allí que toda existencia -que es presencia inmediata- se me presente como prolongando la intimidad e inmediatez que mi cuerpo presenta a mí mismo. Por tal razón puede afirmar el filósofo francés que uno mismo, en tanto ser encarnado, es el *existente-tipo*, y es el centro a partir del cual toda existencia puede ser concebida y afirmada<sup>243</sup>. De ahora en más, entonces, no hablaremos más del hombre como *ser*

---

<sup>240</sup> Marcel reconoce que gracias a Heidegger podemos hablar hoy del hombre como *ser en el mundo* (Cf. *RI*, 37), aún cuando la reflexión marceliana no haya sido suscitada por el autor alemán (recordemos que el *Journal Metaphysique* fue escrito anteriormente a la aparición de *Sein und Zeit*). “Ainsi, lorsque je réfléchis sur le fait que j’occupe une certaine place dans le monde, lorsque je m’applique à mettre à nu ce que recouvre mon éccéité, je suis conduit à me reconnaître, non seulement soumis, comme tout vivant, à des déterminismes « objectivement » repérables, mais encore exposé ou, si’on veut, ouvert à une réalité autre-que-moi avec laquelle j’entre en commerce” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 144).

<sup>241</sup> *JM*, 261.

<sup>242</sup> “Esto se esclarece pensando que la cuestión *¿qué soy yo?* no puede transformarse en la pregunta *¿qué es él?* sin que pierda su sentido; no sería así en el caso de que afectara a un predicado. En suma, es esencial de un ser que actúe y se aprehenda como tal el darse a sí mismo de cierto modo inmediato, y que, no obstante, mediatiza todo cuanto en su experiencia puede adoptar figura de objeto” (*JM*, 267).

<sup>243</sup> “The intimate link I feel with my body is truly a unique relationship: it describes a unity that is not an identity. This sense of intimacy, which makes possible the possession of anything else whatsoever, is registered primarily in the modality of feeling. Marcel also speaks of ‘my body’ as an organized system

*corpóreo* –puesto que dicha expresión es ambigua y puede dar lugar a interpretaciones materialistas- sino del hombre como *ser encarnado* (*être incarné*).

Lo existente, entonces, se reconoce mediante la prolongación del acto mediante el cual yo aprehendo mi cuerpo como mío. El modo en que se da esta aprehensión lo resolveremos en el apartado siguiente, pero, adelantemos, que esta aprehensión tiene más que ver con la sensación, que con el pensamiento objetivante. Por ello afirmábamos que el yo existo ante todo se traduce como *yo siento o experimento*. Si es así, veremos que para Marcel la existencia se reconoce en tanto que la cosa es sentida, pero no podemos concluir de ello que se trate de un nuevo subjetivismo –empirista, en este caso-, ya que el existente es reconocido como tal no por la representación sensible que de él tengo, sino porque el existente me es presente, me afecta, y por lo tanto tiene conmigo una intimidad o una relación análoga a la que tengo yo mismo con mi cuerpo. De allí que Marcel acepte la fórmula de Berkeley, *esse est percipi*, siempre y cuando se entienda correctamente que la presencia ligada a mí mismo, como ser encarnado, es todo lo contrario a una representación<sup>244</sup>.

Se sigue de esto, a su vez, que toda existencia se presenta de modo espacial a mi ser encarnado, pues, en tanto ser en el mundo, mantengo relaciones espacio-temporales con él. Sin embargo, no debemos pensar por esto que toda existencia es espacial –lo cual sería caer en un burdo materialismo-, aún cuando sea una cuestión delicada en la filosofía marceliana<sup>245</sup>, sino que el espacio es la condición en la que se me ofrece lo existente y se me aparece como tal. En este sentido, nos dice Marcel, aquello que no

---

of powers that is inwardly felt before it is outwardly executed. Instrumentality is therefore possible only so far as it extends the latent powers of the body” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 125). “Existant-type, comment *mon corps* est-il le repère des existants ? Par le *sentir*, grâce auquel il est en connexion, en sympathie avec les choses, puisque l’homogénéité de nature entre les existants et mon corps porte moins sur leurs essences « objectives » que sur l’*intimité* enveloppée dans le mot *mien*. C’est pourquoi il faut identifier existence en général et existence sensible, la sensation étant le mode suivant lequel la continuité de quoi que ce soit avec *mon corps* peut m’être donnée. Là serait le fondement d’une métaphysique sensualiste, pleinement légitime dans certaines limites” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 185).

<sup>244</sup> “En el fondo, mi posición en lo que respecta a la existencia, consiste en sostener que el *esse est percipi* berkeleyano sólo es verdadero con la condición de que por percepción se entienda, no una representación, sino una prolongación del acto mediante el cual mi cuerpo se aprehende como mío. Si por imposible pudiera concebirse una discontinuidad radical entre mi cuerpo y una parte cualquiera del mundo, yo no veo con qué derecho yo podría pretender aún que esa parte existe” (*JM*, 266).

<sup>245</sup> En las conclusiones abordaremos con más detenimiento las críticas que ha recibido Marcel en este aspecto de su filosofía.

puede representarse espacialmente no puede ser afirmado como existente, tan sólo si entendemos que aquí el espacio no es algo propio de lo real, como lo presenta el realismo, sino en tanto que es una condición del sujeto que conoce, y por tanto deberíamos pensar aquí más en el sentido que da Kant al espacio<sup>246</sup>. Traicionaríamos la filosofía de Marcel si pensáramos que el ser es espacial, puesto su filosofía es profundamente metafísica, y lo espiritual es el ámbito de la reflexión marceliana, aún cuando el espíritu del hombre sea encarnado. Creo que debemos resaltar que aún cuando su filosofía no sea materialista, sí tiene un fuerte sentido de lo real, y si lo real en sentido propio es lo existente –y no lo ideal o abstracto-, no podemos dejar de advertir que lo espiritual mismo se presenta al hombre en tanto encarnado, y por tanto sólo lo afecta en tanto entra en relación con su cuerpo, sea de la manera que sea<sup>247</sup>.

En otro tiempo identifiqué lo existente con lo reconocible (*repérable*); pero hay que percatarse de que es un *reconocimiento sensible* (*repérage sensible*), y no solamente una identificación. Lo que existe debe poder darse y a la vez identificarse. (...) Lo que quizá no discerní suficientemente en esa época es que el centro, o si se quiere la experiencia inmediata de donde parten esos *contiguos* (*continus*), no es un mero *feeling*, o mejor dicho: ese *feeling* está enlazado de modo por otra parte *impensable* (y esa impensabilidad puede demostrarse sin duda alguna, y hasta en mis notas se encuentran ya los elementos de semejante demostración) con la representación de un objeto que es mi cuerpo: yo tengo conciencia de mi cuerpo, es decir, lo capto a la vez como objeto (cuerpo) y como no-objeto (mi cuerpo) –con respecto a esto se define toda existencia. Afirmar la existencia de un ser o de una cosa cualquiera sería, en definitiva, decir: este ser o esta cosa es de la misma naturaleza que mi cuerpo y pertenece al mismo mundo, solamente que esta homogeneidad afecta sin la menor duda menos a la esencia (objetiva) que a la *intimidad* implícita en la palabra *mío*, *mi* cuerpo. Por ahí se explicaría lo indefinible que hay en la existencia –puesto que el hecho de que mi cuerpo sea mi cuerpo, no es algo de lo cual yo pueda tener verdaderamente una idea, no es algo conceptualizable. Diré que en el hecho de mi cuerpo hay algo que trasciende a lo que cabe denominar su materialidad, algo que no se reduce a ninguna de sus propiedades objetivas, y el mundo no existe para mí sino mientras lo pienso (el término es malo), mientras lo aprehendo como enlazado (*relié*) conmigo por el mismo hilo que me une (*lié*) a mi cuerpo<sup>248</sup>.

Notemos que lo existente es lo *reconocible*, pero que se trata aquí de un *reconocimiento sensible*, y no sólo de una *identificación*, y así entonces lo existente

---

<sup>246</sup> “Por consiguiente, en lo sucesivo consideraremos desprovista de sentido toda afirmación que pretenda atribuir existencia a lo que no puede representarse espacialmente” (*JM*, 26).

<sup>247</sup> Podemos pensar en el caso de Dios como el ejemplo más extremo, donde, aún cuando se trate de la revelación del Ser Espiritual por excelencia, se da a través del lenguaje, del Verbo, y tiene en el dogma cristiano de la Encarnación Divina su máxima expresión. Pero abordaremos este problema nuevamente en el apartado sobre la *filosofía concreta*.

<sup>248</sup> *JM*, 304-305.

debe a la vez *darse* y *reconocerse*. Yendo más allá de Marcel, o más bien queriendo explicitar lo que intuye, podemos señalar que el acto de reconocimiento y de identificación tan sólo pueden ser actos de un *sujeto*, es decir, de un ser que no sea mera materialidad, y por tanto que puede afirmarse como distinto a lo otro, o aún más, que reconoce la alteridad como tal. Pero aún debemos decir que para que el sujeto encarnado que es el hombre pueda reconocer a un existente (sea distinto a sí mismo o sea sí mismo pensado desde una “alteridad prestada”), éste debe *darse*, donarse u ofrecerse. Y este *darse* de lo existente es un darse a mi cuerpo, es decir es un darse en el espacio, y, por tanto, se tratará en el hombre de un *reconocimiento sensible* de la presencia de lo existente.

El centro, entonces, de este darse de lo existente es *mi cuerpo*, y por tanto, el centro es uno mismo en tanto existente, en tanto encarnado, y no en tanto que se piensa separado de la existencia. Por ello habla Marcel que en el fondo hay una *experiencia inmediata* en la que como existente el hombre participa del mundo también existente, y a partir de aquí se puede hablar del mundo y del sujeto como *contiguos*, como presencias que se tocan o afectan, y que están una al lado de la otra. Justamente, este centro que es *mi cuerpo* –y que, como veremos en el próximo apartado, es tan difícil de aprehender- trasciende la mera materialidad, los meros datos objetivos que presenta, y por ello lo existente se define como teniendo una naturaleza homogénea a mi cuerpo, no tanto en cuanto es material y objetiva –y, por tanto, tampoco en tanto que tiene una cierta esencia que podría emparentarse con la mía, aunque esto también pudiera tenerse en cuenta-, sino en tanto que se presenta ligado a mí mismo con una cierta *intimidad*, que es análoga a aquella intimidad de la que goza mi cuerpo en tanto mío. Por eso es tan difícil aprehender la existencia (recordemos lo ya visto sobre la *existencia* y la *objetividad*). Pero lo que aparece claro es que la existencia se presenta y puede aprehenderse en tanto que está *religada* a mi mismo, que estoy *ligado* a *mi cuerpo*<sup>249</sup>.

Con esto se enlaza el hecho de que el mundo no existe sino mientras yo puedo obrar sobre él: en efecto, no hay acción sino mientras yo soy mi cuerpo y dejo de pensarlo<sup>250</sup>.

---

<sup>249</sup> “Marcel goes so far as to say that the union between soul and universe is of the same nature as that between soul and body, meaning by this that I am no more detachable from the world than I am from my own body” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág.19).

<sup>250</sup> *JM*, 305.

Una y otra vez volvemos sobre la capital noción de *participación*. Lo existente es tal en tanto yo puedo afectarlo, y, por lo tanto, puede él afectarme a mí mismo. Y esta afección es un obrar, es un accionar sobre, es una actividad, y no una mera pasividad. Por eso sólo hay existencia y sólo hay mundo donde yo me reconozco como existente, es decir, donde yo dejo de objetivarme para ser también un ser *presente*. Por ello no debemos dudar en afirmarnos como *ser en el mundo*, siendo el cuerpo propio, la encarnación, su fundamento<sup>251</sup>. En palabras de Marcel, lo existente es tal en tanto que entro en comunión con él, siendo *mi cuerpo* la mediación misma de dicha comunión, y una filosofía de la existencia jamás podrá partir sino del dato central de la encarnación<sup>252</sup>.

## b) Significado de la afirmación “yo soy mi cuerpo”.

El hombre en tanto encarnado, es decir, en tanto que puede decir *mi cuerpo*, es el *existente-tipo*, el centro alrededor del cual se ordena y se aparece todo existente. Mas la pregunta aún sigue en pie, aún cuando ya hayamos dado algún indicio de respuesta: ¿de qué modo accedemos a la existencia? Es claro que tal acceso sólo es posible primeramente gracias al hecho de ser *mi cuerpo*. Mas decir “*mi cuerpo*” es ya reconocerse como existente, es decir, sólo puedo decir *mi cuerpo* si realmente soy encarnado, pero, ¿cómo es que llego a reconocer al cuerpo que llamo *mío* como *mío*, y el cual es el lazo mismo que me une al universo?

Ya habíamos notado que la expresión *yo existo* es la traducción de la expresión *yo siento*, con lo cual veíamos una gran afinidad entre el sentir y la existencia. En efecto,

---

<sup>251</sup> “La encarnación muestra nuestra participación, nuestra situación en el mundo. En efecto, Marcel es una de las primeras voces que con más fuerza reivindican la *situación como encarnación* (o *la encarnación como situación*): gran fuente eterna de las *paradojas y ambigüedades* del existir” (César Moreno, *op. cit.*, pág. 200).

<sup>252</sup> “Hence a metaphysics of existence as a philosophy of the sense of being must begin with incarnation, for it is the facticity of incarnation that lays down the fundamental situation for philosophical reflection” (Garth J. Gillan, “Marcel and Merleau-Ponty”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale, Southern Illinois University, 1984, pág. 501).

esta afinidad es la que deberemos ahora abordar. ¿Cómo hago yo para reconocer mi cuerpo como *mío*? ¿Con qué derecho puedo afirmar que *soy mi cuerpo*? Tal es quizá la primera pregunta que debemos contestar, puesto que yo mismo como existente pareciera ser el existente-tipo, y el existente que tiene una prioridad y una evidencia que los otros seres pareciera que no muestran.

Para una investigación como la que inicio aquí, será de importancia esencial hacer resaltar el sentido exacto de esa fórmula ambigua: yo soy mi cuerpo. Se ve en seguida que *mi* cuerpo no es *mío* sino en tanto es sentido, por confusamente que pueda serlo. La abolición radical de la cenestesia, suponiendo que fuera posible, sería la destrucción de mi cuerpo en tanto que *mío*. Si yo soy mi cuerpo, es en tanto que yo soy un ser sintiente (*être sentant*); y me parece que puede ser precisado aún más, y decir que yo soy mi cuerpo en la medida en que mi atención se dirige a él *al principio (d'abord)*, es decir, antes de poder fijarse en cualquier otro objeto, sea cual fuere. Por consiguiente, el cuerpo gozaría de lo que yo me permitiría denominar una prioridad absoluta (*priorité absolue*).

Yo no *soy* mi cuerpo más absolutamente de lo que soy cualquier otra cosa –sino porque, para ser cualquier otra cosa, necesito servirme primero de mi cuerpo (vuelve a aparecer aquí la idea del cuerpo interpuesto)<sup>253</sup>.

En este texto central podemos detectar algunos elementos capitales para la reflexión sobre el cuerpo propio y sobre el acceso a la existencia. Notemos que el cuerpo propio sólo puede ser tal –es decir, *mío*– tan sólo si lo siento. El sentimiento del propio cuerpo suele llamarse en filosofía la *cenestesia*<sup>254</sup>, con lo cual, como el mismo Marcel afirma, en el supuesto caso que ésta no existiese, tampoco podría hablarse de *mi cuerpo*. Pero Marcel precisa aún más diciendo que este reconocimiento del cuerpo propio es tal sólo si mi atención se dirige a él *en un principio*, antes de fijarse en cualesquiera objetos posibles. Es por esta razón que *mi cuerpo* propio goza de una *prioridad absoluta*. Ahora, debemos ir despacio, puesto que éste es un texto un tanto difícil. Nos atrevemos a afirmar que el sentido de estas afirmaciones en Marcel estriba en el hecho de que para sentir cualquier objeto, antes es necesario que sienta a mi propio cuerpo. Tal es el sentido de la última afirmación citada, por la cual dice que uno es más su propio cuerpo que cualquier otra cosa, dado que para ser cualquier otra cosa necesito servirme antes de mi cuerpo.

---

<sup>253</sup> JM, 236.

<sup>254</sup> Ya habíamos encontrado este término y su centralidad en las reflexiones que Husserl realizara en *Ideas II*.

Antes de proceder en el análisis, debemos recordar que la comunidad de uno mismo con los existentes es uno de los puntos capitales de la filosofía marceliana. Sólo porque soy *homogéneo* en algún sentido con lo real puedo yo afirmar lo real como existente. En ese sentido, decíamos con Marcel, que uno es en algún sentido todo lo real, y tal era el significado profundo de la *participación* y del sentido de la *encarnación* como *ser en el mundo*. La cuestión estriba aquí, nuevamente, en la prioridad que tiene el propio cuerpo respecto a lo real, en tanto que *mi cuerpo* es la condición gracias a la cual puede haber participación. De allí su centralidad. Cuando mi atención se dirige a lo real, puedo perder de vista el hecho de que dicha realidad sólo es tal porque afecta mi cuerpo. Por esta razón, Marcel afirma que la atención a sí como sintiente es fundamental en tanto que reconoce la prioridad del sentimiento de sí respecto al sentimiento de cualquier otra cosa. En otras palabras, yo siento lo real porque lo real altera en algún grado mi cuerpo y yo siento dicha alteración en mi cuerpo mismo<sup>255</sup>. Sólo cuando mi atención se enfoca en esta prioridad puedo yo hablar de *mi cuerpo*<sup>256</sup>.

Si no tuviese en claro dicha prioridad perdería a mi cuerpo como *mío*, y también lo existente mismo. ¿Por qué? Porque mi cuerpo es el lazo que me une a lo real, y lo existente sólo es tal porque es presente a mí mismo como encarnado. Si no advirtiese que mi cuerpo mismo es quien es alterado o afectado por dicha presencia estaría negando que dicha presencia me afecta, por lo tanto, dejo de afirmarla como presencia<sup>257</sup>. Apenas me fijo en lo real como independiente de mí mismo, caigo nuevamente en lo real como objeto, es decir, como aquello que no tiene conmigo ninguna relación. Por ello Marcel enfatiza esta necesidad de reconocer al propio cuerpo como centro de la *órbita existencial*, siendo dicha centralidad la traducción del reconocimiento de la prioridad absoluta que tiene el sentimiento de sí frente al sentimiento de cualquier otra cosa<sup>258</sup>. Por lo tanto, si bien hay una comunidad con lo

---

<sup>255</sup> “Por lo demás, está bien claro que prestar atención a algo, es siempre prestar atención a sí mismo como sintiente” (*JM*, 240).

<sup>256</sup> “Feeling is the basic modality of human embodiment. More precisely, my feelings embody me” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 130).

<sup>257</sup> Es bueno recordar aquí nuevamente el sentido de la afirmación de sí como *ser en situación*.

<sup>258</sup> “Si se me pregunta ahora dónde se inserta la conciencia propiamente dicha, se entiende por sí mismo que yo no pretendo engendrarla en modo alguno; en ningún momento estamos en realidad más acá de la conciencia. Lo único que puede decirse es que no cabe duda de que yo sólo puedo tener conciencia de

real que fundamenta la participación, dicha comunidad tiene lugar gracias a que *soy mi cuerpo*, es decir, en tanto que siento a mi cuerpo como *mío*<sup>259</sup>. De alguna forma, sólo en tanto que puedo sentir a *mi cuerpo*, puedo sentir también todo aquello que entra en comunión con él.

Me pregunto si sería traicionar el pensamiento que trato de ‘alumbrar’ en este momento si yo dijera: no hay atención sino allí donde al propio tiempo hay cierta manera fundamental de sentir (*certain façon fondamentale de sentir*) que en modo alguno puede convertirse en objeto, que, por otra parte, en modo alguno se reduce al *yo pienso* kantiano (puesto que no es una forma universal) y sin la cual la personalidad se aniquila. En último análisis, esta sensación fundamental (*sensation fondamentale*) se confunde, en último análisis, con la atención a sí (no siendo el sí más que la inmediatez absoluta tratada como mediación). Pero es preciso ver bien que este *Ur-Gefühl* no puede sentirse de ningún modo, precisamente por ser fundamental. En efecto, sólo podría serlo en función de otras sensaciones, mas entonces perdería su prioridad [nota de noviembre de 1925: ‘La idea de un *a priori* individual de la sensibilidad pura sigue pareciéndome todavía hoy como una especie de descubrimiento fundamental’]<sup>260</sup>.

Junto al texto anterior, es éste también de capital importancia para entender la doctrina del cuerpo propio de Gabriel Marcel. El problema es que el filósofo francés no desarrolla debidamente estas intuiciones, y por lo tanto, la interpretación es dificultosa. Sin embargo podemos avanzar con cautela, analizando con paciencia los elementos que van apareciendo. En primer lugar, en las líneas que preceden este texto, Marcel afirma que *yo soy* en tanto que soy una *actividad atenta* a un cierto “esto” sin el cuál no podría ejercerse dicha atención y por tanto no podría ser en absoluto. Este “esto” no es sino el cuerpo propio. El rechazo de este pronombre demostrativo estriba en que parece ser un impersonal, y por tanto pareciera representar una mirada objetivista sobre mi cuerpo. Marcel conoce muy bien –y jamás dejará de señalarlas- las limitaciones propias del lenguaje, pero lo que quiere señalar cuando dice *esto* es a algo determinado, y que es *tal* o *cual* cuando atendemos a él. Ya tendremos ocasión de analizar con más profundidad la dificultad que encontramos al querer nombrar al cuerpo propio. El *esto* del cual habla no es de ningún modo un objeto, puesto que es el cuerpo existente que reconozco como *mío*. Sin embargo, se puede decir que es la *condición absoluta* para que pueda dárseme

---

algo determinado y que la *atención a sí* sólo puede considerarse como la condición de esa conciencia” (*JM*, 242).

<sup>259</sup> “La afirmación metafísica ‘Yo soy mi cuerpo’, en lugar de cerrar al existente a una subjetividad solipsista lo abre al mundo y a los otros” (Luis Manuel Flores-González, *op. cit.*, pág. 558).

<sup>260</sup> *JM*, 240.

un objeto cualquiera<sup>261</sup>. Volvemos a encontrarnos, aquí, con las reflexiones que hemos emprendido anteriormente.

Ahora bien, sólo hay atención si se postula antes una *cierta manera fundamental de sentir* que sustenta la personalidad misma. En otras palabras, esta *sensación fundamental* no es sino la *atención a sí*, sólo que tomamos al *sí* como la *inmediatez absoluta tratada como mediación*. Es decir, como veníamos afirmando, sólo la atención a uno mismo es lo que descubre un inmediato absoluto, puesto que toda posterior atención es tal gracias a ella y, por lo tanto, mediada en algún sentido<sup>262</sup>. Analizaremos, luego, en qué sentido puede decirse, en este caso, *mediación*. Ahora bien, como dicho *inmediato* es la condición gracias al cual me es dado todo lo real, podemos hablar de él como *mediación*<sup>263</sup>. Sin embargo, debemos cuidarnos de tratar a esta *sensación fundamental*, a este *proto-sentir*, a este *Ur-gefühl* (notemos la importancia que tiene para los alemanes el prefijo *ur*)<sup>264</sup>, como una sensación más. En efecto, por ser primigenio, no podemos decir que sintamos esta sensación, puesto que para sentirla precisaríamos de otras sensaciones y, por lo tanto, perdería su prioridad. Por otro lado, este *proto-sentir* es la condición de toda posible sensación, por lo cual decir que lo sentimos nos llevaría al comienzo del problema, ya que para sentirlo precisaríamos la condición para sentirlo<sup>265</sup>.

---

<sup>261</sup> “Yo no puedo aparecerme a mí mismo de otro modo que como una actividad atenta enlazada con cierto ‘esto’ sobre lo cual se ejerza y sin lo cual ella no sería ella. Pero ¿no dije que no era posible ninguna idea de este ‘esto’? y, sin embargo, ¿no es necesario que en todo momento sea *tal* o *cual*, es decir, determinada? (no quisiera insistir aquí en el problema temporal que siempre volveremos a encontrar demasiado pronto). El *esto* de que yo hablo no es un objeto, sino la condición absoluta (*condition absolue*) para que pueda dárseme un objeto cualquiera” (JM, 240).

<sup>262</sup> “The act of *sentir* that inseparably connects to my body (the *je sens*) is nonmediatizable precisely because it is itself the founding stratum of all mediation; it is the initial act of feeling that makes the feeling of anything else possible, and in this sense it is an *Urgefühl*” (Richard Zaner, “The Mystery of Body-qua-mine”, *op. cit.*, pág. 323).

<sup>263</sup> “My body is at the same time what feels and what is felt. *Sentir* in the primary sense has an absolute priority, since, in order to feel anything else, I must first of all feel my body as mine. My immediate contact with my body puts me at the same time in direct contact with the world” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 131).

<sup>264</sup> Respecto a este término *Urgefühl*, notemos que Marcel utiliza para referirse a él la expresión *sentimiento fundamental* (*sentiment fondamentale*), aunque quizá sea más apropiado traducirlo, siguiendo al alemán, como *proto-sentir* (agradezco a la Dra. Graciela Ralón y al Dr. Roberto Walton por la recomendación de esta traducción). Seguramente Marcel tenga en cuenta cuando habla del *sentimiento fundamental* a la tradición que proviene de Condillac y pasa por Maine de Biran. Usaremos estas expresiones de forma indistinta, habiendo hecho ya esta aclaración.

<sup>265</sup> Ni siquiera podemos tomar a este *Urgefühl* como un caso más de cenestecia, puesto que, como Marcel mismo afirma: “La percepción interna sólo es posible por el movimiento de sus partes (acción

La nota agregada en noviembre de 1925 parece ofrecernos una clave de interpretación, puesto que parece que debemos tomar a esta *sensación fundamental* o *proto-sentir* como un *a priori individual de la sensibilidad pura*. Ahora, tenemos que tener mucho cuidado en interpretar esta caracterización, ya que podríamos pensar en una postura kantiana, a la cual Marcel no hace ningún tipo de concesión en la cuestión del cuerpo propio. En primera instancia, este *a priori* no es de ningún modo un universal impersonal, sino que por el contrario es *individual*, y, por lo tanto, único. Pero es así porque no se trata aquí de un planteamiento meramente epistemológico –como pareciera ser en el caso del filósofo de Königsberg–, sino ante todo metafísico<sup>266</sup>. En efecto, este *a priori* está íntimamente ligado, como se desprende de toda la argumentación, a *mi* cuerpo, y por tal razón debe ser individual. Por otro lado, decir *a priori* es aquí hablar de condición, con lo cual si hablamos de este *a priori* individual de la sensibilidad pura deberíamos pensar en traducir dicha expresión por la de la *encarnación* como centro de la órbita existencial, entendiendo a la encarnación no como un caso más de una sensación cenestésica, sino como la condición de toda sensación posible (de allí que sea un *a priori* de la *sensibilidad pura*). Quizá hasta podríamos hablar de un *medium* absoluto, a la vez que se presenta como un *inmediato absoluto*. En efecto, al ser un *a priori*, algo primario, no podría ser jamás algo mediado, y por otra parte, a su vez, es gracias a él que toda mediación tiene lugar<sup>267</sup>. Nos atrevemos a

---

relativamente inmanente) y las acciones que se ejercen entre lo espacial dado (el cuerpo) y lo que lo rodea” (JM, 23). “S’il est vrai que faire attention à quelque chose, c’est toujours faire attention à soi comme sentant, il faut bien voir que ce *soi* est *en deçà* de toute « objectivation »” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 180). Otros autores parecen identificar este *Urgefühl* con la cenestecia (Cf. Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 130), pero creemos que esto no sea del todo legítimo.

<sup>266</sup> “En efecto, la teoría del conocimiento se propone esencialmente definir y a la vez fundar la objetividad; gravita alrededor de la idea de objeto; por consiguiente, postula por lo menos la posibilidad para el sujeto de separar en el seno de su existencia concreta todo cuanto no implique aportación personal (*apport personnel*) alguna por su parte; eso, por otra parte, dejando a un lado la cuestión *metafísica* de saber cómo un objeto puede estar presente en un sujeto. La relación (*rapport*) sujeto-objeto está presupuesta por toda epistemología, sea cual fuere” (JM, 294). Recordemos las críticas constantes que hace Marcel al *cogito* entendido a la manera idealista por su raíz exclusivamente epistemológica.

<sup>267</sup> “En el fondo, ¿no encontraré este inmediato no mediatizable (*immédiate non médiatisable*) en que tanto insistí en mis investigaciones de preguerra? Pero este inmediato sería al mismo tiempo mediación absoluta (*médiation absolue*), y sólo para sí sería in-mediatizable” (JM, 241). Cf. también: “Si la unidad fenomenal (*unité phénoménale*) de la persona está enlazada a la existencia de un cuerpo, su unidad real (*unité réelle*) sólo parece posible poniendo cierto inmediato no mediatizable para sí (*immédiat non médiatisable pour soi*), que yo puedo denominar sensación (*sensation*) o experiencia fundamental (*expérience fondamentale*)” (JM, 249). Roger Troisfontaines explica: “Une certaine opacité est essentielle à l’existence, en tant que celle-ci se range au nombre des immédiats « inobjectivables », bâtie qu’elle est

afirmar que este *a priori* no es sino la encarnación misma en tanto que *simpatiza* con lo existente, o en otras palabras, traduce el *ser en situación* propio del hombre<sup>268</sup>.

Quizá sea esclarecedor ver en esta posición de Marcel un cierto desarrollo de la doctrina de Maine de Biran. En efecto, fijémonos que el sujeto para Marcel es ante todo una actividad que se desarrolla enlazada a su propio cuerpo. A su vez, frente a una posición empirista como la de Condillac, el sujeto perceptivo no es una mera pasividad que se realiza gracias a las sensaciones que proceden del exterior, sino que, por el contrario, cuenta con un acto primero, que es el mismo *proto-sentir* (*Urgeföhl*), que da lugar a toda sensación posible<sup>269</sup>. Por ello el cuerpo propio tiene una prioridad absoluta, y todo lo real se entiende por la fuerza de este mismo cuerpo, que participa en el ser. Creemos que, por esta razón, pueda decir Marcel que este *proto-sentir* (*Urgeföhl*) no sea de ningún modo estático, sino más bien dinámico<sup>270</sup>. Si fuese un *a priori* gnoseológico o

---

pour moi sur le type de *mon corps* dont je dois bien dire qu'il est l'*immédiat non médiatisable*, l'*immédiat* qui serait médiation pour tous les autres « objets » et ne serait in-médiatisable que pour soi” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 185). “Feeling is comprehensible only in non-instrumentalist terms. To externalize it, to regard it as something which I have, is equivalent to nullifying it: it is only feeling in so far as it is *my* feeling. Only because I can say that I *am* my feeling must I say that I *am* my body. And it is probably, by analogy, as a fundamental feeling that we ought to conceive that non-objectifiable thrust into existence which can never be reduced to a thought-content and which therefore plays the role of the ‘*non-médiatisable immediate*’ at the root of all participation. Through feeling my body is mine; through sensation and feeling I participate, at one level, in a reality from which it would be strictly nonsensical to try to divorce myself” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 21).

<sup>268</sup> “Coloquémonos en principio resueltamente fuera del dualismo; hay dos sentidos en que mi cuerpo se me aparece a mí mismo como privilegiado con respecto a los demás objetos: por una parte se me presenta como instrumento absoluto (*instrument absolu*), por otra parte se revela dotado de prioridad en cuanto al sentir; las modificaciones cuya sede es (o por lo menos algunas de ellas) son las únicas que vuelven a sentirse inmediatamente (*immédiatement ressenties*)” (JM, 241). “Reste un dualisme qui peut d'ailleurs prendre des formes très différents, puisqu'il se présentera comme un parallélisme à la façon spinoziste ou comme une doctrine de l'interaction. Mais dans l'un et l'autre cas, le « corps » et l'« âme » son traités comme des « objets ». Traduits dans le monde du discours, ils deviennent des « termes » qu'on croit strictement définis et qu'on suppose reliés entre eux d'une façon déterminée. C'est ce postulat « objectiviste » qui doit être rejeté” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 179).

<sup>269</sup> “En otras palabras: el propio cuerpo goza de una prioridad absoluta en el ámbito de la sensación, pues sin la sensación del propio cuerpo no hay posibilidad de sentir otra cosa como existente. En este sentido, el cuerpo propio aparece en el pensamiento de Marcel como una ‘mediación’ entre uno mismo y todo lo demás. La conciencia o percepción de la corporalidad propia adquiere el carácter de condición de la conciencia o percepción de todas las otras cosas” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 48).

<sup>270</sup> “Lo que vislumbro esta mañana es que esta *cualidad no sentida* (*qualité non sentie*) o este *sentir fundamental* (*sentir fondamentale*) puede no ser una constante absoluta, sino, por el contrario, enriquecerse, acrecentarse en el transcurso de la experiencia” (JM, 241). Notemos aquí también que habla de este sentir fundamental como *cualidad*, es decir, como algo de carácter metafísico. Como explica Julia Urabayen Pérez: “De esa continua relación con el mundo surge un crecimiento continuo del cuerpo. La comprensión de Marcel acerca del cuerpo propio es, en consecuencia, una negación de la estaticidad del cuerpo. El propio cuerpo no es una cosa estable e inmodificable, sino una apertura a sí mismo y a lo otro.

epistemológico, dicho dinamismo sería inaceptable; por el contrario, por ser un *a priori* metafísico u ontológico, puede éste cambiar y desarrollarse. Insistimos en que estas líneas no son sino una interpretación y un posible desarrollo de las intuiciones marcelianas<sup>271</sup>.

Ahora bien, este cuerpo que siento de modo tan íntimo, justamente, por esta prioridad e inmediatez: ¿qué significa que sea *mío*? Debemos proceder con cuidado, pues el carácter posesivo del pronombre *mío* parece presentar cierta peculiaridad cuando lo aplico al cuerpo que siento de modo fundamental. En efecto, ¿*mi* cuerpo es *mío* como es cualquier instrumento del cual yo me valga? ¿Acaso me sirvo del cuerpo y por tal razón lo denomino *mío*? Para poder determinar rigurosamente si es posible esta identificación, deberemos analizar la naturaleza de la relación instrumental.

Parece que todo instrumento es un medio de extender, desarrollar y reforzar un poder inicial que posee el que usa de este instrumento; esto es tan verdadero para un cuchillo como para una lupa. Estos mismos poderes, estas aptitudes son características activas del cuerpo organizado. Mientras lo considero desde fuera, puedo evidentemente pensarlo como máquina, como instrumento. Pero aquí nos interrogamos sobre *mi cuerpo*, en tanto que *mío*. Este cuerpo (*hoc corpus*, no *illud*), este instrumentista: ¿puedo mirarlo como siendo él mismo instrumento, y de qué? Esta completamente claro que arriesgo comprometerme aquí en una regresión infinita: si el instrumentista es él mismo un instrumento, ¿de qué es instrumento?, etc. Si pienso mi cuerpo como instrumento, atribuyo por lo mismo digamos al alma de la que sería el útil, las virtualidades mismas cuya actualización aseguraría él; convierto a esta alma en cuerpo, y, en consecuencia, el problema se plantea de nuevo para ella<sup>272</sup>.

Podemos apreciar que el problema en considerar a *mi* cuerpo como instrumento, reside en que, apenas lo consideramos así, parece que lo perdemos como siendo justamente *mío*<sup>273</sup>. En efecto, todo instrumento se define respecto al instrumentista como siendo exterior a él, como siendo algo distinto de él. El instrumento, por lo tanto,

---

No es un espacio cerrado, sino algo abierto a la realidad. Por eso Marcel asevera que el hombre no es sólo su cuerpo, también está constituido por su ambiente habitual y por su pasado” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel, op. cit.*, pág. 53).

<sup>271</sup> Podemos ver en estas reflexiones una cercanía con las reflexiones de Maine de Biran y de Antonio Rosmini acerca del sentimiento fundamental. Lamentablemente excede el presente estudio, pero sería asaz interesante realizar un trabajo que profundice esta cercanía.

<sup>272</sup> *RI*, 32-33.

<sup>273</sup> “Así, en la medida en que yo hable de mi cuerpo como de un instrumento, lo trataré como objeto, es decir, como *no-mío*; adoptaré con respecto a él la posición de *tercera persona*, y la definición que de él podré dar, estará enlazada con la *desencarnación ideal* (*désincarnation idéale*) a que previamente habré debido proceder, y al acto mediante el cual habré delegado en una especie de *doble* ficticio el ‘poder’ de utilizar este instrumento” (*JM*, 324).

es capaz de prolongar una aptitud inicial del instrumentista, justamente, por su exterioridad misma, de lo contrario, no se explicaría este prolongamiento, extensión o refuerzo. Si el cuerpo es propio, debo tratarlo como éste (*hoc*) cuerpo, no como aquél (*illud*) cuerpo, es decir, mi cuerpo es tal si no lo trato en tercera persona, como siendo algo exterior. El problema se suscita en esta exterioridad: si mi cuerpo es instrumento, ¿quién será el instrumentista? Si respondo aquí que es el alma, entonces atribuyo propiedades corpóreas al alma misma, identificando entonces alma con cuerpo propio. Pero, entonces, volvemos al problema inicial, puesto que una regresión al infinito es absurda<sup>274</sup>. El problema está en considerar al cuerpo *desde fuera*, considerarlo como una máquina de la cual nos servimos, problema que podemos ver de manera inequívoca en la consideración cartesiana del cuerpo, aún más, creemos que cuando Marcel habla del cuerpo como siendo una *máquina* tiene presente la caracterización misma de Descartes<sup>275</sup>.

Para comprender mejor esta imposibilidad de considerar al cuerpo propio como siendo exterior a uno mismo, creemos que será esclarecedor analizar las implicancias del *tener*, tal como las analiza Marcel. Es claro que si uno piensa en el instrumento, lo piensa como distinto al instrumentista, y, por tanto, jamás nadie osará decir que el instrumentista *es* el instrumento, sino más bien que lo *tiene*. ¿Qué significa tener?<sup>276</sup>

En el fondo, todo se reduce a la distinción entre lo que se *tiene* (*a*) y lo que se *es* (*est*). Pero es sumamente difícil expresarlo en forma conceptual, y, sin embargo, tiene que ser posible hacerlo. Lo que se *tiene* presenta evidentemente cierta exterioridad con respecto a sí (*certaine extériorité par rapport à soi*). Sin embargo, esta exterioridad no es absoluta. En principio, lo que se *tiene* son cosas (o lo que pueda asimilarse a *cosas*, y en la medida precisa en que esa asimilación es posible). Yo no puedo tener en el sentido estricto de la

---

<sup>274</sup> “Si pienso mi cuerpo como instrumento, atribuyo al alma a la cual sirve de herramienta las virtualidades mismas de cuya actualización se encargue ese instrumento; y eso es poco aún: convierto el alma en cuerpo y de esta suerte me meto en una regresión sin término” (*JM*, 239). Cf. también: *JM*, 322-323.

<sup>275</sup> “Certes, si nous nous en tenons au descriptible, une explication de type « scientifique » tient bon ; en tant que je suis un appareil physique extrêmement sensible, je suis ébranlé par un bruit comme peut l’être une vitre. Mais, en vérité, lorsque je parle de cet appareil, ce n’est pas à proprement parler de *moi* que je parle, et rien ne peut faire que « lui » et *moi* coïncident, comme je coïncide avec la *conscience exclamative d’exister*. Dans ce cas, j’ai affaire à un *immédiate existentiel* : cette exclamation ne se laisse pas traiter comme un contenu « objectif » de pensée, elle est quelque chose qui est *moi*, qui *participe de moi*” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 168).

<sup>276</sup> La reflexión sobre el *tener* se encuentra del modo más preciso y sistematizado en “Esbozo de una fenomenología del tener”, en *EA*, 223-255. En lo que sigue respecto al análisis del tener seguiremos a este texto.

palabra sino algo que hasta cierto punto posea una existencia independiente de mí. En otros términos: lo que yo tengo se añade a mí; es más aún, el hecho de ser poseído por mí se añade a otras propiedades, cualidades, etc., que pertenecen a la cosa que yo tengo. Yo no tengo sino aquello de que de algún modo y dentro de ciertos límites puedo disponer, o dicho de otro modo, en la medida en que yo puedo ser considerado como una potencia, como un ser dotado de poderes. No hay transmisión posible sino de lo que se tiene. (...) Si verdaderamente es válida la categoría del ser, es porque en la realidad hay lo intransmisible (*l'intransmissible*)<sup>277</sup>.

El instrumento es, como podremos observar, el caso típico del *tener*. En efecto, el *tener* se define gracias a la exterioridad de lo tenido respecto al sujeto que lo tiene, pero, a su vez, esta exterioridad no es absoluta, ya que si puedo disponer de lo que poseo, entonces debe poder ser asimilado por mí. El instrumento presenta las mismas notas, ya que es independiente del instrumentista, pero comparte con él cierta característica que le permite extender el poder de aquél. Por eso es entendible que sólo puedan poseerse *cosas*, es decir seres exteriores que pueden ser manipulados. No es este el momento para desarrollar, pero es muy interesante analizar la diferencia entre una *cosa* y una *persona*, y el caso problemático de la pertenencia de una persona a otra<sup>278</sup>. En todo caso, aquello que puede ser tenido se asimila al *objeto*, dado, ante todo, su carácter de exterioridad.

Mas si seguimos analizando el texto citado, vemos que todo aquello que se posee es *transmisible*, es decir, puede ser transportado. Esta característica es consecuencia directa de la exterioridad, y si volvemos a la comparación con el objeto, podemos también encontrar en él este carácter. En efecto, habíamos señalado anteriormente que el objeto, por la *insularidad* que lo caracterizaba, podía ser abordado por una conciencia cualquiera, o aún más, por una conciencia despersonalizada, general, por un *observador desinteresado*. Esto no es otra cosa que el poder ser transmisible, es decir, ser comunicado de una conciencia a otra sin perderse. En otros términos, el *tener* parece ignorar toda intimidad, tal como en el caso del objeto. Por tal razón, el tener se distingue y se contrapone al *ser*. En efecto, el ser –siguiendo el texto analizado– es esencialmente *intransmisible*: ¿no se advierte, acaso, nuevamente la distinción entre *existencia* y *objetividad*?

---

<sup>277</sup> JM, 301.

<sup>278</sup> Cf. RI, 62-91 (“Pertenencia y disponibilidad”).

Esta exterioridad del *tener* se hace transparente y clara cuando tomamos el caso de la *posesión* (de aquí que Marcel llame a este tipo de tener *tener-posesión*, *avoir-possesion*). En este caso, es claro que hay un cierto *quid* referido a un *qui* que es tratado como el sujeto de adherencia, con lo cual éste es trascendente a aquél. Y este tener-posesión parece que tiene su prototipo en tanto que identifico al *qui* conmigo mismo, es decir, en el *yo tengo*. A partir de este modelo, de esta posición prototípica, parece que puedo yo entender el tener referido a otro sujeto. En efecto, el tener se relaciona evidentemente al *poder*, y éste es ante todo experimentado por uno mismo cuando es ejercido. Aún cuando se piense en el tener como un caso de contención, debemos notar que el contener es un modo de poder, puesto que es impedir que algo se salga de mis manos, se escape de mí.

La exterioridad del tener se transparenta, a su vez, en lo que Marcel llama el *dinamismo inhibido* de la posesión. El *qui* se revela trascendente porque la relación del tener es unidireccional, va del *qui* al *quid* y nunca se realiza en el sentido contrario. De aquí que en el orden del tener tiene sentido la oposición entre exterior e interior<sup>279</sup>. Sin embargo, podríamos descubrir una *dialéctica de la interioridad* en el seno mismo del *tener*. En efecto, en principio *tener* significa *tener como propio* (lo cual se ve claramente en el caso de *tener un secreto*), con lo cual al mismo tiempo que lo guardo para mí también puede ser descubierto al otro, es decir, es *ostensible*. Nuevamente nos encontramos con el carácter *transmisible* del tener, y por ello Marcel afirma que “sólo podemos expresarnos en términos de tener en un orden que comporte referencias a otro en cuanto otro”<sup>280</sup>. Fijémonos que esta nota vuelve a subrayar la exterioridad del tener, puesto que tiene referencia a otro, no en tanto que pueda tener una comunión conmigo, sino en tanto que se mantiene distinto, con lo cual volvemos a encontrar aquí una relación entre el tener y lo objetivo. Así, entonces, el tener no se ubica en una pura interioridad, sino que se encuentra en el seno mismo de la tensión entre lo exterior y lo interior.

---

<sup>279</sup> “No podemos expresarnos en términos de *tener* sino allí donde nos movemos en presencia de un orden en el que, de cualquier modo y en cualquier grado de transposición que sea, la oposición entre el interior (*du dedans*) y el exterior (*du dehors*) conserva su sentido” (EA, 232).

<sup>280</sup> EA, 234.

Esta tensión propia del tener se traduce justamente en el hecho de que, en la medida en que carguemos el acento sobre lo tenido, será éste menos exterior para quien lo tiene, lo cual aparece claro en el temor y la ansiedad que genera toda posesión. Hay en el tener una cierta permanencia del *qui* y del *quid*, pero ésta está esencialmente amenazada por la posibilidad de que el otro en tanto otro se apropie de ella. De aquí que el tener sea el lugar de la desesperación, puesto que el sujeto que posee algo trata vanamente de aferrarse a lo tenido de tal modo que forme con él una unidad indescomponible, lo cual es esencialmente contradictorio por las características mismas del *tener*. Por esto, a su vez, el tener *influye* en el *qui* y nunca se reduce absolutamente a algo que él pueda disponer, es decir, explica Marcel, encontramos aquí algo análogo a la dialéctica hegeliana del *amo* y del *esclavo*, dialéctica que tiene su principio en la *tensión*, principio que está presente por definición en el *tener* mismo.

Existe para Marcel otro tipo de tener que no es el de la posesión al cual llama *tener-implicación* (*avoir-implication*). Este tener es, por ejemplo, el que tiene en mente cuando se dice “tal cuerpo tiene tal propiedad”. Este *tener* también se caracteriza por la distinción entre un interior y un exterior, pero parece, por el contrario, no sufrir los problemas dialécticos que se suscitaban en el caso de la posesión. La implicación tiene una relación necesaria con la *potencia*, y la propiedad aparece como especificadora de una cierta eficacia o energía esencial. Tanto la tensión entre lo exterior y lo interior, como la polaridad del mismo y del otro, parecen tender a desaparecer en este *tener-implicación*. El caso paradigmático que señala nuestro filósofo es el de que tal figura geométrica tiene tal propiedad, por ejemplo, que el triángulo tiene tres lados: ¿se puede hablar aquí realmente de tener? Marcel mismo duda: “Cabría preguntarse si al trasladar el tener al seno mismo de las esencias (...) no efectuamos una especie de transferencia inconsciente y en último análisis injustificable”<sup>281</sup>. Marcel no continúa la caracterización y la dilucidación de este tener-implicación, que prometía ser quizá una clave importante para entender el hecho de *tener un cuerpo*<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup> EA, 237.

<sup>282</sup> “A pesar de la posible inadecuación terminológica, Marcel consideraba que esa distinción respondía a un objetivo preciso: establecer dos ámbitos de la realidad que son absolutamente diferentes, pero a los que el lenguaje se refiere indistintamente con el verbo tener ... (...) El tener-posesión sería asimilable al tener categorial aristotélico y el tener-implicación lo sería, en cierto modo, a la noción de accidente propio y de caracteres esenciales. Esta asimilación es posible porque, en el fondo, el tener-implicación significa que

El análisis del *tener*, en efecto, nos empuja indefectiblemente hacia la corporeidad. Y el primero de los objetos que se me presenta como siendo mío y que, a la vez, parece escapárseme, es mi propio cuerpo, razón por la cual éste es el *objeto-tipo*, el reducto más profundo del tener, y por eso también, es el *tener-tipo (avoir-type)*<sup>283</sup>. Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla<sup>284</sup>.

Es claro que la situación en la que me encuentro respecto al mundo en lo cotidiano presenta esta tensión propia del *tener*. Entre las cosas a las cuales me apegó, y que no son simplemente exteriores, en tanto me alcanzan como existente, y que tienen un poder sobre mí tanto más fuerte cuanto más me apegue a ellas, mi cuerpo se encuentra con una prioridad absoluta sobre las demás.

La tiranía que ejerce [mi cuerpo] sobre mí depende no ya completamente, pero sí en proporción considerable, del apego que le tengo. Pero lo más paradójico de esta situación es que finalmente parece como si yo mismo me anonadara (*je m'anéantisse*) en este apego, me dejara desaparecer en este cuerpo al que me adhiero; parece como si literalmente mi cuerpo me devorase, y lo mismo ocurre con todas mis posesiones que de alguna manera se hallan como suspendidas o colgadas de él. De modo que –y esto constituye una visión nueva para nosotros– finalmente, el tener como tal parece tender a anular en la cosa poseída

---

las cosas no son un agregado o añadido de características, sino que hay ciertas propiedades esenciales, que las cosas son y no tienen” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 70).

<sup>283</sup> “Creo que no es difícil ver que el lazo que me une al cuerpo es en realidad el modelo, no expresado pero sentido, con el que se relaciona toda posesión. (...) La verdad es más bien que en el interior de toda posesión, de cualquier modo de posesión, hay una especie de núcleo sentido (*noyau senti*), y ese núcleo no es otra cosa que la experiencia, ella misma no intelectualizable (*non intellectualisable*), del lazo por el cual el cuerpo es mío” (*MEI*, 112-113). “Accordingly, Marcel concludes that my body is not something that I have. To the contrary, it is the ‘prototype of having’ or of ‘instrumentality’. My body-qua-mine is precisely what makes any instrumental having, and indeed any objective relation, at all possible. It is that by virtue of which, by means of which, there are ‘objects’ (and hence instruments, and hence things possessed) in the first place. Thus the having that pertains to my body-qua-mine is *primordial*” (Richard Zaner, “The Mystery of Body-qua-mine”, *op. cit.*, pág. 320-321).

<sup>284</sup> “El primer objeto (*objet premier*), el objeto-tipo (*objet-type*) con el que me identifico (*m'identifie*) y que aún así se me escapa (*m'échappe*) es mi cuerpo; éste parece ser como el reducto (*réduit*) más secreto, más profundo del tener. El cuerpo es el tener-tipo (*l'avoir-type*). Y sin embargo...” (*EA*, 237). “Je ne puis même pas dire que je dispose de mon corps car toute disposition implique l'interposition de l'organisme, c'est-à-dire de quelque chose dont, par là même, il cesse d'être vrai de dire que je puis disposer. Je suis dans l'impossibilité de disposer réellement de ce qui me permet de disposer des choses. On objectera que je puis malgré tout disposer de mon corps puisque j'ai la possibilité physique de me tuer. Mais cette disposition de mon corps aboutit immédiatement à l'impossibilité d'en disposer et, en dernière analyse, coïncide avec elle. Mon corps est quelque chose dont je ne peux disposer au sens absolu du terme qu'en le mettant dans un état tel que je n'aurai plus aucune possibilité de disposer de lui” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 177). Creemos que a la luz de este texto se puede sortear la crítica que le dirige Richard Zaner a Marcel, quien afirma: “... Marcel obscures a crucial dimension of embodiment: mineness becomes so focal that the radical strangeness of my body tends to be neglected” (Richard Zaner, “The Mystery of Body-qua-mine”, *op. cit.*, pág. 329).

inicialmente, pero que ahora absorbe a aquel mismo que creía en un principio disponer de ella. Parece ser propio de la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos tratados como posesión el tender a suprimirme a mí que los poseo<sup>285</sup>.

Marcel nota agudamente que mi cuerpo tiene sobre mí un poder particular, que se traduce en el hecho indiscutible de mi preocupación por él. Sin embargo, esta *tiranía* depende en gran medida de mi propio apego a él, es decir, de un acto libre por el cual yo decido tenerlo de algún modo a mi disposición, tratarlo como algo que *poseo*. Pero es justamente en este acto en que aparece la tensión misma del *tener* con toda su fuerza, puesto que, en esta ansiedad por poseer mi cuerpo, termino poniéndome a mí mismo a su entera disposición. Al *tener mi cuerpo* –entendido al modo de tener una cosa o un instrumento– me niego a mí mismo como sujeto, es decir, deja de ser *mi* cuerpo. Así, volvemos a encontrarnos con la misma conclusión a la que habíamos arribado al pretender considerar al cuerpo como un instrumento, pero esta vez desde otro punto de vista. No sólo es imposible considerar al cuerpo propio como un instrumento por una imposibilidad si se quiere lógica –como habíamos ya señalado–, sino también por una imposibilidad que podríamos llamar ontológica. En efecto, el modo en que yo mismo me ligue a mi cuerpo definirá mi situación existencial, aún cuando mi libertad no pueda ignorar completamente mi situación ontológica, pues de hecho siempre es posible volver a mí ser auténtico, y, además, el grito de esta vuelta nunca cesa, como ya habíamos señalado cuando tratamos a la *exigencia ontológica*<sup>286</sup>.

Ahora bien, esta dialéctica anonadadora que termina en el ámbito mismo de la desesperación, es producto de un acto libre, de un “acto de defección (*acte de défection*) que la condiciona”<sup>287</sup>. Mas, justamente, por ser libre, esta dialéctica no es necesaria ni propia de mi ser. No debemos pensar en Marcel como un filósofo de la desesperación, sino todo lo contrario, como un filósofo de la esperanza<sup>288</sup>. En efecto, es posible trascender esta dialéctica del tener, evitando la caída en la nada que supone, por un acto

---

<sup>285</sup> EA, 239-240.

<sup>286</sup> Ya tendremos tiempo para desarrollar la concepción de la metafísica en Marcel, pero ya podemos ir señalando que lo ontológico no se separa de la libertad humana, tal como podemos ver en el caso de la relación con mi propio cuerpo.

<sup>287</sup> EA, 240.

<sup>288</sup> Es clarísima esta nota de la filosofía de Marcel y baste señalar aquí tan sólo el título de una de sus obras más importantes: *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*.

igualmente libre -aunque, debiéramos añadir, igual *formalmente*, pero no *cualitativamente*, ya que éste será el acto libre auténtico que realizará mi ser mismo.

He dicho hace un instante que nuestras posesiones nos devoran; esto es tanto más exacto, cosa extraña, cuanto más inertes nos quedamos frente a objetos en sí inertes, y tanto más falso cuanto más vitalmente (*vitalement*) y más activamente ligados estemos a algo que sería como la materia misma, la materia perpetuamente renovada de una creación personal (*création personnelle*) (ya sea el jardín que se cultiva, la granja que se explota, el piano o violín del músico, el laboratorio del sabio). En todos estos casos el tener tiende, podríamos decir, no ya a anonadarse, sino a sublimarse (*sublimier*), a transformarse (*transmuier*) en ser. Allí donde hay creación pura (*création pure*), el tener como tal se ve transcendido (*transcendé*) o hasta volatilizado (*volatilisé*) en el seno de esta misma creación; la dualidad del poseedor y del poseído queda abolida en una realidad viva (*réalité vivante*)<sup>289</sup>.

La noción de *creación* es una de las claves de la filosofía marceliana, que ya antes habíamos encontrado cuando examinamos la noción de *participación*. La dialéctica de la interioridad que se encuentra en el seno mismo de la tensión del tener puede ser trascendida al tiempo que se trasciende la misma oposición entre lo poseído y el poseedor. En efecto, tal oposición es la que da lugar a la tensión, y tal oposición es tanto más fuerte en tanto que ambos extremos son inertes. Justamente la *participación* vuelve a aparecer aquí para trascender toda supuesta oposición, puesto que al tiempo en que me uno a lo poseído de una forma única y particular, en algún sentido, se confunden ambos términos, digamos que simpatizan ambos polos. Si bien Marcel no explica, luego, qué quiere decir con *creación*, podemos pensar en el caso del músico, quien se hace uno con su instrumento a la hora de interpretar alguna obra. Es cierto que en la participación, en este caso, hay una cierta primacía del sujeto, pero esto no significa que el objeto poseído se desligue de él, sino que, por el contrario, le sirve de *materia perpetuamente renovada en el acto creador*, por lo cual ambos términos entran en un profundo dinamismo, y dejan de ser inertes al tiempo de este proceso. El ejemplo más claro que presenta Marcel para acceder a esta noción de creación es el del acto de amor, donde el *yo* y el *otro* son trascendidos en el orden del *nosotros*, pero un análisis de esta cuestión parece desbordar completamente la extensión y el objetivo de este trabajo, ya que es propia del nivel de la *intersubjetividad*.

---

<sup>289</sup> EA, 241.

En el ámbito de la creación pura, el tener se sublima en el ser, y la oposición del tener queda suprimida en una *realidad viva*. Así, la relación con mi propio cuerpo debe ser de tal índice que sólo impropriamente se llame relación, y que presente una unidad viviente. Debe ser de tal modo que mi cuerpo deje de ser visto como algo exterior para ser visto como propio, como *mío*, y así entonces que no sea lícito considerarlo como un mero instrumento que poseo, sino como un aspecto de mi mismo ser, como condición de mi propia existencia e identidad<sup>290</sup>. Mas, ¿cómo expresar dicha unidad? Al menos es claro que no puedo pensar *mi* cuerpo como un instrumento, como algo que tengo, y esto es así para cualquier *relación objetiva* que pretenda trazar entre yo y mi cuerpo, con lo cual tal relación se vuelve *impensable*<sup>291</sup>.

Si hago abstracción de lo peculiar propio a *mi* cuerpo (*l'indice propre à mon corps*) –en tanto que es mi cuerpo-, si lo considero como un cuerpo entre otros cuerpos en número ilimitado, seré llevado a tratarle como objeto, como dotado de los caracteres fundamentales por los que se define la objetividad. Por tanto, se hace materia de conocimiento científico; se problematiza (*se problématiser*), pero solamente a condición de que lo mire como no mío: este distanciamiento (*détachement*) –esencialmente ficticio- está en la raíz de toda ascesis intelectual. En tanto que sujeto cognoscente, restablezco o finjo restablecer entre mi cuerpo y yo la dualidad, el intervalo que hace un momento y desde el punto de vista de la existencia nos parecía precisamente impensable; pero es que este sujeto sólo se constituye por la renuncia a la existencia; no es –lo diré de buena gana- más que a condición de tratarse como no siendo. Esta paradoja está en la raíz misma del objeto, porque yo no pienso verdaderamente el objeto más que en la medida en que afirmo que no cuento para él, que él no tiene cuenta de mí<sup>292</sup>.

Volvemos a encontrarnos con la distinción entre existencia y objetividad. Considerar a mi cuerpo como objeto no es sino una típica operación reflejada, por ejemplo, en la consideración que hace la ciencia positiva de él. En este caso, mi cuerpo deja de ser mío para ser un cuerpo más entre otros, susceptible de ser abordado por un observador desinteresado, por una conciencia general. La intimidad de mi cuerpo es aquí abandonada, y el cuerpo se ofrece a quienquiera lo aborde, aún para mí, que lo

---

<sup>290</sup> “La distinción entre el ser y el tener aparece como correlativa de la distinción entre cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto. Mientras el cuerpo-objeto tiene o posee otros objetos o instrumentos, el cuerpo-sujeto no tiene cosas ni es tenido, sino sido” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, op. cit., pág. 67).

<sup>291</sup> “Se podría demostrar que esto es válido para toda relación objetiva pensada entre yo y mi cuerpo, no siendo aquí, por otra parte, lo que llamo *yo* más que el *ignotum quid*, al que mi cuerpo, siendo mío, se supone que debe estar ligado. Toda comunicación entre yo y mi cuerpo puesto frente a la reflexión se revela impensable (*posée devant la réflexion se révèle impensable*)” (RI, 33).

<sup>292</sup> RI, 35-36.

miro *desde fuera*. El cuerpo propio se hace materia de *problema*, y, por tanto, ocupa el ámbito en el que la distinción sujeto-objeto es esencial. De esta forma, me distancio – *ficticiamente*- de mi cuerpo para tratarlo como un objeto, como algo que se encuentra frente a mí y que ya no me tiene en cuenta ni yo a él. El cuerpo aparece como una máquina independiente a la cual estaría de alguna manera adherido. Así, yo mismo como existente me pierdo para ser un término lógico, u ocupar un puesto epistemológico análogo al *cogito* kantiano. En la medida en que establezca la dualidad entre mi cuerpo y yo mismo, me pierdo como existente, y pierdo la inmediatez que presentaba *mi* cuerpo, aquella inmediatez que se presentaba en el *sentimiento fundamental* de sí<sup>293</sup>.

Señalemos, ahora, con mayor fuerza que este distanciamiento, al considerar al cuerpo propio objetivamente, es ficticio, puesto que es una operación deliberada gracias a la cual dejo de habitar el ámbito existencial para elevarme a una esfera de un valor absolutamente epistémico. Sin embargo, volvamos a notar que la existencialidad es el ámbito primario, y la objetividad surge posteriormente, apoyándose en la existencia y, a la vez, abandonándola. Sin embargo, notemos, también aquí, que la consideración objetiva es válida en tanto que es también un modo de conocimiento legítimo. El problema es que la objetividad no puede colocarse como el único modo de conocimiento, puesto que la existencialidad no puede entrar en su consideración, y este ámbito primario es el de mayor importancia, y es el ámbito propio del conocimiento filosófico.

La dualidad entre yo y mi cuerpo es insostenible: ¿deberemos entonces suprimir dicha dualidad y afirmar sin más que *yo soy mi cuerpo*? Pues decir *yo tengo cuerpo* es caer en una profunda contradicción, y no hace sino perder aquello que justamente buscábamos, es decir, mi cuerpo en tanto mío. Ahora bien, afirmar que *soy* mi cuerpo, ¿no es acaso establecer la identidad entre yo mismo y mi cuerpo? Esto es lo que ahora deberemos analizar.

---

<sup>293</sup> “The analysis of the facticity of incarnation therefore throws reflection beyond the boundaries of mediating thought into a zone dominated by the reality of participation, through an involvement in existence and not through the isolating nature of the *cogito*. But that means that the reality of subjectivity and the significance of the facticity of the body in its ultimate ontological import lie within the dimension of the metaproblematic, that is, within the dimension of mystery” (Garth J. Gillan, *op. cit.*, pág. 504).

Esta supuesta identidad es un sinsentido; no puede ser afirmada más que gracias a un acto implícito de anulación del *yo*: se transforma entonces en una afirmación materialista: mi cuerpo soy yo, sólo mi cuerpo existe. ¿Nos refugiaremos entonces en la idea de un mundo de cuerpos? Pero ¿qué es lo que le confiere unidad? ¿Qué es quien lo piensa como mundo?; y, por otra parte, ¿qué llega a ser en este mundo, puramente objetivo, el principio de intimidad (*principe d'intimité*) (*mi* cuerpo), a cuyo alrededor se constituía la órbita existencial?<sup>294</sup>

Es claro que afirmar sin más que *yo soy mi cuerpo* no es sino afirmar la identidad entre ambos términos, con lo cual no hacemos sino perder al *yo* en la afirmación de *mi cuerpo*, con lo cual caemos en el más burdo materialismo. A su vez, si atendemos al análisis de Marcel, tampoco esta aseveración escapa a la mirada objetivista. Por el contrario, al identificar el *yo* con el cuerpo, se pierde el índice existencial y subjetivo del cuerpo propio –*el principio de intimidad*, como dice en el texto. Es propio de uno mismo como existente el poder referirse a sí mismo, es decir, el afirmarse como sí, el reconocerse y proclamarse como existente (lo que habíamos denominado la *conciencia exclamativa de sí*)<sup>295</sup>. Si nos identificamos con el cuerpo -no ya mío, puesto que el índice del *yo* ha sido negado-, tal cuerpo no presenta existencia alguna, sino que es un mero objeto más, una cosa inerte. Pero si es así, como bien pregunta Marcel, *quién* considera de tal modo al cuerpo, *para quién* existe este mundo de objetos; no tiene sentido hablar de mundo si no es *para* alguien<sup>296</sup>.

Lo que al principio parecía escapar a la mirada objetivista, en realidad se encuentra en su corazón mismo, y la existencialidad, el cuerpo propio y la órbita

---

<sup>294</sup> *RI*, 33-34.

<sup>295</sup> “La corporalidad humana, a pesar de lo que creyera Descartes, no es mera extensión o sustancia extensa porque está dotada de un índice personal, es decir, es la corporalidad de alguien. Por otra parte, permite comprender que es erróneo concebir al hombre como un ser incorpóreo. Existe una intimidad profunda entre el ser humano y su cuerpo, que se expresa, según Marcel, en la afirmación ‘yo soy mi cuerpo’, que no supone la reducción del hombre a la materialidad, sino más bien la afirmación de que el cuerpo es más que pura extensión” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 48).

<sup>296</sup> Podemos ver aquí un punto de contacto entre Marcel y la fenomenología, punto que, en rigor, recorre toda la especulación de Marcel, como ya habíamos advertido anteriormente, puesto que el mundo se refiere ante todo a uno mismo como existente, en cuanto es un ser encarnado. Es decir, mi *ser encarnado* es el fundamento de mi *ser en el mundo* (recordemos que, en este aspecto se aleja de la fenomenología husserliana, en tanto que ésta parece no reconocer la *intencionalidad* propia de un *sujeto encarnado*). “*Participation* is Marcel’s term to describe the crossing over of boundaries between the emodied self and the world. Actually there are no boundaries at all. The inner world of the self and the outer reality of the world belong together; each has meaning only in reference to the other” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 131).

existencial, que a su alrededor se demarca, dejan de ser posibles. Por lo tanto, volvemos al anonadamiento de sí mismo como existente. Paradójicamente, así como afirmar que *tengo* un cuerpo terminaba por anonadarme, afirmar que *yo soy* mi cuerpo también termina anulándome. ¿Cómo salir, entonces, de esta paradoja? ¿Qué significa, al final, decir que el hombre es un *ser encarnado*? ¿Tiene algún sentido siquiera plantear la cuestión? ¿Puede la afirmación *yo soy mi cuerpo* recogerse de algún modo legítimo?

Decir ‘yo soy mi cuerpo’ (*je suis mon corps*) es en realidad emitir un juicio negativo: ‘no es verdad decir, no tiene sentido decir que yo soy otra cosa que mi cuerpo’; o más exactamente: ‘no tiene sentido decir que yo soy cierta cosa ligada de la manera que sea a esta cosa que es –o que sería– mi cuerpo. De esta relación X entre la cosa desconocida Y y mi cuerpo no puede afirmarse nada que presente un carácter de verdad, lo que equivale a decir que esta relación no es pensable (*cette relation n’est pas pensable*)’<sup>297</sup>.

Estamos en el núcleo mismo del *misterio* de la encarnación: yo, que soy corpóreo, me pregunto por mi cuerpo. La importancia de la afirmación *yo soy mi cuerpo* reside, justamente, en señalar claramente que no puede pensarse *objetivamente* mi ser encarnado<sup>298</sup>. Debemos recordar siempre que preguntarse por la encarnación no es preguntarse sobre un objeto cualquiera –así como cuando preguntamos por el sistema nervioso del cuerpo humano–, sino que es preguntarse por *mi* cuerpo, y por tanto, es preguntarse acerca de mi existencia como *ser encarnado*, de la *intimidad* que presenta mi cuerpo<sup>299</sup>. En otras palabras, la pregunta por el significado de la encarnación pertenece al ámbito primario de la *existencialidad* que, por definición, es contraria a la mirada objetivista<sup>300</sup>. Hablar de *relación* entre dos polos, de los cuales uno me es

---

<sup>297</sup> *RI*, 34. Roger Troisfontaines explica: “Aussi, dans la formule « je suis mon corps », la copule n’a-t-elle certainement pas la valeur qu’elle présente dans un jugement de prédication ordinaire. Je ne suis mon corps que pour autant que je suis avec lui en *participation* « inobjectivable » et non pas que je lui suis purement et simplement identique. L’ « identité » n’est d’ailleurs pleinement applicable que dans un monde d’abstractions, ce qui n’est évidemment pas le cas dans ma relation à mon corps” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 177).

<sup>298</sup> “Cuando yo pienso *mi cuerpo* (y no el de otra persona a la cual yo dé mi nombre), estoy en cierta situación que resulta imposible explicar tan pronto la sustituya con la idea de una relación entre términos hipotéticamente disociados: en efecto, al efectuar esta sustitución me coloco en condiciones rigurosamente incompatibles con el estado inicial (*état initiale*) que se pretendía *explicar*” (*JM*, 325).

<sup>299</sup> “El cuerpo propio, en una palabra, rehuye la aprehensión intelectual. Está demasiado próximo, en excesiva intimidad, para que sea un *ob-jeto*, algo ante mí” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 134).

<sup>300</sup> “Sans m’en rendre compte, en effet, je fais passer dans la notion d’ « objet » ce qui, dans *mons corps* même (en tant qu’il est *mien*), transcende l’ « objectivité », ce qui ne relève que de la *participation*” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 186).

desconocido (el *yo*) y el otro es representado por *mi* cuerpo, es establecer una distinción, una dualidad, que rompe con la unidad viva del existente (recordemos la *unidad indescomponible* del existente y la existencia). Por tal razón, *esta relación no es pensable*, no comporta de ningún modo un carácter de verdad, ya que, al querer pensarse, se cae indefectiblemente en contradicción y se pierde aquello que buscábamos esclarecer<sup>301</sup>.

Plantear el problema de la unión entre cuerpo y alma es un claro ejemplo para Marcel del error que supone *problematizar* aquello que, en realidad, es un *misterio*<sup>302</sup>. En efecto, cuando pensamos en este problema, nos imaginamos que hay un elemento de carácter espiritual que está relacionado con el otro elemento de carácter corpóreo, planteando a su vez el carácter de dicha relación. Esta forma de plantear la cuestión se da gracias a un abandono de la experiencia vital, de la unidad viviente de sí, de la experiencia fundamental de mi ser como *ser encarnado*<sup>303</sup>.

---

<sup>301</sup> “Por una parte, la facultad que me es impartida de considerar en cualquier grado mi cuerpo desde fuera (...), me expone inevitablemente a la tentación de separarme idealmente y como renegar (*renier*) de él (...). Por otra parte, ejerciéndose mi reflexión sobre esta disociación descubre su carácter falaz; como hemos visto, me obliga a reconocer que esta entidad separada, este yo con relación al cual el cuerpo mismo sería como adventicio, no se deja pensar ni aparte, ni en relación, ni como idéntico a esto de lo que pretendo separarlo” (*RI*, 38). “To refuse the duality between body and soul is to say that no merely objective judgement on their relationship is expressible. Marcel sums up with the proposition ‘I am my body’. The body *is* myself in so far as I am manifest. This is, naturally, not a version of the materialist formula, which actually suppresses the self in favor of an objectified structure hypostasized as real. It is the limit-statement of the refusal to objectify the body-soul relationship” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág.18).

<sup>302</sup> “Así se entiende por qué para Marcel no existe el problema de las relaciones alma-cuerpo, pues no es posible colocarse frente al cuerpo propio y preguntarse qué es ese cuerpo con relación a uno mismo. Si el hombre se separara de su cuerpo lo trataría como un objeto o como un cuerpo instrumento, pero no como un cuerpo metafísico o cuerpo-sujeto” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 52). “Ce qu’on appelle communément –mais improprement- l’union de l’âme et du corps, doit être considéré comme une forme métaphysique d’*immédiation* ainsi que l’a bien compris la doctrine de l’hylémorphisme. Elle est un indivisible sur quoi la réflexion « savante » ne peut mordre. Le rapport âme-corps n’est pas « objectivement » déterminable” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 179-180).

<sup>303</sup> “[M]ientras yo considero a mi cuerpo ya sea en sus relaciones con los demás cuerpos, ya sea en su estructura propia, estoy en presencia de algo que es esencialmente materia de un problema y por eso mismo objeto de conocimiento posible, a causa mismo de haber procedido a *separarlo de mí (détachement d’avec moi)* para aislar y definir este conjunto de términos. En la medida en que mi cuerpo se preste a ese tratamiento, se transformará sin duda en objeto; pero sometiéndolo a él, dejo precisamente de considerarlo como *mi cuerpo*, le retiro esta prioridad absoluta (*priorité absolue*) en virtud de la cual *mi cuerpo* se pone como el indicador (*répère*) o centro con respecto al cual se ordena mi experiencia, mi universo. Por lo tanto, no se convierte en problema sino en condiciones tales que el problema mismo que se pretendía plantear, pierde toda significación” (*JM*, 324-325).

*Yo soy mi cuerpo* es, entonces, una afirmación que tiene su valor en tanto que es la negación misma de la posibilidad de considerarme desde fuera y concebirme como si fuese una amalgama de *cosas* (la cosa *yo* y la cosa *cuerpo*), una conjunción de *objetos* que se relacionan de una cierta manera. Es claro, por otro lado, que de ser posible un análisis de ese tipo es porque anteriormente me he experimentado como un *ser encarnado*, con lo cual –como en todo acto objetivante– la unidad que presentaba la existencia es violentada y destruida para dar lugar a una dualidad artificial. Claro que podemos advertir en este afán –como ya lo hemos señalado, y como luego deberemos analizar con más cuidado– una *voluntad de poder* sobre lo real, en tanto que debe presentar una claridad y una inteligibilidad tal que me permita abordarlo fácilmente; de allí la fraternidad entre la *objetividad* y la *técnica*.

Ser encarnado (*être incarné*) es aparecerse como cuerpo (*s'apparaître comme corps*), como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco distinguirse de él –siendo identificación y distinción operaciones correlativas una de la otra, pero que sólo pueden ejercerse en la esfera de los objetos<sup>304</sup>.

Ser encarnado es aparecerse como cuerpo, es decir, significa que hay un sujeto a quien se manifiesta su propio modo de ser como siendo corpóreo. Es la situación de un ser que se reconoce a sí mismo como siendo encarnado, y, por tanto, es un reconocimiento del propio ser, y, en consecuencia, es el reconocimiento del cuerpo que soy, de *mi* cuerpo en tanto que mío<sup>305</sup>. Este cuerpo no es un término con el cual pueda yo *identificarme* o *distinguirme*, como ya hemos visto, por la simple razón de que ambas operaciones suponen la dualidad introducida en la unidad viviente de mi propio ser, separando por una parte lo subjetivo y, por el otro, lo objetivo. Ser encarnado es la afirmación de sí en el orden de la existencia, antes de cualquier divorcio o separación o ruptura, producto de la objetivación<sup>306</sup>.

---

<sup>304</sup> *RI*, 34-35.

<sup>305</sup> “Il va de soi que, dans le vocabulaire de Marcel, le mot incarnation désigne la situation d’un être qui s’apparaît comme lié fondamentalement et non accidentellement à *son* corps” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 182).

<sup>306</sup> “Si, por el contrario, reintegro mi cuerpo, éste deja de aparecerseme como término posible, como objeto de discurso. Pero pensar *mi* cuerpo es notoriamente iluminar este acto de nueva toma de posición (*acte de reprise de possession*), esta *reencarnación* (*réincarnation*); es restablecer con conocimiento de causa el estado de indivisión que se había roto por una reflexión elemental” (*JM*, 326). “... [T]outes ces pratiques sont des extensions de la pratique initiale qui est justement celle du corps. Et cette pratique n’est

De este conjunto de reflexiones resulta claramente que no hay en rigor un reducto inteligible (*réduit intelligible*), en el que yo pudiera establecerme fuera o más acá de mi cuerpo; la desencarnación (*désincarnation*) es impracticable, está excluida por mi estructura misma<sup>307</sup>.

Esta es la consecuencia última del reconocimiento de sí como ser encarnado: la *desencarnación* es impracticable, se excluye por mi estructura misma. En efecto, postular un lugar, un *reducto inteligible*, en el cual yo mismo pueda aprehenderme de modo absoluto, y partir del cual me vuelva luego hacia una cosa que sería mi cuerpo, es la postulación de un ser ficticio que no sería yo mismo. Tal ilusión, propia de todo idealismo, no es sino la claudicación de sí mismo como existente y la afirmación de sí como un sujeto epistemológico que sirve tan sólo al afán objetivista, que busca la inteligibilidad ante todo. La dualidad sujeto-objeto supone esta separación – esencialmente ficticia- y trabaja sobre lo real en tanto que lo real mismo es inexistente (recordemos siempre la oposición marceliana entre existencia y objetividad)<sup>308</sup>.

Sería interesante analizar la utilización de la palabra *estructura* en tanto que traduce una condición fundamental del hombre. Marcel parece tener algunas reservas con la palabra *esencia* o *naturaleza*, y prefiere siempre hablar de *condición*<sup>309</sup> o, como en este caso, de *estructura*. Esta reticencia es algo común en la filosofía contemporánea –exceptuando a las corrientes neotomistas o aún neoagustinianas, así como también la

---

possible que sur la base d'une certaine communauté sentie et indécomposable, qui soustrait *mon corps* en tant que *mien*, mon corps-sujet, à l'ordre de ce dont on peut discourir avec autrui ou avec soi-même. Quand je parle « de » mon corps, ce n'est plus de *mon corps* que je parle, mais de quelque chose qui n'en est qu'un symbole abstrait et donc qui n'est pas *mon corps*, puisque celui-ci est essentiellement concret. Pour parler « de » mon corps (et à fortiori pour le traiter en « instrument »), j'adopte à son égard la position « d'une tierce personne ». Aussi la définition que j'en pourrai donner sera-t-elle liée à la « désincarnation idéale » à laquelle j'aurai dû procéder au préalable, et à l'acte par lequel j'aurai délégué à une sorte de « double » fictif le pouvoir d'utiliser cet « instrument ». Pour autant que *j'agis*, par contre, je m'identifie à ce double, qui recouvre ainsi la réalité dont, en me détachant de lui, je l'avais dépouillé : par là, se recrée l'unité que l'analyse avait brisée et à laquelle elle avait substitué la dualité de l'« instrumentiste » et de l'« instrument » ” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 179).

<sup>307</sup> *RI*, 35.

<sup>308</sup> “[Al pensarme como desencarnado] parece que [el yo] *se retira a una esfera indeterminada (sphère indéterminée) desde la cual contempla* –sin existir para sí mismo- *los juegos anónimos del mecanismo universal (mécanisme universel)*” (*JM*, 322). Anotemos aquí, también, que, al tiempo que el sujeto se *cosifica*, también el mundo se transforma en una *máquina*. Es como si, cambiando un polo, se cambiara el otro, y esta transformación se debe a la ruptura operada en la *participación* primaria del hombre y el mundo.

<sup>309</sup> Cf. *RI*, 140.

fenomenología husserliana-, y es muy característica de la corriente existencialista. No podemos examinar aquí las razones por las cuales esta reserva tiene lugar, pero podemos pensar al menos que tanto la palabra *esencia* como la palabra *naturaleza* atentan, para los pensadores de la existencia y de lo concreto, contra el dinamismo propio de lo real y ante todo del existente humano, cuya esencia –si puede hablarse de este modo- es su libertad. Aún así, cuando Marcel habla de condición o de estructura parece reestablecer en cierto modo el reconocimiento de la esencia del hombre, puesto que *ser encarnados* parece ser algo dado que no depende de nuestra libertad, y a partir del cual nuestra libertad misma puede ejercerse. En otras palabras, *ser encarnados* es un *modo de ser*, lo cual es reestablecer de algún modo los términos de *esencia* o de *naturaleza*<sup>310</sup>.

Lo que sí parece claro es que esta estructura propia del hombre traduce una condición fundamental de él que no puede de ningún modo descuidarse. Por ello Marcel, siguiendo la terminología de Karl Jaspers, llamará a esta condición del ser del hombre *situación fundamental (situation fondamentale)*<sup>311</sup>. Y es esta misma situación la que rechaza de plano la posibilidad del *reducto inteligible* del que hablábamos hace algunas líneas. En efecto, por ser *fundamental*, esta situación no es de ningún modo *contingente*, es decir, como si pudiese ser de otro modo, como si fuese accidental el hecho de tener un cuerpo, y, por tanto, como si el *cogito*, transparente a sí mismo, mirase desde fuera su estar ligado a un cuerpo, y pudiera estar en otra condición sin sufrir cambio alguno<sup>312</sup>. Volvemos a ver aquí que, apenas introduzco la mirada objetivante, el sujeto se aísla a sí mismo y se posiciona más allá o más acá de la existencia, reemplazando el orden de lo primario con el orden secundario de lo objetivo.

Si la *desencarnación*, entonces, es impracticable, esto nos lleva irremediablemente a reconocer que mi existencia misma no es inteligible en el sentido propio de la

---

<sup>310</sup> Volveremos sobre la cuestión de las *esencias* en la filosofía marceliana hacia el final del presente trabajo.

<sup>311</sup> Cf. *RI*, 37.

<sup>312</sup> “En primer lugar observaré que no puedo verosímelmente mirar a esta situación, justamente porque es fundamental, como contingente, en cualquier grado que sea, respecto a una determinada entidad aprehensible en sí y que ‘ocuparía’ esta situación, pero podría también ‘ocupar’ otra” (*RI*, 37-38). Roger Troisfontaines explica: “Ce fait définit ma *situation fondamentale* à laquelle nous réserverons désormais le mot *existence*. Sans l’avoir voulu, je me trouve en tension constante avec le monde et je ne puis échapper à la nécessité d’être toujours en situation, même s’il m’est loisible d’en changer librement. Ce fait est le ressort de ma condition” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 145).

inteligibilidad objetiva. En otras palabras, que mi propio ser –en tanto ser encarnado- se presenta como *misterio*, y no puede ser abordado como un problema a solucionar. En el próximo capítulo volveremos sobre la cuestión del modo de inteligibilidad propio del misterio, pero por ahora señalemos que mi existencia es un dato *opaco* para mí mismo, y no se deja reducir a una aprehensión clara y distinta. De aquí que el *cogito* idealista sea también una ilusión, pues pretende adjudicar al *sí mismo* una transparencia que en realidad no le corresponde. Por esta razón podemos ver en las reflexiones marcelianas un acercamiento a las de Heidegger y a las de Merleau-Ponty en tanto que éstas reaccionan contra la posibilidad de una *reducción completa* propuesta por Husserl<sup>313</sup>.

Si *yo soy mi cuerpo* en tanto que no puedo tratarlo como instrumento, y, por tanto, en cuanto que mi cuerpo goza –como ya dijimos- de una *prioridad absoluta*, parece, entonces, que *mi* cuerpo es *impensable* para mí mismo. En efecto, mi cuerpo podría ser tratado como instrumento si lo considero como distinto de mí, pero también puedo tratarlo como mío. Sin embargo, en el momento en que quiero enfocar mi mirada sobre *mi* cuerpo, me encuentro con que no puedo hacerlo, ya que para conocer cualquier cosa es necesaria la mediación de mi cuerpo, y por lo tanto la atención sobre él lo presupone en último análisis. Claro que puedo conocerlo tal como conozco el cuerpo de los demás, pero tan sólo si dejo de considerarlo como mío, es decir, si lo considero como *objeto*<sup>314</sup>.

Por consiguiente, el argumento equivaldría a probar que mi cuerpo es impensable (*mon corps est impensable*), que creyendo pensar su destrucción pienso en realidad la destrucción de algo que no es él y que yo pongo en su lugar. Poner la prioridad absoluta del cuerpo (*priorité absolue du corps*) es decir que su mediación es necesaria para fijar la atención en cualquier cosa, por consiguiente, para conocerlo a él; pero ¿cómo en estas condiciones podría la naturaleza de esa función mediadora (*fonction médiatrice*) caer bajo el efecto de la atención y en consecuencia ser conocida?<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> “La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa. (...) La reflexión radical es conciencia de su propia dependencia respecto de una vida irreflexiva que es su situación inicial, constante y final. Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial” (Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, pág. 14).

<sup>314</sup> “[Y]o no soy mi cuerpo (en el sentido en que *soy* mis ideas, mis obras) sino en la medida en que yo no lo trate como instrumento. Me parece que hay lugar para una doble relación (*rapport*) entre mi cuerpo y yo: suponiendo que convenga aquí ese término de relación. Pero entonces surge un problema singular. Si yo no puedo ejercer mi atención más que por intermedio de mi cuerpo, se sigue de ahí que éste es de algún modo impensable para mí (*impensable pour moi*), puesto que la atención que se concentra en él, lo presupone en último análisis. ¿Se dirá que lo que es verdadero para mi cuerpo no lo es para el de los demás? Pero es harto claro que yo puedo tratarme como *él*, como otro, y al revés” (*JM*, 237).

<sup>315</sup> *JM*, 237.

Pensar en la destrucción de mi cuerpo, por ejemplo con la muerte, no es pensar a *mi* cuerpo, sino, en todo caso, la destrucción de otra cosa que ocuparía su lugar<sup>316</sup>. Yo no puedo pensar mi cuerpo puesto que *mi* cuerpo es por definición *no-objetivo*, y su prioridad absoluta no permite que lo conozca porque su función mediadora no puede a su vez mediatizarse. Volvemos aquí al cuerpo propio como *inmediato no mediatizable*. Mi cuerpo es la condición de todo conocimiento, y, por tanto, no puede conocerse él mismo, puesto que cualquier acto cognoscitivo lo supone siempre<sup>317</sup>. “Se sigue de ahí que desde el momento en que ponemos la prioridad absoluta del cuerpo, lo convertiremos en un incognoscible (*inconnaissable*), puesto que lo cercenamos (*retranchons*) del mundo de los objetos”<sup>318</sup>. Pensar en el cuerpo propio como condición de todo conocimiento objetivo es pensarlo como *incognoscible*. Pero subrayemos aquí nuevamente que se trata de una imposibilidad de conocimiento objetivo, es decir, de la imposibilidad de *problematizar* al cuerpo propio<sup>319</sup>.

El cuerpo propio, entonces, goza de una prioridad absoluta en tanto que es la única condición para que un objeto cualquiera se me presente. Mas si es así, conocer a mi cuerpo es ya servirse de su carácter mediador, por lo cual deja de ser cognoscible como tal. Ahora bien, por tal razón no puedo yo identificar al cuerpo-objeto con el cuerpo-mediador sino por un acto arbitrario del espíritu<sup>320</sup>. En efecto, parece que “no hay idea

---

<sup>316</sup> En las reflexiones de Marcel, la cuestión del cuerpo propio dibuja una constelación mucho más amplia y compleja que no nos es dado examinar aquí, sirviéndole, por ejemplo, para repensar el problema de la muerte, así como también los fenómenos metapsíquicos.

<sup>317</sup> “En rigor, la encarnación no es un *hecho*, sino, antes bien, la condición de posibilidad de todo hecho. En el mismo sentido, mi cuerpo en cuanto tal, en cuanto mío, jamás deviene un dato, algo dado para mí; pues sólo puedo distinguirme de él convirtiéndolo en algo exterior a mí, en objeto, y dejando de tratarlo, entonces, como el mediador absoluto de todas mis posibles experiencias. En torno de semejante núcleo, traducible tal vez en la fórmula ‘yo vivencio’ –‘ich erlebe’- gira, pues, la filosofía de Marcel” (Mario Presas, “Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel”, *Op. Cit.*, pág. 63)

<sup>318</sup> *JM*, 237.

<sup>319</sup> “Aquí y ahí nos vemos llevados a afirmar un inmediato *puro* (*immédiat pur*), es decir, no mediatizable (*non médiatisable*) por su misma esencia, y por tal hay que entender un *dato* con respecto al cual el pensamiento no esté en condiciones de retroceder todo lo necesario para que deje de ser *dato* y parezca engendrado o construido” (*JM*, 319-320).

<sup>320</sup> “Creí llegar a las siguientes conclusiones: si *yo soy mi cuerpo* significa solamente ‘mi cuerpo es objeto de interés para mí’, no hay ahí nada que baste para conferir a mi cuerpo una prioridad real con respecto a otros objetos; es diferente si ‘mi cuerpo’ debe considerarse como la única condición (*condition*) en que un objeto puede darse a mi atención. Pero en este caso la atención que versa sobre mi cuerpo, supone ya el ejercicio de ese elemento mediador que por este mismo hecho cae ya fuera de lo cognoscible. Solamente por medio de una gestión arbitraria (*démarche arbitraire*) del espíritu podría identificar yo el cuerpo-objeto (*corps-objet*) y el cuerpo-mediador (*corps-médiateur*)” (*JM*, 238)

posible del mediador por el cual se ejerce la atención”<sup>321</sup>. Justamente, al negar la posibilidad de pensar enteramente al cuerpo propio, lo niego al mismo tiempo como instrumento, puesto que lo propio del instrumento es la posibilidad de tener una idea cabal de él<sup>322</sup>, con lo cual volvemos al parentesco entre el *tener*, la *instrumentalidad* y la *objetividad*.

El problema del cuerpo propio se ve aquí implicado en una “red de contradicciones”, como señala Marcel, puesto que, por un lado, se afirma que mi cuerpo es el mediador gracias al cual mi atención puede fijarse en cualquier objeto -y así considerar en algún grado al cuerpo como *instrumento*-, al tiempo que se niega toda posibilidad de tener una idea de este mediador, por lo cual se hace imposible considerarlo como objeto<sup>323</sup>. El filósofo francés necesita escapar a esta contradicción y plantea un modo de entender la mediación del cuerpo propio no como *mediación instrumental* –que, como vimos, era contradictorio y terminaba negando a mi cuerpo como mío<sup>324</sup>-, sino como *mediación simpática*. En efecto, es necesario hablar de una cierta mediación si no es que queremos destrozarnos la misma vida espiritual en una sucesión de estados inconexos. Aún así, pareciera que ambas mediaciones, la simpática y la instrumental, están íntimamente ligadas y no pueden pensarse como siendo independientes una de otra<sup>325</sup>.

---

<sup>321</sup> JM, 238.

<sup>322</sup> “Por otra parte, obsérvese que al negar que el cuerpo sea enteramente pensable, yo discuto que pueda tratarse como instrumento, puesto que el instrumento es por esencia aquello de lo cual es posible una idea, lo que no es posible sino por esa idea misma” (JM, 239).

<sup>323</sup> Cf. JM, 239.

<sup>324</sup> “Esta mañana, explicando en clase de modo elemental a los alumnos las relaciones del alma con el cuerpo, se me apareció con nueva fuerza el problema del instrumento. Estoy obligado a comparar mi cerebro con un teclado en el cual pueden ejecutarse un número ilimitado de combinaciones; sin embargo, sería absurdo decir que es simplemente eso. Es preciso que yo *sea* el instrumento: ¿cómo puede entenderse eso sino en el sentido de que me es dado en la sensación? Pero lo que se me da inmediatamente (*immédiatement donné*) está como más acá de la relación instrumental, es necesario, por consiguiente, que ese dado inmediato (*donné immédiat*) no pueda convertirse en objeto, que sea la condición de toda objetivación (*condition de toute objectivation*)” (JM, 248).

<sup>325</sup> “Por otra parte, poner que yo puedo ser lo que se quiera, es decir, identificarme con lo que quiera, mediante ese acto de atención de algún modo mínimo implicado en la sensación más elemental sin que intervenga una mediación cualquiera, es minar los fundamentos mismos de la vida espiritual, es diseminar el espíritu en actos dispersos y puramente sucesivos. Pero ya no me es posible que esa mediación sea de orden instrumental. Le daré la denominación de mediación simpática (*médiation sympathique*). (...) Mediación instrumental y mediación simpática parecen enlazadas y hasta impensables una sin la otra” (JM, 239).

La *mediación simpática* permite considerar la mediación propia de mi cuerpo como no siendo de orden instrumental, y por tanto, nos permite hablar de mi cuerpo como mío<sup>326</sup>. Sin embargo, Marcel reconoce no poder aclarar qué significa exactamente la *mediación absoluta e inmediatez* para mí, que sería la de *mi cuerpo*<sup>327</sup>. Pareciera más bien que se ve obligado a plantear otro tipo de mediación, la *simpática*, además de la instrumental, para no caer en la contradicción más funesta, que nos haría perder la existencia propia como *ser encarnado*<sup>328</sup>. Recordemos que la *simpatía* era una de las

---

<sup>326</sup> Como explica Richard Zaner: “Although he is never quite satisfied with his conclusions, Marcel is forced to say that so far as there is a relation of having between me and my body (however prototypical that relation may be), there must be mediation, although not an instrumental mediation. Mineness is essential, but it is not defined by instrumentality; the closest Marcel can come in his efforts to penetrate this phenomenon is to identify ‘sympathetic mediation’. By this Marcel means to point what he calls a ‘felt kernel’ (*noyau senti*) essential to all possession as such, ‘and this nucleus is nothing other than experience, in itself non-intellectualizable, of the connection by means of which my body is mine’. The presence of this felt kernel in all having persuades Marcel that mineness should be understood as a fundamental intimacy” (“The Mystery of Body-qua-mine”, *op. cit.*, pág. 321).

<sup>327</sup> “Cada vez siento más nítidamente que es imposible pronunciarse sobre la naturaleza de esta mediación [propia de *mi* cuerpo], y es forzoso que así sea puesto que hablando propiamente no podemos tener su *idea*” (*JM*, 241). “El cuerpo es la prueba existente de una anterioridad *inmediata* (nosotros *nos encontramos* en un cuerpo), cuya mediación es necesaria para prestar atención a cualquier otra cosa. Es una inmediatez que permite la mediación. Respecto a mi cuerpo, experimento el carácter *natural* de un vínculo en el que me encuentro ya desde siempre, pero que se convierte para mí en ciertamente *real* sólo en el momento en el que lo *reconozco*. En otros términos, no basta ser o tener un cuerpo para declararse *encarnado*” (Iolanda Poma, “Alteración y oscilación en la filosofía de los binomios de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filosófico*, 2005, vol. 38, nro. 2, pág. 484). En este sentido, Julia Urabayen Pérez critica este silencio de Marcel: “Marcel se dedicó a reflexionar acerca de las mediaciones que ejerce el cuerpo y dejó en un segundo plano la reflexión acerca del cuerpo propio y de su inmediatez. En lugar de intentar elucidar más qué es y en qué consiste ese carácter peculiar de la propia corporalidad, se centró en la consideración de su papel mediador respecto al conocimiento de las cosas, bien fuera en tanto existentes, bien en cuanto instrumentos. Si se pregunta a Marcel acerca de esa inmediatez y de esa peculiaridad del cuerpo propio, su respuesta acentuará la imposibilidad de pensarla como se piensa un objeto. Es decir, insistirá en su aspecto más negativo: la imposibilidad de conocerla objetivamente. Pero de ahí no se sigue que renunciara al conocimiento de la corporalidad propia; él afirmó que esa investigación se realiza por medios tales como el estudio de los ejemplos y las experiencias concretas” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 51).

<sup>328</sup> “Empleo la palabra ‘encarnación’ (*incarnation*) exclusivamente en el sentido que designa la situación de un ser ligado fundamentalmente (*lié fondamentalement*) y no accidentalmente a *su* cuerpo. En mi primer *Journal Métaphysique* usé las palabras ‘mediación simpática’ (*médiation sympathique*) para designar esta comunicación no instrumental. No puedo decir que esta expresión me satisfaga enteramente, pero aun ahora, después de un cuarto de siglo, me parece la menos defectuosa. Para aclarar su significado conviene recordar que mi cuerpo, en tanto mío, se me presenta primariamente como sentido; yo no soy mi cuerpo sino en tanto soy un ser que siente (*être sentant*). Parece, pues, que desde este punto de vista mi cuerpo tiene una prioridad absoluta con respecto a todo lo que puedo sentir...” (*MEI*, 117). La cuestión de la mediación simpática es difícil, puesto que, de alguna manera, es la negación de toda mediación en favor de lo inmediato, como sugieren Straus y Machado: “Taking into account his real intent, we can reconstruct his thought and say that really there is no mediation at all. There is only the lived immediacy of participation. Self, body, and world are not three distinct spheres of reality with clearly definable boundaries. They are fluid categories: they flow into one another and only define themselves in relation to one another. The body that is mine is the lived body, which continually engages itself in its existential

notas gracias a la cual podíamos acceder a lo existencial<sup>329</sup>. Sin embargo, Marcel es también consciente de que es necesario que haya mediación instrumental para que haya mediación simpática, puesto que, para hablar de medio, es necesario también hablar de un instrumento que pueda conocerse, en este caso, *mi cuerpo*. En otras palabras, conozco a mi cuerpo como tal, y lo considero como medio para conocer cualquier otro ser<sup>330</sup>. Aún más, de faltar toda mediación instrumental, la vida personal caería en una pura diversidad, y en lo incaptable mismo<sup>331</sup>. Aún así, la categoría de mediación instrumental no nos salva de caer en ciertas contradicciones y por ello es también una categoría relativa<sup>332</sup>.

Nos resulta muy difícil avanzar sobre esta intuición de Marcel. Su esfuerzo consiste ante todo en escapar a una mirada dualista del hombre y mostrar la unidad profunda del hombre como *ser encarnado*, pero aceptando a su vez que esta unidad no se deja captar por una mirada que supone la distinción y la ruptura en su base, como es la mirada objetiva<sup>333</sup>. De allí que “la existencia del sí-mismo estaría enlazada a la imposibilidad de un conocimiento íntegro del sí-mismo”<sup>334</sup>. La pregunta por mí mismo, la pregunta *¿qué soy yo?*, habita en el orden de la existencialidad y del misterio, y no puede abordarse desde el orden secundario de lo objetivo<sup>335</sup>. De aquí que no pueda

---

situation and realizes its community with the world” (*op. cit.*, pág. 128). Sin embargo, parece necesario hablar de mediación en algún grado en tanto que mi *ser encarnado* es una realidad espíritu-corpórea, distinta, a su vez, del mundo en el que participa. Es decir, a nuestro entender, la participación no es la negación de la realidad de los participantes para fundirlos en una sola realidad.

<sup>329</sup> “La mediación no instrumental que yo traté de definir como siendo la condición de una objetividad cualquiera, sería en suma el resorte secreto del juicio existencial” (*JM*, 261).

<sup>330</sup> “... [P]ara que haya mediación simpática (*médiation sympathique*) es preciso que haya también mediación instrumental (*médiation instrumentale*); siendo así, para que haya medio es preciso que haya también instrumento cognoscible, es decir, cuerpo” (*JM*, 241).

<sup>331</sup> “En el fondo, la especie de antinomia implicada en todo esto, está enlazada con la naturaleza misma de la vida personal, puesto que donde faltara toda mediación instrumental, estaríamos en lo puro diverso, en lo incaptable (*l’insaisissable*)” (*JM*, 241).

<sup>332</sup> “La idea de mediación instrumental parece implicar a su vez contradicciones, puesto que el ser es su instrumento y no lo es, lo cual prueba que ahí hay una categoría relativa y nada más” (*JM*, 248-249).

<sup>333</sup> “Decir ‘mi cuerpo’ es una cierta forma de decir ‘yo mismo’, es colocarme en una situación de independencia de toda relación instrumental” (*MEI*, 116). Nos parece interesante el punto de vista que sugiere Richard Zaner, quien ve en Marcel una profundización del cartesianismo en tanto que intenta explicar la unidad en el hombre de lo espiritual y de lo corporal, explicación que en Descartes está profundamente falseada (Cf. “The Mystery of Body-qua-mine”, *op. cit.*, pág. 328-329).

<sup>334</sup> *JM*, 242.

<sup>335</sup> “... [L]a cuestión *¿qué soy yo?* No puede transformarse en la pregunta *¿qué es él?* sin que pierda su sentido; no sería así en el caso de que afectara a un predicado. En suma, es esencial de un ser que actúe y se aprehenda como tal el darse a sí mismo de cierto modo inmediato, y que, no obstante, mediatiza todo cuanto en su experiencia puede adoptar figura de objeto” (*JM*, 267).

quedar claro qué tipo de relación tengo yo con mi cuerpo, ya que, en rigor, plantear dicha cuestión es ya encontrarse en el terreno de lo problemático, con lo cual la pregunta por uno mismo en tanto *ser encarnado* es una de las “cuestiones por esencia insolubles”<sup>336</sup>.

Lo que al menos sí parece claro es que hay dos modos de considerar al *cuerpo propio* absolutamente diferentes la una de la otra, pero a la vez solidarias entre sí. Aún cuando no hayamos explicitado estos dos modos, sí los hemos encontrado repetidas veces: se puede hablar, en efecto, de un *cuerpo-objeto* y de un *cuerpo-sujeto*.

Pero entre ella [mi conciencia] y él [mi cuerpo] hay otra relación [además de la de ofrecerse a mi conciencia en el espacio] en tanto que mi cuerpo se da en la percepción interna (cenestésica) (*perception interne, coenesthésique*); parece que efectivamente haya ahí dos modos de existencia absolutamente distintos. Uno de ellos es por definición objetivo (*objectif*), es decir, válido para toda conciencia dotada de condiciones de percepción análogas a las nuestras; el otro es por definición totalmente individual, es decir ligado a mi conciencia. En tanto que yo hago abstracción de mí mismo como yo, y que adopto el punto de vista de una conciencia en general, es bien cierto que identifico la realidad de mi cuerpo con lo que éste es para la percepción. Pero esto puede considerarse arbitrario. Estos dos modos de existencia son irreductiblemente distintos (*irréductiblement distincts*); hemos visto que si se les tiende por debajo un contenido, es con la condición de que este contenido no se piense a su vez como capaz de darse a una conciencia en una relación inmediata (*rappor immédiate*); es un inteligible, es decir un conjunto de relaciones que sólo puede pensarse (es solamente en virtud de una ilusión cómo ese conjunto podría convertirse en entidad metafísica); si quiero, puedo llamar inconsciente a este conjunto, pero solamente en un sentido puramente crítico y no metafísico o aún psicológico<sup>337</sup>.

En cuanto que mi cuerpo es un cuerpo más entre otros, es decir, en tanto que se me da en el espacio, se me da a la percepción, puedo decir que se me da de un modo *objetivo*. Este modo de darse de mi cuerpo es común a cualquier conciencia, es decir se me ofrece igualmente a mí y a cualquier otra conciencia que perciba de un modo análogo, es decir, en el espacio. Ahora bien, el segundo modo de darse es absolutamente individual e íntimo, pues se trata de mi cuerpo en tanto sentido de modo interno, es decir, del cuerpo en tanto que se da por las sensaciones cenestésicas<sup>338</sup>. En este sentido, mi cuerpo es *mío* en tanto que nadie puede percibir internamente mi cuerpo excepto yo mismo. Y, a la vez, es *mío* porque de algún modo me identifico con este sentir interno, y

---

<sup>336</sup> *RI*, 33. Cf. también: “No hay problema de las relaciones entre alma y cuerpo. Yo no puedo ponerme frente a mi cuerpo (como es necesario para pensar un objeto) y preguntarme qué es con respecto a mí. Mi cuerpo deja de ser mío al ser pensado” (*JM*, 253).

<sup>337</sup> *JM*, 20.

<sup>338</sup> Podemos ver aquí una semejanza con las reflexiones de Husserl.

por ello decimos que se trata aquí del *cuerpo-sujeto*. Podría considerarme, porque de hecho es posible, como un cuerpo más entre otros, pero sólo a condición de perder la intimidad propia de *mi* cuerpo, de perder la relación inmediata que mi cuerpo tiene conmigo. En la mirada objetiva, el cuerpo se mediatiza por el juicio y pasa a habitar el ámbito de lo problemático. En la mirada subjetiva, en cambio, esta inmediatez se conserva. Sin embargo, hay una profunda armonía entre estos dos modos de la conciencia de mi cuerpo, siempre y cuando estemos hablando de mi conciencia como percipiente en ambos modos (es claro que no hay armonía si se tratase de una conciencia distinta a la mía)<sup>339</sup>. En efecto, pareciera que al pensar mi cuerpo como objeto, éste deja de participar de la existencia, aún cuando reconozca que es mío. A su vez, la percepción interna es posible porque mi cuerpo es también un cuerpo entre otros, puesto que yo siento a mi cuerpo en tanto que mi cuerpo sufre modificaciones<sup>340</sup>. Si bien este texto es anterior a la elucidación del *sentimiento fundamental* o *proto-sentir* (*Urgefühl*) por parte de Marcel, y sea tal elucidación de una importancia capital, podemos ver que, sin embargo, sigue siendo correcto afirmar esta reciprocidad entre ambos modos de considerar el cuerpo. Aún más, quizá sea esta íntima reciprocidad e interrelación la raíz de las ilusiones dualistas y objetivistas.

Creemos que el esfuerzo principal de Marcel es mostrar la inconsistencia de toda concepción que haga del cuerpo un cierto objeto mecánico al cual estaría unido un *yo*, sea este espiritual o meramente material. En ese sentido la reflexión de Marcel aparece con toda su fuerza: no hay posible consideración objetiva de lo que soy como ser

---

<sup>339</sup> “Entre los datos respectivos de lo que yo denominaré conciencia subjetiva (*conscience subjective*) y lo que cabe denominar conciencia perceptora y objetiva (*conscience percevante ou objective*) hemos de pensar una armonía, pero a condición de que nos prohibamos pensar esa armonía como capaz de darse a una conciencia cualquiera” (*JM*, 20). Como explica Julia Urabayen Pérez: “Sin embargo, y a pesar de esa irreductibilidad, para Marcel son indisolubles y complementarios, pues el cuerpo propio no puede darse internamente más que porque está dado espacialmente, y sólo puede darse espacialmente porque está dado internamente de una forma no espacial” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel, op. cit.*, pág. 47).

<sup>340</sup> “Todo cuanto podemos afirmar legítimamente, es, hasta ahora, esto: en tanto que mi conciencia se trasciende a sí misma como inmediata, se obliga a pensar un contenido inteligible que no participa de la existencia; ese contenido presenta el carácter ambiguo de ser él aún saliendo de sí (pasando a su otro, para decirlo como Hegel). Me parece que esto no se hace inteligible sino a condición de poner la solidaridad absoluta (*solidarité absolue*) y aun la identidad de estos dos aspectos, es decir, de comprender que este contenido *no es en sí* más que *saliendo de sí*. La percepción interna (*perception interne*) sólo es posible por el movimiento de sus partes (acción relativamente inmanente) y las acciones que se ejercen entre lo espacial dado (el cuerpo) y lo que lo rodea” (*JM*, 23).

encarnado, y todo intento de abordarlo mediante esta vía está condenado por principio. Tanto el idealismo como el materialismo parecen caer en este *callejón sin salida*, y pierden el mismo ser del hombre<sup>341</sup>.

Yo no soy mi cuerpo sino en virtud de las razones misteriosas (*raisons mystérieuses*) que hacen que este cuerpo sea por lo menos sentido continuamente en algún grado, y que ese sentir condicione para mí todo sentir sea cual fuere. Por consiguiente, ¿soy yo ese sentir mismo? Éste parece enlazado con fluctuaciones reales que no me parece afectar más que el poder de obrar (*puissance d'agir*) del cuerpo, a su valor instrumental en un momento dado. Pero si es así, mi cuerpo sólo es sentido en tanto que es yo en acción (*moi agissant*); el sentir (*sentir*) es función del obrar (*agir*). Pero entonces *yo soy mi cuerpo* no significaría: ¿'yo soy cierto poder de obrar que se aprehende a sí mismo como instrumento, y, por otra parte, se capta en tanto que inhibido o al contrario favorecido en su ejercicio por las condiciones exteriores'? Interpretación 'energética' (*énergétique*) del cuerpo. Nada más ambiguo, desgraciadamente. En efecto, ¿qué es ese poder de obrar? En esa noción o seudonoción, nada hay que dé cuenta de la unidad real implicada en el sentir (unidad tan pronto comprometida, tan pronto restaurada). Ahora bien, si nos decidimos a decir que yo soy un ser a quien 'pertenece' (*appartient*) esa potencia, todas las dificultades reaparecen. Por consiguiente, creo que la fórmula sólo puede comportar un sentido negativo: *no es verdad decir* que yo no soy mi cuerpo, que éste sea exterior a cierta realidad central de mí mismo, puesto que no hay verdad posible de la relación que enlace esa seudorealidad y mi cuerpo<sup>342</sup>.

Notemos en este texto el intento, casi desesperado, por tratar de dilucidar la naturaleza de mi *ser encarnado*. El sentir es aquí la raíz de la afirmación de sí –lo cual ya hemos analizado cuando reflexionamos sobre el significado del *Urgefühl*- y a la vez se concibe al *sentir* en función del *actuar*<sup>343</sup>. Esta afirmación capital que Marcel parece decir al pasar presenta una riqueza insondable que no podemos desarrollar aquí porque el mismo Marcel no lo hace. Sin embargo, notemos algunas cuestiones acerca de esta concepción *energética* del cuerpo. Por un lado, parece con esta afirmación entroncarse

---

<sup>341</sup> “Cuando digo que soy mi cuerpo, esto significa que aquí no es aplicable ninguna relación de cosa a cosa (o aún de ser a ser): yo no soy dueño o propietario o el contenido de mi cuerpo, etc. Siendo así, tan pronto trato mi cuerpo como cosa me destierro a mí mismo al infinito: justificación negativa del materialismo; en el límite se desemboca en la fórmula siguiente: ‘mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada’. El idealismo tendrá el recurso de decir que yo soy por lo menos el acto que pone el acto objetivo de mi cuerpo. ¿No es esto una artimaña de prestidigitador? Me lo temo. Entre ese idealismo y el materialismo no hay más que una diferencia en algún sentido evanescente: parece como si el materialismo fuese verdadero –y se deja a un lado ese privilegio del sentir que es la raíz de la afirmación *yo soy mi cuerpo* y que es la única que puede fundarlo” (*JM*, 252).

<sup>342</sup> *JM*, 252-253.

<sup>343</sup> “Mientras obro (*j'agis*), me identifico con ese doble [que es mi cuerpo-objeto] que de esta suerte recupera la realidad de que yo lo había despojado al separarme de él: y por ahí se crea de nuevo la unidad que el análisis había roto y que él había sustituido con la dualidad de instrumentista e instrumento” (*JM*, 324).

en la línea de Maine de Biran y de Henri Bergson, considerando al sujeto ante todo como un *yo puedo*, que se refiere en primera instancia a su cuerpo<sup>344</sup>. No debemos olvidar la importancia de la participación en la filosofía marceliana, y el significado de *ser en el mundo* como un *ser en situación* que actúa sobre el mundo y sufre a su vez la acción de este. La sensación no sería en última instancia sino la invitación a actuar ofrecida al sujeto, haciendo así del cuerpo un instrumento a través del cual participo del mundo<sup>345</sup>. Sin embargo, nota Marcel que aún esta concepción es sumamente ambigua, justamente por la ambigüedad y la dificultad que hemos visto al tratar al cuerpo como instrumento. La noción de cuerpo energético (o *seudonoción*, como dice el filósofo) corre el peligro de entificarse, perdiendo así la unidad vital del *ser encarnado*, al decir que la *potencia* traducida en el cuerpo energético me *pertenece*, así como me pertenece cualquier objeto que *tengo*<sup>346</sup>.

---

<sup>344</sup> “My body is that by means of which my ‘I can’ is most immediately actualized –that by means of which I ‘rule and govern’ (particularly regarding the body’s organs)” (Richard Zaner, “The Mystery of Body-qua-mine”, *op. cit.*, pág. 317).

<sup>345</sup> “Feeling is already implicit action. Marcel incorporates this basic thesis of Hocking’s into his own theory of incarnation. The body that feels is also the body that is impelled to act. Marcel describes the body as a unified system of powers. Each power is only a specification of this organic unity. My body is not primarily an object to be looked at but a reality to be participated in. The most intimate part of my being manifests itself as fundamental abilities that I can at will exercise upon objects around me. (...) By a subtle play on words, *avoir* becomes *pouvoir* when I recognize that my body is equipped with all the basic powers for getting around and accomplishing its tasks in the world. (...) The feelings that embody me are possible only in the context of my body’s organic activities in the world. Body actions are a continuation of body feelings. Incarnation is a continuous process of feeling-acting. (...) Feeling always results in an action of some kind, and action always presupposes feeling. The two are mutually implicative: one never exists without the other” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 134). Sería interesante comparar esta concepción con la del *esquema corporal* de Maurice Merleau-Ponty (Cf. *op. cit.*, Parte II).

<sup>346</sup> “No pudo evitar la tentación de concebir mi cuerpo como si fuera esencialmente mi instrumento, en el sentido más amplio, o como un órgano (*organe*) que me permite actuar (*agir*) en el mundo e insertarme (*insérer*) en él. Pero esta interpretación probablemente deba superarse. La filosofía bergsoniana implica en cierto sentido una relación semejante. Es evidente que todo instrumento es un medio para extender, desarrollar y reforzar un poder preexistente que posee aquel que usa el instrumento. (...) Pero estos poderes son lo que podríamos llamar características activas de un cuerpo orgánico (*caractéristiques actives du corps organisé*). Aun se puede añadir que, considerados en su verdad, es decir, dinámicamente, en su funcionamiento, el cuerpo consiste en ese conjunto de poderes. Es un conjunto; la palabra ‘suma’ no traduciría exactamente el género de totalidad de que aquí se trata. Más valdría decir que cada uno de los poderes no es más que la especificación de esa unidad. Cuando digo esa unidad, considero a ese cuerpo como determinado aparato de fines múltiples, que contemplo desde afuera. Pero recordemos que no nos preguntamos por ese cuerpo, sino por *mi* cuerpo. Y en esta perspectiva, todo se modifica” (*MEI*, 115-116). “De esta forma, la acción del cuerpo alcanza una gran importancia, pues es la que produce la sensación del cuerpo propio. Sin embargo, aunque la reflexión sobre el cuerpo propio debería conducir a la reflexión sobre la acción, Marcel no desarrolló una investigación en esta línea. Lo único que asentó de un modo neto fue su negativa a aceptar una interpretación energética del cuerpo que lo entendiera como reducido a acción, pues pensaba que una interpretación de este tipo deja sin explicar la unidad real

Llegamos nuevamente a la misma conclusión: la afirmación *yo soy mi cuerpo* comporta una significación negativa, es decir, significa que yo no puedo *no ser mi cuerpo*, en tanto que yo sea una cosa unida a un cuerpo. La encarnación es la negación misma de toda posibilidad de concebir objetivamente mi situación corpórea, que me constituye como existente y que es mi situación fundamental. La unidad vivida del cuerpo propio señala un límite a la especulación objetiva, mostrándose reacia a cualquiera de sus intentos por aprehenderla. Y aún más, toda mirada objetiva sobre lo real, toda ciencia posible, descansa sobre esta ignorancia radical de la que parte. En efecto, las cosas entran en relación conmigo gracias a mi cuerpo, y, por tanto, pueden ser objetivadas gracias a él; aún el cuerpo propio puede ser objetivado (y así perderse como propio) gracias también a la intimidad que mi cuerpo presenta conmigo mismo. De este modo, toda ciencia descansa sobre un *no-conocimiento* que sería la condición misma de toda objetivación, toda ciencia no es sino *función de algo que es su negación misma*<sup>347</sup>. Aún más, esta imposibilidad de explicar la experiencia a través de la objetivación, que supone una ruptura entre objeto y sujeto, no puede soslayarse –como quisiera el idealismo- pensando una *unidad inteligible*, que ocupase un lugar que sería el de mi cuerpo. Más bien, Marcel insinúa en un solo texto que quizá haya que suponer

---

implicada en el sentir: la acción es puntual y discontinua y la sensación del cuerpo propio como propio es continua” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, op. cit., pág. 52).

<sup>347</sup> “Dije a menudo que el objeto es aquello que se piensa como si no me tuviera en cuenta (aun el idealismo reconoce que todo ocurre *como si* el realista tuviera razón). Pero aquí *yo* no es mi cuerpo; es mi deseo (acuerdo fundamental entre la ciencia y una ética de esencia estoica). Sin embargo, yo puedo obligar a las cosas a que me tengan en cuenta, en la medida en que hago las veces de agente físico. Mi cuerpo: mediador indispensable (*médiateur indispensable*) mediante el cual puedo actuar sobre las cosas, y esto porque él mismo es homogéneo con respecto a las cosas. Sin embargo, el cuerpo mismo *me* tiene en cuenta (tal imagen erótica entraña de antemano tal modificación física, etc.); en esta medida no es objeto en el sentido en que lo definí antes. En este sentido, yo dependo de su intervención; en la medida en que yo dependo de él, las cosas dependen de mí; en suma, un poder real (*puissance réelle*) está enlazado con un no-conocimiento (*non-connaissance*); mi ciencia es función de algo que es su negación misma” (JM, 278). Roger Troisfontaines explica: “Sans l’incarnation, sans les obscurs fondements d’une expérience que je ne puis complètement médiatiser, la construction dialectique et « objective » ne serait pas possible. En toute hypothèse, le monde n’existe pour moi que si je puis agir sur lui, auquel cas, du reste, je contrains les choses à tenir compte de moi. (...) Je ne puis légitimement couper les racines que plonge l’« objectivité » dans le sol de l’existence purement sentie. La contradiction vécue, c’est que la « science objective » est, en définitive, liée à la « non-objectivité » de *mon corps* ; elle est fonction d’une réalité qui est sa négation même” (Roger Troisfontaines, op. cit., pág. 184).

una *unidad irracional* impensable en algún modo, es decir una unidad que no pueda ser subyugada por la razón, y que por tanto, no sea absolutamente inteligible<sup>348</sup>.

La relación con mi cuerpo, entonces, no puede ser aprehendida de ningún modo por una mirada objetiva. La *encarnación* es un *misterio*, y no puedo ponerme frente a mi cuerpo como si fuese algo ajeno, y hacer de él un *problema*, si no es por un acto arbitrario del espíritu, que así decide considerarlo (a condición de perderlo como *suyo*). Decir simplemente que *tengo* un cuerpo, como que *soy* mi cuerpo, terminaron negándome a mí mismo como *ser encarnado*. Sin embargo, puesto que estamos en el ámbito del ser y de la existencia, será nuevamente la libertad la que puede reestablecer la unidad viviente y existencial de mí mismo. En última instancia, la libertad está obligada a entablar una relación *creativa* en el orden del ser con el cuerpo propio.

Sea lo que sea, lo que hayan pensado la inmensa mayoría de los filósofos de todas las escuelas, esta relación [entre yo y mi cuerpo] no es un dato definible de manera objetiva y unívoca, como lo sería si se redujese a una relación de causalidad, o al paralelismo, o también en una hipótesis monista materialista o espiritualista. Por paradójico e incluso por contradictorio que parezca de buenas a primeras una afirmación semejante, hay motivo para pensar que el modo de enlace que me une a mi cuerpo depende de alguna manera de mí: si *ser* quiere decir *afirmarse*, yo *soy* por la manera misma con la que respondo a lo que primitivamente no es más que una pregunta o, en un lenguaje más estricto, a lo que solamente puede ser considerado como pregunta por una reflexión retrospectiva que se ejerce sobre las condiciones mismas de mi desarrollo.

Lo mismo que forma parte de mi esencia en tanto que viviente el estar en situación, forma parte de la esencia de mi cuerpo en tanto que mío ser la sustancia de la experiencia (*substance de l'épreuve*) que es al pie de la letra constitutiva de mí mismo, ya que al término yo seré o no seré<sup>349</sup>.

Mi *ser encarnado* no es algo de lo cual pueda tener una idea objetiva, pero sí es la situación fundamental a partir del cual me constituyo como mí mismo, y por lo tanto, mi

---

<sup>348</sup> “Imposibilidad de explicar la experiencia poniendo como última la distinción entre un sujeto y un objeto puesto por él como independiente de él; y en nada se mejora la situación pensando una *unidad inteligible (unité intelligible)* en cuyo seno se pongan y opongán ese sujeto y ese objeto. Lo que necesitamos es una unidad irracional (*unité irrationnelle*) (y hasta de algún modo impensable)” (*JM*, 278). “De esta manera, el ‘realismo’ marceliano se define, de hecho, más allá del sensualismo y del idealismo, en la afirmación de una ‘unidad irracional’, como dato o implicación, original de la conciencia, donde no es posible separar el *esse*, el *percipi* y el *percipere*, ni resolverlos jamás en la actualidad de una mediación total” (Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 48). Quizá a esta unidad irracional se refiere Erwin W. Straus y Michael A. Machado: “Nevertheless, sensations constitute a form of submerged participation, since they operate below the level of thought. They contain a latent idea, a rationality, an intelligibility, that is not immediately obvious. prior to any thought-conscious process, sensation is already a preconscious process” (*op. cit.*, pág. 135).

<sup>349</sup> *RI*, 156.

cuerpo no es más que la *substancia de la experiencia* que me define y que, al final, permite que sea o no sea. Así, el cuerpo propio no es sino una *pregunta* que me invita a responderla de forma existencial, en el orden de la participación y de la presencia. El modo en que yo sea mi cuerpo va a ser determinado no por una reflexión objetivista o intelectualista, sino por la respuesta de mi acto libre a ese primer dato o *situación fundamental*. Volvemos aquí a la noción de un *inmediato no mediatizable* que es condición de toda mediación y de todo posible actuar sobre mí mismo o sobre el mundo. Si el cuerpo propio no es sino la condición de mi propio ser, la pertenencia de mi cuerpo no debe ser considerada como una pertenencia propia del tener, sino, más bien, lo que Marcel llama una *pertenencia ontológica o creadora*. Ya habíamos analizado el sentido negativo que comportaba el tratar al cuerpo como una pertenencia, como algo que *tengo*. La pertenencia metafísicamente auténtica a mí mismo y al mundo, comporta todo lo opuesto a una *cerrazón*, y más bien es ante todo una *apertura*. La misma noción de participación que se encuentra detrás de toda la reflexión marceliana, nos señala que allí donde no hay sino ensimismamiento y separación, allí no habrá ni *ser* ni *presencia*, sino sólo un mundo de objetos que nada tienen que ver entre sí. Yo sólo puedo *ser -ser encarnado, ser en el mundo-* allí donde me abro a lo real y tengo un verdadero *comercio* con los seres, es decir, allí donde la *participación* tiene lugar<sup>350</sup>. Más aún, la auténtica metafísica reconoce que nuestro mismo ser y el ser del mundo no se bastan a sí mismos, sino que participan del *Ser*. Por tanto, la auténtica pertenencia a sí es posible sólo cuando aceptamos que, en última instancia, *no nos pertenecemos*. Ya no es más la pertenencia en el orden del tener, sino que es la pertenencia en el orden del ser<sup>351</sup>.

---

<sup>350</sup> “Ahora bien, una de las declaraciones más audaces formuladas por G. Marcel en su momento, consistió en sostener que la situación fundamental de ser en el mundo corresponde a nuestra condición de seres encarnados. Ser el propio cuerpo es una consecuencia de la oposición radical entre ser y tener. El ser recae sobre el misterio de las cosas, es decir, las condiciones preobjetivas de la existencia; en tanto que el ‘tener’ alude no sólo a las cosas en su materialidad, sino sobre todo al dominio reduccionista de la función que ejercemos sobre ellas” (Luis Manuel Flores-González, *op. cit.*, pág. 556).

<sup>351</sup> “En lenguaje bergsonian, podríamos así oponer el *pertenezco a* en un mundo cerrado al *pertenezco a* en un mundo abierto, y demostrar que únicamente el segundo comporta una justificación positiva. Creo que esto permite entrever la solución de los problemas oscuros que plantea la reivindicación del yo que declara ‘pertenecerse a sí mismo’. Cuanto más me identifico con tal sistema cerrado de interés determinado, tanto más esta fórmula se revela vacía y también falaz; se reduce en el fondo a una protesta contra intrusiones fastidiosas para mi tranquilidad. Sucede muy diferentemente, tan pronto como el yo se afirma a sí mismo como potencia creadora (*puissance créatrice*), como libertad o, lo que equivale a lo

Todo permite creer que una relación metafísicamente satisfactoria (*métaphysiquement satisfaisante*) entre mi cuerpo y yo, es decir, salvaguardando una libertad que corre el peligro de comprometerse por la manera misma con la que se concibe, no puede establecerse más que sobre la base de la pertenencia ontológica o creadora (*l'appartenance ontologique ou créatrice*) de que he hablado más arriba. En términos más concretos, mi cuerpo no puede llenar con relación a mí su oficio de *servidor* más que si he adquirido una conciencia no solamente teórica, sino activa de esta no-pertenencia a mí mismo, falta de la cual, realizando la más embustera de las autarquías, erijo a mí mismo la especie de prisión monumental que un juego de espejismos interiores, demasiado fácilmente concertados, me permitirá siempre tomar por el reducto inexpugnable de mi soberanía personal<sup>352</sup>.

Como ya habíamos señalado antes, una relación metafísicamente auténtica o satisfactoria entre yo y mi cuerpo, sólo es posible trascendiendo el orden del tener, y dirigiéndose al propio cuerpo de una forma *creativa*<sup>353</sup>. Mas sólo es posible trascender este orden si la libertad se guarda a sí misma de comprometerse en el acto mismo de concebirse como potencia dominadora, es decir, como una facultad posesiva, y sólo si acepta que no es nada sino en tanto que participa del *Ser* y de él adquiere fuerza y consistencia. Si la libertad trata al cuerpo como una posesión, entonces la libertad misma terminará anulándose por la *tensión* misma del *tener*, pues, al aferrarse al cuerpo, terminará siendo su esclavo. Ahora bien, si el cuerpo es la condición de mi ser, entonces la libertad podrá tener con él una relación creativa, en tanto que el cuerpo *servirá* a la propia constitución como existente. Pero tal cosa sólo es posible donde sobrevive el existente mismo, es decir el *yo libre*, y, por lo tanto, si abandono la pretensión de *tener* a mi cuerpo. *Yo soy mi cuerpo*, es decir, mi cuerpo me constituye como ser, yo me sirvo de mi cuerpo para constituirme, y así el cuerpo propio siempre aparecerá como una gran pregunta a la cual mi libertad deberá responder, constituyéndose a sí misma con él y sin

---

mismo, como ser pensante. En el fondo no puedo decir válidamente *yo me pertenezco* más que en la medida en que creo, o en que *me* creo; es decir, reconozcámoslo, en que, metafísicamente hablando, *yo no me pertenezco*. Esto también podría expresarse en función de la distinción entre el ser (*être*) y el tener (*avoir*), sobre la que he insistido en muchas ocasiones. Por paradójico que pueda parecer un aserto semejante, de hecho pertenezco primero a lo que tengo. Únicamente que todo el sentido de la evolución espiritual consiste en hacerme adquirir conciencia de una pertenencia opuesta: pertenencia de lo que soy, pertenencia ontológica (*appartenance ontologique*). Pero podría decir igualmente: pertenencia creadora (*appartenance créatrice*); estas dos expresiones tienen a mis ojos exactamente el mismo valor. (...) Cuanto más reflexionemos, tanto más nos convenceremos de que en el seno de la pertenencia se efectúa el paso de la coacción (*contrainte*) a la libertad (*liberté*)” (*RI*, 148-149).

<sup>352</sup> *RI*, 157-158.

<sup>353</sup> “Cuando lo vemos y vivimos con actitud creativa, nuestro cuerpo se convierte en el lugar viviente de participación en los seres del entorno, y mediante ellos, en el ser. Cuando actuamos creativamente, los medios ejercen una positiva labor *mediadora*, no una negativa función *mediatizadora*. Son vehículos vivientes de la presencia” (Alfonso López Quintás, “Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 464).

poder separarse de él<sup>354</sup>. La *encarnación* es la condición de toda *participación* en el hombre y el acceso a la existencia en lo que tiene de *íntimo*<sup>355</sup>.

### c) El *sentir* como *participación inmediata*.

El cuerpo propio es el centro y el fundamento de nuestra experiencia, de nuestro ser en el mundo y de nuestra participación en el ser. En tanto que considere al cuerpo como mío y, por tanto, establezca con él una relación metafísicamente auténtica, es decir, una relación con él en el orden del *ser* (y no del *tener*), podré acceder al ámbito primario del ser y de la existencialidad. La dicotomía entre sujeto y objeto, entre sujeto y mundo, es trascendida en este mismo *ser* mi cuerpo, alejándonos del ámbito secundario de la objetividad y del tener.

El modo de acceder al ámbito de lo primario es, entonces, gracias a mi *ser encarnado*, pero es el *sentir* el que adquiere aquí una importancia capital. Como ya hemos señalado, puedo afirmar mi cuerpo como propio gracias a que lo siento, y, aún más, puedo afirmarme como existente en tanto que digo *yo siento*<sup>356</sup>. Mientras que en el ámbito del conocimiento racional o eidético -digamos 'objetivo'- conocemos gracias a las *mediaciones*, en el orden del sentir lo existente se me ofrece de modo *inmediato*. En efecto, recordemos que para Marcel el conocimiento objetivo reside en el acto judicativo, y todo juicio es, por definición, mediación —en esto sigue explícitamente a Kant-, siendo la *percepción* también un modo judicativo (a diferencia de la *sensación*, que es inmediata)<sup>357</sup>. Es claro, entonces, que a través de la objetivación jamás

---

<sup>354</sup> “[I] y a lieu de penser que *le mode de liaison qui m’unit à mon corps dépend, en quelque façon, de moi*” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 184).

<sup>355</sup> “As students of Marcel knows, the metaproblematic of the body-qua-mine is central to Marcel’s work. It is also clear that the radical question underlying it concerns mineness: Marcel seeks to determine the grounds in virtue of which this body is concretely experienced as mine” (Richard Zaner, “The Mystery of Body-qua-mine”, *op. cit.*, pág. 328)..

<sup>356</sup> “Es imposible insistir sobre lo que hay de específico en mi cuerpo en tanto mío sin poner el acento en el sentir como tal. Esta es una prerrogativa que me pertenece exclusivamente. Significa que el sentir está ligado indisolublemente (*indissolublement lié*) al hecho de que ese cuerpo sea mi cuerpo y no un cuerpo entre otros” (*MEI*, 120).

<sup>357</sup> En la respuesta a un artículo de Garth J. Gillan, Marcel se separa de la filosofía de Maurice Merleau-Ponty en tanto que el fenomenólogo comienza a filosofar desde la *percepción* y no desde la *sensación* (aún cuando esta interpretación de Marcel sea muy discutible, puesto que la *percepción* para Merleau-

llegaremos a la existencia o al ser, que son *presencias efectivas*, y no representaciones u objetos<sup>358</sup>. Hablar de objetivación es siempre hablar de mediación: baste recordar el carácter insular y triádico de la objetividad. Por tanto, tendremos que analizar ahora en qué consiste la *inmediatez* de la cual parece gozar el orden del *sentir*, a diferencia del orden conceptual u objetivo.

Ante todo, debemos tener presente que la cuestión del sentir no puede ser escindida de la cuestión del cuerpo propio, por la obvia razón de que el sentir acontece tan sólo a un ser esencialmente encarnado. Ahora bien, esta aclaración, por más evidente que parezca, es de una importancia inestimable. En efecto, así como yo podía tratar al cuerpo que llamo mío como un objeto, así, como veremos, puedo yo tratar a la sensación de manera semejante. Pero -ya hemos visto- es absurdo tratar al cuerpo como *instrumento*, ya que nos llevaría a una regresión al infinito, y, por tanto, es necesario afirmar que el cuerpo debe ser sentido antes de poder ser objeto<sup>359</sup>.

Pero ¿qué queremos decir cuando declaramos que el cuerpo debe sentirse? Aquí es donde empiezan las dificultades. En efecto, lo que se pretende saber es si esa sensación supone que entre en acción un aparato. ¿Debe considerarse el cuerpo como un instrumento del cual estoy obligado a *servirme* para experimentar sensaciones, como estoy obligado a *servirme* de un aparato telefónico para ‘obtener una comunicación’? Evidentemente es absurdo; yo no puedo pensar que mi cuerpo sea un instrumento sino con la condición de sobrentender la existencia *lógicamente* primera (*logiquement première*) de un cuerpo que no sea instrumento; por consiguiente, de todos modos nos vemos conducidos a pensar una sensación que no es un mensaje, un inmediato (*un immédiate*) que toda mediación supone porque, si se me permite la expresión, es mediación absoluta (*médiation absolue*) [es decir, presencia (*présence*) del universo *en (à)* todo lo que existe]<sup>360</sup>.

---

Ponty es lo que Marcel entiende por sensación): “...I remain more or less in agreement with Kant in thinking that there is no perception without judgement and furthermore that judgement by itself refers to an object. In this sense perception is already of a scientific order, of an order than becomes scientific” (*op. cit.*, pág. 523-524).

<sup>358</sup> “Aussi admettrait-on facilement que cette assurance fondamentale est de l’ordre du sentiment –pourvu qu’il fût explicitement entendu que ce *sentiment* ne peut se convertir en « jugement objectif » sans changer de nature, sans perdre peut-être toute signification” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 163).

<sup>359</sup> “Yo no puedo prestar atención a un objeto sino en la medida en que éste me afecta de algún modo; esta afección sentida es como el término medio (*moyen terme*) sin el cual ni siquiera puede concebirse el ejercicio de la atención. Pero esa misma afección no puede ser objeto, de lo contrario nos enredaríamos en una regresión infinita. Échase de ver en seguida qué consecuencias resultan de ahí para el cuerpo mismo. Éste aparece ante todo como el objeto de interés actual por antonomasia (*l’objet d’intérêt actuel par excellence*), y aún como el objeto privilegiado (*l’objet privilégié*) que se interpone entre mí y todos los demás objetos. Pero si el cuerpo *es sólo objeto*, entre él y la atención es preciso reestablecer esa modificación sentida sin la cual ni siquiera sería objeto. Se dirá: esto prueba que el cuerpo debe ser sentido antes de ser objeto” (*JM*, 266).

<sup>360</sup> *JM*, 266-267.

Podría pensarse que la sensación debe explicarse como un acontecimiento que le sucede a mi cuerpo, en tanto que éste es un cierto *aparato*, un instrumento del cual me sirvo para captar mensajes que proceden del exterior. Sin embargo, esto es absurdo porque es desconocer la naturaleza misma de la sensación, la cual es siempre *mía*, y en tanto que trate a mi cuerpo como instrumento u objeto, la sensación misma dejará de ser mía para transformarse en algo objetivo y distinto de mí. En otras palabras, es dejar de pensar en la sensación para pensar en otra cosa, por ejemplo, en variaciones físicas que impactan mis órganos, que serían los aparatos receptores. La sensación, entonces, no puede ser tomada como algo objetivo, como un *mensaje* que viene de afuera y que no *me* acaece propiamente hablando. Es necesario que la sensación sea un *inmediato* que permita cualquier mediación posible, es decir, que sea *mediación absoluta*, o como explicita Marcel *presencia* del universo existente. Como vemos, la sensación habita el mismo plano que el cuerpo propio, el de la *existencialidad* y la *participación*.

Este carácter de intermediación de la sensación parece haber sido ignorado en la historia de la filosofía. Marcel nota que la sensación ha sido entendida o bien como una *traducción (traduction)* de un cierto hecho físico -como podría ser una vibración, que afecta al sujeto y éste, sirviéndose de una especie de *código personal*, logra transponer en términos de sensación-, o bien como un *mensaje descifrado (message déchiffré)* por nosotros que ha llegado hasta nuestro aparato receptor como siendo otra cosa, es decir, *disfrazado*. Mientras que en el primer caso, estaríamos afirmando que el color, por ejemplo, no es originariamente color, en el segundo nos encontramos con la imposibilidad de verificar que lo que yo siento como color no era color antes de llegar a mí (en efecto, ¿cómo podríamos *saltar fuera de nosotros* para verificar que ese *ignotum quid* era ya sensación antes de afectarnos?)<sup>361</sup>. Así, pareciera que ambas opciones son absolutamente gratuitas ante la imposibilidad de cualquier verificación posible, con lo

---

<sup>361</sup> Cf. *JM*, 268-269: “En el primer caso no puede decirse que haya mensaje propiamente dicho; lo que se me da como perfume o como color no es perfume o color originariamente. Es distinto el caso de la segunda alternativa. A mayor abundamiento, muchos sabios o filósofos se resistirán a optar entre esas dos alternativas ante la imposibilidad de cualquier verificación. ¿Cómo podría yo ‘saltar fuera de lo que soy’ para reconocer si antes de penetrar en mi universo era ya sensación el *ignotum quid* que se convierte en sensación en mí?”

cual, nota Marcel, los filósofos han ido apartándose de este modo de considerar la sensación<sup>362</sup>.

Examinemos más profundamente estas dos formas de considerar a la sensación. Lo que al menos ambas presentan como común es la idea de que hay un determinado hecho físico, traducido de algún modo en sensación gracias a nuestro aparato receptivo. Sea que el hecho físico guarde o no una semejanza o analogía con la sensación, en ambas posturas, lo que nos llega es algo, por definición, distinto a la sensación, la cual tiene lugar gracias a nuestro acto de traducción. Pero *traducir* o *transcribir* significa que “sustituyo un grupo de datos objetivos por otro grupo de datos objetivos” o, también, que uso un instrumento en lugar de otro. Por lo tanto, al traducir, establezco algo que originariamente se me dio de otro modo. Ahora bien, esta actividad traductora no puede tener lugar en el caso de la sensación, puesto que el hecho físico por definición no me es dado, sino que acaece en un plano, dirá Marcel, *infrasensorial* (*infrasensoriel*). Si acaso se me diera, es claro que sería gracias a sensaciones, pero volvemos así al principio del problema<sup>363</sup>. De aquí que Marcel afirme:

Obsérvese que por definición traducir es sustituir cierto tipo de *datos* (*données*) por otro, y hasta podemos añadir que, para que la traducción sea posible, esos datos deben ser en algún grado objeto para el espíritu. Pero en el caso que nos ocupa es precisamente inconcebible que algo así pueda tener lugar. Para que pueda ejercerse mi actividad traductora, es preciso que verse sobre un *dato inicial*; pero el acaecimiento que se pretende que yo transcribo en lenguaje sensorial (*langage sensoriel*), tiene por esencia misma en la hipótesis que examinamos el que no se me dé de ningún modo<sup>364</sup>.

En tanto yo abordo a mi propio cuerpo desde afuera, es decir, en tanto que deja de ser *mío*, me veo llevado inevitablemente a representarme a mi cuerpo como un aparato que recibe y padece acontecimientos físicos, a la vez que produce él mismo este tipo de hechos. Sin embargo, así como pierdo mi cuerpo en esta misma objetivación, pierdo también necesariamente al *sentir* mismo. En efecto, el sentir se presenta en toda su plenitud y riqueza en el *yo siento*, y no puede ser reducido (*re-conducido*) a algo que no

---

<sup>362</sup> Si bien Marcel no especifica qué filósofos han tomado esta decisión, me parece que ante todo el que más ha analizado la cuestión en estos términos es su maestro Henri Bergson.

<sup>363</sup> Cf. *JM*, 269-270.

<sup>364</sup> *JM*, 318. “Lo que nos engaña –afirma Marcel– es la burda imagen espacial (*grossière image spatiale*) de la cual no podemos libertar a nuestro espíritu: se produce una confusión entre la vibración comunicada a nuestro ostracismo y el hecho de que esa vibración se dé *al* sujeto” (*JM*, 318-319).

es esta misma intimidad, a algo extraño y ajeno a mi mismo, que siento. Representarse a la sensación como sentida por cualquier sujeto es lo mismo que afirmar que no es sentida por nadie (¿qué es el *observador desinteresado* sino la negación de todo observador?). No puede haber una sensación anónima, así como quisiera presentarla una mirada objetiva, así como tampoco existe mi cuerpo sin mi propio rostro. El sentir en su *actualidad* -es decir, en tanto que participa del ser, en tanto que habita el plano primario de la existencialidad- no puede ser un objeto, un algo inerte, una mera extensión, sino que debe ser *vivida*, debe ser *mía*<sup>365</sup>. Por esta razón, el hecho físico que “provocaría” la sensación se presenta como tal sólo a un observador exterior, pero nunca se presenta o se da al mismo sujeto sintiente<sup>366</sup>.

---

<sup>365</sup> “Cuando considero un organismo desde fuera, aunque sea el mío, no puedo impedirme, aún más, estoy obligado a representármelo e incluso llevarlo al pensamiento como un aparato a la vez receptor, transmisor y emisor. (...) Si, no obstante, concentramos nuestra atención sobre el sentir en su actualidad (*sentir dans son actualité*), es decir, sobre el *yo siento* (*je sens*), llegamos a darnos cuenta de que, en último análisis, pensar la sensación de este modo no es pensarla del todo, es sustituirle algo a lo que justamente no se deja reducir. Me explico. Cuando empleamos los términos receptor, emisor, etc., asimilamos el organismo a un puesto al que llega un determinado mensaje. Más exactamente, lo captado por el puesto no es el mensaje mismo, es un conjunto de datos transcribibles gracias a un determinado código” (*RI*, 41-42). También: “Mientras nos limitemos a lo describable, podemos ensayar una explicación física de este tipo: como soy un aparato físico (*appareil physique*) extremadamente sensible he sufrido un sacudimiento, como podría ocurrir, por ejemplo, con un vidrio. Pero cuando hablo de ese aparato no hablo de mí, y nada puede hacer que él y yo coincidamos. Debemos recurrir a lo que llamo un inmediato existencial (*immédiat existentiel*), es decir, a algo que *soy*. Quizá pudiéramos decir, para aclarar al menos negativamente un punto difícil, que no se trata de nada que pudiera considerarse como contenido de conciencia, todo contenido da lugar a mediaciones, y sólo puede serlo por estas mediaciones. (...) [C]reo útil advertir que todo se aclara recurriendo a lo que designo con la expresión ‘conciencia exclamativa de existir’ (*conscience exclamative d’exister*), pues en la exclamación hay algo que va más allá de todo contenido sobre el cual lleva una inserción cualquiera” (*MEI*, 127). Roger Troisfontaines explica: “Seulement, dès qu’intervient le *sentir* comme acte, nous revenons à la perspective concrète et nous sommes mis dans l’obligation de reconnaître un *immédiat non-médiatisable* qui n’est rien d’autre que la *participation même de l’existence*. A y bien regarde, en effet, *sentir*, c’est tout simplement *exister en union avec les choses*. (...) [P]récisément parce que la sensation ne peut être traitée comme « signe » qu’en fonction d’un « objet », lorsqu’elle cesse d’être une *manière d’exister* pour devenir un « renseignement », une référence. Or, le propre de la sensation est d’être une *manière d’exister*” (*op. cit.*, pág. 168-169).

<sup>366</sup> “La reflexión muestra que es imposible [asimilar la sensación a un tipo de mensaje]; y que somos víctimas de una ilusión cuando confusamente imaginamos que la conciencia receptiva *traduce* en sensación algo que le es dado inicialmente como fenómeno físico, como conmoción, por ejemplo. En efecto, ¿qué es traducir?: en todos los casos es sustituir un grupo de datos por otro grupo de datos. Pero este término exige ser usado aquí con rigor. El golpe experimentado (*choc éprouvé*) por el organismo o por alguna de sus partes no es dato de ninguna manera; o más exactamente, es un dato para el observador exterior (*observateur extérieur*) que lo percibe de un determinado modo, pero no para el organismo que lo sufre (*subit*)” (*RI*, 42).

Si reflexionamos profundamente sobre las implicaciones de un dato cualquiera –del hecho de estar dado, ‘des Gegebenseins’- vemos perfectamente que la exterioridad (*extériorité*) que caracteriza esta relación, admitiendo que lo sea, supone una interioridad esencial (*intériorité essentielle*), es decir, la conciencia misma. El acontecimiento físico en cuanto tal, cuando lo considero como fundamento (*soubassement*) de la sensación, tiene por esencia no ser y no poder ser dado a esta conciencia, que se supone lo traduce en sensación. Y aquí, como cuando hemos hablado de mi cuerpo, peligramos meternos en una regresión infinita, que es el signo mismo de una contradicción inexpugnable. No tiene sentido, en realidad, tratar la sensación como traducción; es inmediata (*immédiate*), está en la base de toda interpretación y de toda comunicación (*elle est à la base de toute interprétation, et de toute communication*), y no puede, por tanto, ser ella misma interpretación o comunicación. Sin embargo, tan pronto como pretendo referirla a un objeto, es casi inevitable que la considere como una especie de emanación de éste, que para mí se trataría de captar; en verdad ya no es de ella de quien hablo<sup>367</sup>.

La sensación, entonces, no puede ser considerada bajo ningún aspecto como una *traducción*. Considerarla de tal modo sería embarcarse en una regresión al infinito, puesto que hay un hecho físico objetivo que provocaría un hecho físico objetivo distinto en mi organismo, y que a la vez éste debe ser transpuesto a un nuevo hecho físico que sería la sensación, pero que –al no ser aún sensación- precisaría de nuevas traducciones, y así indefinidamente. Como afirmaba Marcel respecto a la existencia, o bien la sensación está en la base o bien no estará en ninguna parte. En efecto, como dijimos, la sensación es un acto del sujeto encarnado y, por tanto, corresponde al nivel de la participación en el ser, es decir, al nivel de la existencialidad. Por tal razón, la sensación es *inmediata*, está en la base de toda posible *interpretación* y de toda *comunicación*, sin ser ella ni la una ni la otra<sup>368</sup>. No es casual que Marcel haya hablado anteriormente de la *actualidad* de la sensación: en efecto, lo actual es sólo propio del ser, que es presencia. No puede haber actualidad allí donde hay un objeto inerte que no tiene con nosotros ningún comercio, que se presenta como esa isla congelada que puede ser manipulada a voluntad, que puede ser abordada desde cualquier perspectiva y que puede ser caracterizada sin dejar de ella nada innombrado. El objeto es todo lo contrario a lo

---

<sup>367</sup> *RI*, 43. “Si la réception d’un message à laquelle on voudrait l’assimiler implique déjà un sentir primitif, il est clair que *sentir n’est pas* « communiquer », *mais participer immédiatement*. Supposée à base de tout interprétation et de toute communication, la sensation ne peut donc être elle-même une traduction ou un message. Elle doit être immédiate” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 169).

<sup>368</sup> “... [L]a sensación (*sensation*) en cuanto tal no puede asimilarse a un mensaje (*message*) por la razón fundamental de que todo mensaje supone una sensación en su base, exactamente como un instrumento cualquiera supone mi cuerpo como preexistente” (*MEI*, 124).

actual, es lo pasivo, lo inerte; el objeto sólo es cadáver, es la imagen muerta de una realidad viva y pletórica<sup>369</sup>.

Y, sin embargo, parece que, apenas queremos referir la sensación a un objeto, la perdemos como tal y la asimilamos a un hecho físico emanado por una cierta cosa y que llega a mí para ser traducida a un lenguaje sensorial. Este hecho nos muestra, a la vez, dos aspectos de la cuestión: la primera es que una vez que pretendemos objetivar una cierta presencia, se objetiva todo aquello que se encuentra a su alrededor (debemos recordar que esta situación se da paradigmáticamente en el acto de objetivación del mundo, en el cual yo mismo como sujeto termino siendo objetivado)<sup>370</sup>. Pero lo segundo, y aún más interesante respecto a la reflexión acerca de la sensación, es que esta tendencia a objetivarla es de una fuerza difícilmente calculable. En efecto, esta tendencia es correlativa a la tendencia a considerar al cuerpo propio como un instrumento del cual hago uso; el cuerpo propio y la sensación son expresiones de mi *ser encarnado*, por lo que ambos están íntimamente unidos y son difícilmente separables. Por lo tanto, análogamente a la cuestión acerca del cuerpo propio, puedo considerar la sensación desde dos puntos de vista irreductibles entre sí: una que la considera como algo inmediato (y por tanto, inobjetivable) y la otra que la define como un mensaje (objetivo) traducido por un sujeto (también objetivo, porque es impersonal, porque es *cosa* física). Es claro que tan sólo el primer modo es el auténtico, y revela el sentido *metafísico* y *último* de la sensación, mientras que el segundo responde a un acto posterior de la conciencia que objetiva la sensación y la convierte en un *problema* a solucionar por las ciencias positivas<sup>371</sup>.

---

<sup>369</sup> “For both subject and object, this stage [of *primary reflection* or *objectivation*] represents a retreat from participation, and therefore a retreat from existence. All kinds of cognitive gains may thereby accrue to science, but philosophy is an explication of the unqualified actual, and philosophical thought proper only makes its entrance with the recognition of the inadequacy of the scientific outlook. For actuality is met in participation: the *actual* self, the *actual* world, the *actual* God constitute my situation and are only encountered in it” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 42).

<sup>370</sup> “For Marcel this message-theory derives from the assumption that the act of feeling or sensing is not an act at all but passive reception, that it occurs by means of a series of terms or objects, and that hence it can be interpreted as an object; that is, the thing sensed, the sensation, and the sensing organism are all equally objects” (Richard Zaner, “The Mystery of Body-qua-mine”, *op. cit.*, pág. 323).

<sup>371</sup> “Es, pues, inevitable que yo sea conducido a mirar la sensación desde dos puntos de vista contradictorios e incluso incompatibles, puesto que hay un sentido, el metafísico y último (*le sens métaphysique et ultime*), en el que es verdad decir que la sensación es inmediata (*immédiate*); pero hay otro, en el que soy llevado a tratarla como un mensaje emitido, transmitido, y en consecuencia susceptible de ser interceptado” (*RI*, 44). Roger Troisfontaines: “L’antinomie déconcertante relevée entre les deux

Vemos sin trabajo que esta dualidad (*dualité*) desconcertante corresponde rigurosamente a la que yo descubría hace un momento, al hablar de mi cuerpo. Desde el punto de vista de lo que me atreveré a llamar el *cuerpo-sujeto* (*corps-sujet*), el cuerpo que soy sin poder identificarme lógicamente con él, la sensación se revela inmediata; por el contrario, desde el punto de vista del *cuerpo-objeto* (*corps-objet*) la sensación me aparece como una comunicación (*communication*). Pero al mismo tiempo es necesario ver bien que esta distinción que parece tan clara, no puede ser llevada, por así decir, más que a pulso: tan pronto como aflojemos nuestro esfuerzo, se pierde en el embrollo inextricable de la experiencia, en el que lo inmediato (*l'immédiate*) y lo objetivo (*l'objectif*) se mezclan y se recubren sin cesar<sup>372</sup>.

Este es uno de los textos fundamentales acerca del tema que estamos abordando. En efecto, la dualidad y la ambigüedad que presenta la sensación corresponde *rigurosamente* a la ambigüedad y dualidad del cuerpo propio<sup>373</sup>. Mientras que nos ubiquemos en el plano de la existencia, en el plano primario del ser, no puedo considerar a la sensación sino como inmediata, ya que corresponde a la vivencia íntima del *yo siento* y, por tanto, al cuerpo *sentido* o *vivido*, es decir al *cuerpo-sujeto*<sup>374</sup>. Por el contrario, si decido por un acto de mi espíritu saltar fuera del ámbito ontológico y pasar a ser un mero *espectador*, en vez de ser *participante* de la realidad que me constituye, la sensación se me presentará como un hecho físico más, como algo absolutamente extraño a mi *sentir* y, por lo tanto, referido a un cuerpo que sería también una máquina

---

interprétations du sentir résulte de ce que je considère l' « objet » sépare, en lui-même, et non pas à l'intérieur de la sensation. *Je ne peux parler en même temps de sensation immédiate et d' « objet »*” (*op. cit.*, pág. 170-171). Más adelante sigue explicando: “La vie implique l'impossibilité de dissocier cette participation immédiate et cette apparence invincible de médiation, de communication. De là, ce qu'il y a de métaphysiquement inintelligible dans la sensation. Il est inévitable que je l'envisage de deux points de vue contradictoires, puisqu'il y a un sens, le sens métaphysique et ultime, où il est vrai de dire que la sensation est immédiate (parce que je la définis en elle-même indépendamment du monde des « objets ») et qu'il y a un autre point de vue, celui du monde mécanique pensé en fonction de l'action, où il est impossible que la sensation n'apparaisse pas comme un message émis par un « objet », transmis, reçu et retranscrit par le sujet, mais, par conséquent, susceptible d'être intercepté” (*Idem*, pág. 171).

<sup>372</sup> *RI*, 44.

<sup>373</sup> “Volvemos a hallar aquí lo que dije sobre las ambigüedades (*ambiguïtes*) que encubre la idea de *mi cuerpo*. Como decía antes, es preciso elegir entre el hecho de tratar al cuerpo como un objeto entre otros o como la condición misteriosa de la objetividad en general (*condition mystérieuse de l'objectivité en général*), de la posición de un mundo de objetos. En tanto que yo lo trato como un objeto, estoy obligado a negarle todo privilegio con respecto a los demás objetos: no es indicador (*repère*) sino con esta condición” (*JM*, 271).

<sup>374</sup> “En fait, Gabriel Marcel a commencé par l'apologie du sentir, avant d'apercevoir qu'une philosophie du sentir était corrélative d'une philosophie du corps propre” (Paul Ricoeur, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 53).

que lo recibe y lo traduce, es decir, referido a un *cuerpo-objeto* (que no llamo *mío* porque por definición lo objetivo es distinto de mí)<sup>375</sup>.

Sin embargo, explicita Marcel, esta distinción que en la teoría parece tan clara, es sumamente difícil de discernir, puesto que lo objetivo y lo existencial –por nuestra misma estructura y *situación fundamental*- se mezclan y se recubren sin cesar en nuestra experiencia. De allí que sea tan fácil confundir los dos ámbitos, y que las reflexiones tanto acerca del cuerpo propio como acerca de la sensación hayan presentado tan frecuentemente esta confusión. En efecto, en nuestra vida cotidiana, nuestras acciones diarias se refieren a las cosas sobre las cuales actuamos con una cierta intención, por lo cual objetivamos la realidad para manipularla (recordemos que la técnica es posible gracias al acto objetivante). Esta tendencia habitual a tratar lo real como *instrumento*, como *cosa a la mano*, nos inclina a buscar en la sensación un objeto que la emita y, por tanto, concebirla como un dato transmitido que yo recibo y traduzco en vivencia (con lo absurdo que supone tratar a la vivencia como algo deducido), imaginando así dos polos aislados que se comunican entre sí<sup>376</sup>. Mas, aún dada esta tendencia, es necesario caer en la cuenta de la contradicción que implica tratar a la sensación como algo objetivo, y afirmarla en el ámbito primario como *inmediata*, que está en la base de cualesquiera actos de objetivación, comunicación o traducción<sup>377</sup>.

---

<sup>375</sup> “Habría que decir que transmisión (*transmission*) y comunión (*communion*) se oponen absolutamente; no se sitúan en la misma región del ser. O más bien, como lo veremos al abordar el misterio ontológico (*mystère ontologique*) propiamente dicho, toda transmisión se efectúa –si se me permite la expresión- más aquí del ser (*en deçà de l'être*)” (*MEI*, 223).

<sup>376</sup> “En una palabra: todos nos vemos irresistiblemente llevados a admitir que *sentir* es un modo para que dos puestos comuniquen entre sí” (*JM*, 317).

<sup>377</sup> “Si mi razonamiento es correcto, no tiene sentido tratar la sensación como traducción (*traduction*); propiamente hablando, es inmediata (*immédiate*) y en modo alguno puede considerársela como interpretación de algo que no sea ella. Está en la base de toda interpretación (*interprétation*) y de toda comunicación (*communication*) y, por lo consiguiente, no puede ser ella una interpretación o una comunicación. Pero es harto claro que yo no puedo hablar al mismo tiempo de sensación inmediata (*sensation immédiate*) y de objeto (*objet*). Desde el momento en que relaciono la sensación con el objeto, en que la trato como una especie de emanación del objeto, ya no hablo de la sensación propiamente dicha, y salgo de lo inmediato. Pero la acción no es posible sino en tanto que yo logre definir, identificar objetos, en tanto que, por consiguiente, yo tienda a tratar las sensaciones como mensajes sin preocuparme de lo radicalmente absurdo que haya en este modo de considerarlos. Por lo tanto, es inevitable que yo me vea llevado a considerar la sensación desde dos puntos de vista contradictorios e incompatibles. En un sentido es verdad decir que la sensación es inmediata, y en otro sentido me veo forzosamente llevado a considerarla como mensaje emitido, transmitido y susceptible de ser *interceptado*” (*JM*, 270).

Mientras yo me considero como sosteniendo comunicaciones con objetos, o si se quiere, *cosas* distintas de mí, es muy natural que mi cuerpo se me aparezca como interpuesto entre esas cosas y yo, más concretamente: que se me presente como el instrumento por antonomasia (*l'instrument par excellence*) de que yo me sirvo a la vez para recibir y para emitir mensajes (que, por otra parte, pueden muy bien reducirse a no ser más que simples signos; en un mundo constituido, o por lo menos jalonado, por puestos relacionados entre sí, *mi* cuerpo, como los demás, hace las veces de aparato de señalamiento (*appareil de signalisation*))<sup>378</sup>.

Desde el momento en que decido ignorar mi *participación* en el ser, desde el momento en que decido cortar esta especie de *cordón umbilical* que me une al mundo y que nos constituye al mismo tiempo, paso a considerarme como una cosa entre cosas. Claro que mi cuerpo presentaría una cierta prioridad respecto al resto dado que es el centro gracias al cual los demás objetos se sitúan y gracias al cual yo puedo actuar sobre ellos y ellos sobre mí. Pero en tanto que yo considere al mundo como un polo opuesto y separado del *polo-yo*, me veré imposibilitado a acceder al orden de la existencialidad y, por tanto, perderé la realidad misma de *mi* cuerpo como también la realidad de la sensación. Creemos que en este texto, aún cuando no haga referencia explícita, Marcel critica la posición que Bergson desarrolla en *Materia y Memoria*, en la cual no logra distinguir del todo la implicancia existencial del cuerpo propio, y decide tratarlo como la imagen en derredor de la cual las demás imágenes ocupan un lugar, como la imagen que *señala* las posibles acciones que desarrollará sobre las imágenes que no son ella. El cuerpo, en su vida práctica constituiría el mundo como un plexo de acciones posibles de las cuales los demás objetos serían tan sólo signos que señalarían la posible acción del cuerpo sobre ellos, y, por tanto, el cuerpo mismo no sería sino un *aparato de señalamiento*. Si bien no podemos asegurar que este texto se dirija contra la reflexión bergsoniana, creemos que los vocablos que utiliza Marcel aluden a él. Por otra parte, Maurice Merleau-Ponty<sup>379</sup> emprende una crítica similar que nos anima a pensar que este aspecto de la filosofía de Bergson tampoco pasó desapercibida por Marcel<sup>380</sup>.

Alguno quizá piense que Marcel se contradice en este punto en tanto que siempre afirmaba que la participación en el mundo se traducía en la posibilidad activa de influir

---

<sup>378</sup> JM, 322.

<sup>379</sup> Cf. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., pág. 96.

<sup>380</sup> “Marcel no se detuvo en Bergson. Desde el principio sus reflexiones apuntan al tema ontológico de la ‘participación’ en el ser y a la ‘dialéctica ascendente’ hacia el ser absoluto” (Jesús Ríos Vicente, op. cit., pág. 608).

sobre él, así como también de recibir sus influencias. Sin embargo, apenas pensamos en este comercio como teniendo lugar entre dos polos objetivos y cosificados, como una simple cuestión de signos y señalamientos, nos apartamos del ámbito de la existencialidad para entrar en el ámbito de lo objetivo, donde el sujeto y el objeto se encuentran divorciados y donde, en última instancia, no dejan de ser signos abstractos que expresan relaciones ideales entre sí<sup>381</sup>. El problema con Bergson consistiría en pensar la centralidad del cuerpo propio a partir de categorías objetivas, olvidando el *cuerpo-sujeto* que, en realidad, buscaba salvar. El problema, en otras palabras, fue el de no haber abandonado el lenguaje y el abordaje propio del ámbito objetivo al tratar lo referente al *ser encarnado*, que es al mismo tiempo *ser en el mundo*.

La sensación no puede ser tratada como *traducción*: eso al menos es claro. Pero, ¿significa esto que no podamos decir nada acerca de ella? ¿Debemos claudicar ante el intento de pensar la sensación por el mero hecho de no poder aprehenderla desde la mirada objetiva? ¿Debemos decir que la sensación es *ininteligible* y que no podemos pensarla de ningún modo? Gabriel Marcel no duda en afirmar que claudicar ante este *hecho capital* que es la sensación, no es sino claudicar ante la filosofía misma y ante lo que yo mismo soy. En efecto, si la filosofía versa sobre lo real, y lo real es lo existente, y el sentir es mi único acceso a la presencia efectiva del ámbito de la existencialidad, ¿cómo podría yo continuar la meditación filosófica habiendo claudicado ante su piedra angular?<sup>382</sup>

---

<sup>381</sup> “In his carefully worded description of the nature of feeling, Marcel stresses two points. First, he tries to get away from the idea that feeling is the activity of an already constituted subject. There is not subject that feels. Rather, feeling is the activity that embodies me in the world and that thereby constitutes me as a self. By its very nature, therefore, feeling refers to an activity not wholly under the control of the self. (...) [Second] ... feeling is intentional. It makes possible the emergence of the self and presents it to the world. The I that was so long hidden is now embodied, presented, drawn into the sphere of existence, and placed among other existing beings with which it recognizes, however dimly, its own secret links. The privacy of feeling, if it exists at all, is simply the recognition of an intimate self-presence in the very act of realizing one’s fellowship with other beings. (...) The terminus of feeling is immediately my body and mediately some existing being in the world. The same principle of intimacy that binds me to myself also binds me to my fellow-beings. Existence always implies coexistence” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 132).

<sup>382</sup> “Pero nosotros no podemos aceptar por nuestra parte esa confesión de impotencia, esa abdicación del pensamiento ante un hecho capital (*fait capital*); decir que la sensación es *ininteligible* es decir que la inteligencia no puede captar la realidad y que en último análisis no es más que una forma sin contenido: siendo así, ¿cómo no buscaríamos a toda costa el medio de hacer concebible ese paso y de hacer entrar al sentir mismo en un sistema de pensamientos?” (*JM*, 319).

Es claro, por lo dicho, que el sentir no puede ser objetivado sin perderlo en ese mismo acto. Como ya hemos señalado, el ámbito propio de la objetivación es el ámbito de lo *problemático*, mientras que es el *misterio* el ámbito de la existencialidad. Por otro lado, es claro que el sentir, en su *actualidad*, no puede ser algo que yo separe de mí mismo como existente, puesto que soy *yo* quien siente, y, aún más, puedo decir *yo* también gracias a que siento. En otras palabras, la sensación se presenta como la participación en el ser en el primer nivel de la encarnación (siguiendo la distinción de niveles que ya hemos señalado). Es cierto que la sensación suele ser entendida en Marcel como la participación con el mundo, como el modo en que el mundo entra en comercio con nosotros mismos, pero creemos necesario no restringir el significado del sentir a esta referencia, sino que también presenta el modo en que nosotros nos encontramos con nosotros mismos, aún cuando ya hayamos señalado la particularidad de este *Ur-gefühl*. No podemos, bajo ningún aspecto, tratar al *sentir* como algo independiente de nosotros mismos, ya que gracias a él nosotros nos constituimos como existentes en la participación con el mundo y con nosotros mismos<sup>383</sup>. Por esta razón, cuando Marcel retoma la cuestión del sentir en su obra *Filosofía Concreta* señala que no es el *problema del sentir* sobre lo cual hay que reflexionar, sino que es sobre el *misterio del sentir* (*mystère du sentir*) donde nuestro pensamiento deberá enfocar su atención<sup>384</sup>.

---

<sup>383</sup> “Me inclino a creer decididamente que sólo puede haber un cuerpo allí donde haya un *sentir* y que para que haya sentir es preciso que deje de presentar sentido riguroso la distinción entre el *aquí* y el *allí*; esa distinción sólo es válida en el plano de lo instrumental, y el cuerpo-instrumento (*corps-instrument*) supone un cuerpo metafísico (*corps métaphysique*) (que sería el núcleo real de la noción mística del ‘cuerpo fluídico’ (*corps fluidique*))” (*JM*, 262). “D’autre part, si je refuse d’ « objectiver » *mon corps*, ce ne sera qu’à la faveur de l’immédiation qui régit la *participation* du sentir. *Mon corps* n’est mien, en effet, qu’en vertu des raisons mystérieuses qui font qu’il est senti de façon continue, si confusément que ce puisse être, et que ce premier *sentir* conditionne pour moi tous les autres. L’abolition radicale de coenesthésie, à supposer qu’elle soit possible, équivaldrait à la destruction de *mon corps* en tant qu’il est mien. Si je suis en participation avec mon corps, c’est en tant que je suis un être sentant et que ce sentir ne suppose pas l’entrée en action d’un appareil interposé, puisque le sentir, comme tel, ne se laisse pas instrumentaliser. Immédiat, il n’est pas, en soi, réductible à une « fonction » ; au contraire, toute fonction le présuppose comme antérieur à elle-même et autre qu’elle-même” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 183).

<sup>384</sup> Cf. *RI*, 41. Debemos recordar que la distinción entre *problema* y *misterio* en todo su rigor y significación la emprende en su “segundo” *Diario*, que es la obra *Ser y Tener* (*Être et avoir*), y por ello en los análisis del *Diario Metafísico* (*Journal Métaphysique*) no usa el término *misterio* cuando se refiere a la cuestión del sentir. Lo interesante es que, aún con la evidente maduración de su pensamiento de una obra a la otra, hay una continuidad en el fondo que se mantiene desde el principio, que no es otra que la conciencia de la insuficiencia del abordaje objetivo en las cuestiones que involucran a la existencia.

Los análisis que Marcel embarca en el *Diario Metafísico* acerca del *sentir*, que hemos acabado de señalar, son retomados también en *Filosofía Concreta* –como habrá notado el lector-, pero en esta obra estos análisis son ampliados gracias a la reflexión que el autor emprende respecto a la noción de *receptividad*. Así, las siguientes reflexiones están en absoluta continuidad con aquellas de su *Diario* y terminan de elucidar sus implicancias<sup>385</sup>.

En primer lugar, es necesario descartar –para Marcel- el sentido meramente pasivo e inerte de la palabra *recibir* que se expresa cuando decimos, por ejemplo, que la cera recibe un molde. En este caso –como en muchos otros- “recibir es simplemente sufrir”<sup>386</sup>. Pero fijemos la atención sobre la relación que presenta el hecho de que un hombre *reciba* a otro en calidad de huésped. En este caso es claro que el recibir no es un mero sufrir. Por el contrario, la riqueza de la preposición *chez* (*en casa de*) señala una plenitud ontológica en el acto de *hospitalidad*, en el acto de recibir *en mi casa* a quien me visita, riqueza que no ha sido tomada en consideración por los filósofos. En efecto, no hay *chez* más que respecto a un *yo* (*soi*), es decir, respecto a *alguien* que pueda exclamar *yo*. Mas cuando digo, por caso, *chez moi* (en mi casa) se admite que yo mismo impregno a mi ambiente vital, a mi hogar, de una cualidad propia que permite decir que es, justamente, *mío*, gracias a la cual me reconozco en él y mantengo con él relaciones de *familiaridad*. Es interesante ver en hechos tan cotidianos como el mudarse o como el alojarse en un hotel, o como comer afuera, etc., esta negación de la familiaridad que uno establece, en cambio, con su *hogar*. En otras palabras, *mi* hogar no me es, por definición, *extraño*<sup>387</sup>.

---

<sup>385</sup> Cf. *RI*, 46.

<sup>386</sup> Cf. *RI*, 46.

<sup>387</sup> “Recibir es admitir o acoger en la propia casa (*chez soi*) a alguien de fuera. En la propia casa, digo. Observaré primeramente que la relación muy íntima, muy misteriosa, que se expresa por la preposición *chez* casi no ha llamado hasta ahora la atención de los filósofos. No hay *chez* más que respecto de un *soi*, que por lo demás puede ser el sí de otro, o incluso otro como uno, es decir, de un ser al que se le supone poder decir *yo*. (...) No puedo hablar de un *chez moi* más que a condición de admitir o de subentender que el *soi* se aparece o puede aparecerse como impregnando a su ambiente de una determinada cualidad que le es propia, lo que le permite reconocerse en este ambiente y mantener con él una relación familiar” (*RI*, 46-47).

Aún más, cuando *recibo* a alguien en mi casa, a un *extraño* respecto a mi hogar, lo admito y lo hago *participar* de esta *zona cualificada* que sería mi casa<sup>388</sup>. Es decir, cuando recibo en mi casa a alguien, todo el ambiente lo recibe también, ya que el ambiente mismo habla de mí, y acompaña mi acto mismo de hospitalidad. Yendo más allá de Marcel con los análisis, podríamos pensar que cuando uno le dice al huésped que “se sienta como en su casa” es un cierto modo de prolongar la familiaridad que él ya tiene conmigo al ambiente que, justamente, lleva mi presencia como su sello. Sería muy difícil imaginar que alguien pueda sentirse a gusto en un ambiente si antes no hay una relación de simpatía entre él y quien lo recibe. Sentirse incómodo en una casa es muchas veces la exteriorización de no sentirse cómodo frente a quien lo hospeda. En el acto de hospitalidad, entonces, se espera que el huésped forme parte, *participe*, de esta plenitud que es mi hogar, en tanto *mío*. De aquí que *recibir* en este caso no signifique de ningún modo *sufrir*, llenar un vacío con una *presencia extraña*, sino que es acoger a otro y hacerlo partícipe de la plenitud de mi vida que impregna el ambiente mismo donde vivo. En este sentido, *recibir* es un acto de *donación*, en tanto que yo le ofrezco algo propio a alguien extraño para que también él lo haga propio; y como esto propio se identifica conmigo –y por tal razón me es *familiar*–, soy yo mismo quien se ofrece a quien hospedo<sup>389</sup>.

Así como muchos han pensado la sensación desde el sentido expresado por el molde impreso en la cera (y aquí quizá debamos llamar la atención sobre el peligro que la palabra *impresión* comporta para la reflexión filosófica acerca del sentir), así también el sentido de receptividad que traduce el acto de hospitalidad puede y debe permitirnos pensar el *sentir*. En efecto, pensado el sentir desde esta perspectiva, podemos ver que éste no puede reducirse a una mera *pasividad*, a un mero *sufrir*, como han querido la mayoría de los filósofos. En este aspecto, Marcel rescata ante todo la figura de Aristóteles, y culpa con especial atención al kantismo, el cual ha logrado instalar en el

---

<sup>388</sup> “Si es así, deberemos decir que recibir es introducir al otro, al extraño, en esta zona cualificada (*zone qualifiée*), y admitirlo de alguna manera a participar (*participer*) de ella” (RI, 47).

<sup>389</sup> “Si fijamos ahora los ojos en el acto de hospitalidad (*acte d’hospitalité*), veremos inmediatamente que recibir (*recevoir*) no es en absoluto llenar un vacío con una presencia extraña, sino hacer participar a otro de una determinada plenitud (*faire participer l’autre à une certaine plénitude*). El ambiguo término ‘receptividad’ (*receptivité*) se aplica, pues, a un teclado muy extenso, que abarca desde el padecer (*pâtir*), el sufrir (*subir*), hasta el don de sí mismo (*don de soi*); ya que la hospitalidad es una donación (*don*) de lo que es propio, es decir, de sí mismo” (RI, 48). Para el análisis del *recibir*, consultar también: RI, 137-140.

ambiente filosófico esta identificación necesaria entre el *sentir* y el *padecer*<sup>390</sup>. Esta identificación entre el sentir y el padecer no resulta, para Marcel, de un análisis exhaustivo del acto de sentir, sino por el contrario, se debe a una falta de *crítica*. Podemos notar el carácter polémico de esta declaración, que embiste directamente contra la *filosofía crítica* y le hace notar su falta de criticidad y la aceptación de prejuicios, como es esta identificación<sup>391</sup>. Debemos recordar, a su vez, que la filosofía de Marcel se constituye en un diálogo contrapuesto con la filosofía kantiana que reinaba en el ambiente de la Sorbona, y de los cuales era una figura prominente el filósofo León Brunschvicg. Es interesante, por otra parte, el rescate que Marcel hace de Aristóteles, dada la reticencia de la filosofía contemporánea a los análisis gnoseológicos y metafísicos de la filosofía aristotélica. Ante todo, creo que esto muestra a Marcel como un autor que sabe ser justo con la tradición filosófica, así como también señala la simpatía que Marcel tenía también con el realismo filosófico (si bien se separa de él)<sup>392</sup>.

Desde el momento en que hemos reconocido claramente que sentir no se reduce a sufrir, aunque manteniendo que de alguna manera esto es recibir, nos hallamos en estado de descubrir en su centro la presencia de un elemento activo (*présence d'un élément actif*), algo como el poder de asumir (*assumer*) o mejor todavía de abrirse a... (*s'ouvrir à...*) Me limito por el momento a los puntos suspensivos; si los reemplazase por la mención de un dato objetivo (*donée objective*) u objetivable (*objectivable*), recaería en efecto en las contradicciones que he señalado precedentemente<sup>393</sup>.

Prestemos atención a este texto clave de Marcel acerca del tema que estamos abordando. Lo primero es que el sentir es un *recibir*, si bien recibir no puede ser identificado con el sufrir. Esto es de capital importancia, dado que la sensación no será de ningún modo una construcción del sujeto, sino que efectivamente hay algo que viene a nuestro encuentro. Mas, inmediatamente, se aclara que este recibir no es bajo ningún

---

<sup>390</sup> Recordemos que, para Kant, mientras que el entendimiento era espontáneo y activo, la sensibilidad era esencialmente *pasiva*.

<sup>391</sup> “En primer lugar, [estas simples observaciones acerca del acto de hospitalidad] nos ayudan a comprender, por una vía en verdad indirecta pero mucho más profundamente que lo que podíamos hacer hace un momento, que el sentir (*le sentir*) no es y no puede ser una pasividad (*passivité*), contrariamente a lo que han admitido en general los filósofos del pasado, al menos en la medida en que se han separado de Aristóteles, que en este punto me parece haber tenido una visión singularmente penetrante. La identificación corriente y como automática del recibir (*recevoir*) y del padecer (*pâtir*), tal como parece resultar del kantismo, no se explica más que por una falta de análisis previo” (*RI*, 48).

<sup>392</sup> **CITAR URABAYEN art.**

<sup>393</sup> *RI*, 48-49.

aspecto un mero padecer, una pura pasividad –como querría el kantismo–, sino que, por el contrario, encontramos en el centro del sentir la *presencia de un elemento activo*, manifestado en su poder de *asumir* o de *abrirse a...* El sentir no es primeramente un padecer; el sentir es, ante todo, un *abrirse a...* Así como en el acto de hospitalidad, el sentir no consiste en que hay un espacio vacío por donde se introduce una presencia extraña, sino que consiste en abrir las puertas de la propia plenitud y darse uno mismo a esa presencia que invité dentro<sup>394</sup>. De esta forma, hay un verdadero comercio entre yo mismo y el mundo, nos constituimos recíprocamente y participamos ambos de una plenitud ontológica.

Pero este acto de *abrirse a...* no puede ser especificado si no queremos volver a encontrar las dificultades, que habíamos señalado anteriormente, que supone hacer de la sensación un hecho físico que emana de una cosa. En efecto, apenas especifiquemos los puntos suspensivos nos veremos llevados a hacerlo nombrando algún objeto. Pero este acto ya supone haberse abierto a algo que yo luego objetivo. Es decir, especificar esta apertura supone la apertura misma, y, por tanto, estaríamos realizando una verdadera *substrucción* –como la llama Husserl–, poniendo como segundo aquello que es primero y viceversa. Creemos que esta apertura propia del sentir corresponde al ámbito mismo de la existencialidad, que no es otro que el ámbito del *misterio del Ser*. Apenas queramos entenderla con categorías objetivas, volveremos al principio de los problemas en la reflexión acerca de la sensación, es decir, la concebiremos como una traducción. El sentir es un verdadero acto<sup>395</sup>, que se abre a la presencia, presencia que es absoluta, la presencia del ser. Para comprender mejor esta apertura a una *presencia absoluta*,

---

<sup>394</sup> “Por otra parte, si recibir (*recevoir*) es recibir ‘en la propia casa’ (*chez soi*) es en cierto modo acoger, y por lo tanto es un acto. El término que alude a la posibilidad de responder (*responsivité*) es el que traduce de una manera menos inexacta la actividad de que se trata; se opone a la inercia interior que es insensibilidad o apatía” (*MEI*, 135). “Una vez que se ha visto que recibir no es lo mismo que padecer, Marcel creyó que también era necesario poner de relieve que la sensación es un recibir activo, como recibir en la propia casa, y no un recibir pasivo, como la cera, porque la sensación es la inmediatez de una participación, que como tal es activa. Para Marcel hay que entender la sensación como un acto: el acto de acoger o hacer participar en la propia realidad a lo otro” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 60).

<sup>395</sup> Creemos que es en este punto donde Marcel se acerca más a Aristóteles: “Si la sensibilidad es pasividad, no puede ser conocimiento, porque el conocimiento es actividad, acto. (...) [Es necesario] una vuelta a Aristóteles, quien, para Marcel, fue el filósofo que vió con más claridad que la sensación es conocimiento y, por lo tanto, acto” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 58).

creemos necesario que el lector vuelva a recordar el significado que tiene la noción de participación en Marcel<sup>396</sup>, y abordarla teniendo en cuenta las reflexiones de Louis Lavelle, para quien –como hemos visto- el ser es la *presencia total*. Sin embargo, como ya nos ha pasado en la mayor parte del trabajo, no encontramos en Marcel mayores explicaciones<sup>397</sup>.

El hecho de que el sentir no sea una *actividad pura* ni una *simple pasividad*, nos permite descubrir una continuidad entre el *sentir* y el *crear*<sup>398</sup>. Recordemos que la música presenta para Marcel un acceso único para entender lo metafísico, y ya hemos advertido cómo la imagen musical nos ayuda a comprender debidamente el sentido de la *participación*. Fijemos nuestra atención sobre el acto creador de cualquier artista. Por una parte, es innegable que el artista actúa y gracias a su acto logra llevar a cabo su obra

---

<sup>396</sup> “Pero la existencia cuya primacía se impone reconocer a nuestro juicio –y eso por un acto de verdadera *humildad espiritual (humilité spirituelle)*-, esa existencia que hace cuerpo con lo existente, no puede afirmarse de ninguna cosa particular y designable (*désignable*), ni siquiera del yo; y nunca se usará de bastante prudencia en la elección de las fórmulas destinadas a traducir lo que es menos una inmanencia abstracta que una *presencia efectiva (présence effective)*. Presencia que, en verdad, no es la de algo ni la de alguien, y eso es precisamente lo que expresarían quizá las palabras *presencia absoluta (présence absolue)*, por lo menos indirectamente. Por lo tanto, ni siquiera tendremos el recurso de decir que el universo me es presente a mí mismo: puesto que eso sería volver a introducir una dualidad, una distinción entre sujeto y objeto, en lo que en principio no debe comportar ninguna. No cabe duda de que la evocación del puro sentir (*pur sentir*) entendido como resonancia interior (*résonance intérieure*) es lo que mejor permite, no figurarse imaginativamente, sino algo así como imitar mentalmente esta presencia así definida que *sobreentiende (sous-tend)* la integralidad de nuestra experiencia (*intégralité de notre expérience*), de toda experiencia, sea cual fuere” (*JM*, 321). Así lo explica Roger Troisfontaines: “Nous parvenons à cette première conclusion, qu’à moins de parier délibérément contre l’existence, l’esprit se reconnaît muni d’une assurance indubitable portant non pas sur l’existence d’une chose particulière quelle qu’elle soit, non pas même sur l’existence en général, mais sur l’univers existant ; assurance qui lui est d’ailleurs aussi peu extérieure que possible, encore qu’il ait le singulier pouvoir de la détacher de soi en l’ « objectivant » - au risque, il est vrai, de l’ébranler, et même d’en altérer profondément la nature” (*op. cit.*, pág. 163).

<sup>397</sup> Aquí nos alejamos de la interpretación de Julia Urabayen Pérez, cuando afirma que la intencionalidad de la sensación nos lleva a considerar al objeto al cual se refiere como un polo contrapuesto a uno mismo, y, por tanto, tratar a la sensación como mensaje, en el orden del cuerpo-objeto (Cf. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel, op. cit.*, pág. 63). Creemos que la intencionalidad del sentir no la condena a la objetivación; por el contrario, la misma *participación* es intencional. El problema es cuando queremos entificar e “insularizar” al existente con el cual establecemos una comunión. Sólo cuando la intencionalidad conlleva la marca de la separación se termina en la sensación como mensaje.

<sup>398</sup> “Pero desde este punto de vista se hace posible descubrir una continuidad (*continuité*) entre el hecho de sentir (*sentir*) y el de crear (*créer*) –lo que por el contrario sería inconcebible si estuviésemos en presencia, por una parte, de una simple pasividad (*passivité*); por otra, de una actividad pura (*activité pure*)” (*RI*, 49). También: “... quizá más tarde tengamos ocasión de insistir en la relación íntima que existe entre creación (*création*) y participación (*participation*). Creo que es importante hacer notar que la participación está más allá de la oposición entre actividad (*activité*) y pasividad (*passivité*), es decir que podemos considerarla activa o pasiva según el punto de vista en que nos coloquemos” (*MEI*, 133).

artística. Sin embargo, no es menos cierto que el artista parece recibir a modo de *iluminación* o *inspiración* algo que lo incita a realizar su obra<sup>399</sup>.

Ahora bien, esta “irreductibilidad (*irréductibilité*) o incluso prioridad metafísica (*priorité métaphysique*) del sentir (*sentir*), del *yo siento* (*je sens*)”<sup>400</sup>, no implica en absoluto encerrarnos en una conciencia cerrada que constituiría el mundo mismo en su acto de sentirlo. Ya hemos notado que el sentir no es una actividad pura. Todo lo contrario, la *filosofía de la participación* que emprende Marcel rechaza completamente la concepción del mundo como *representación* (tal como lo presenta Schopenhauer). En efecto, “no estoy en el mundo (*suis au monde*) más que en tanto éste *no es* una representación, en tanto, diré, que él me informa (*m’informe*)”<sup>401</sup>. La realidad, el mundo, no se agotan en mi sentir, sino que, por el contrario, mi sentir adquiere plenitud gracias a su encuentro con la plenitud ontológica del mundo, por lo cual todo sentimiento desborda necesariamente el ámbito de mi conciencia, y es más bien un encuentro entre presencias<sup>402</sup>.

El hombre, entonces, como *ser encarnado*, es un *ser en el mundo*, un ser que tiene un verdadero intercambio con el mundo y que deja informarse por él. En otras palabras, el hombre y el mundo se constituyen recíprocamente, y el mundo tiene una verdadera ascendencia sobre mi ser, *me informa* (vemos aparecer aquí en este término nuevamente un eco de Aristóteles). En efecto, Marcel vuelve a retomar sus reflexiones acerca del *sentir* cuando examina el sentido de *ser en situación*, que ya antes habíamos abordado, alejándose de las abstracciones introducidas por el idealismo<sup>403</sup>.

Mi condición de ser viviente y de ser situado me muestra que yo no estoy en el mundo sólo en tanto que estoy sometido a sus leyes objetivas –lo cual no deja de ser cierto–, sino ante todo que estoy implicado en una realidad distinta de mí a la cual me

---

<sup>399</sup> “El artista se aparece a sí mismo alimentado por aquello mismo que intenta encarnar; así en él se realiza en definitiva la identificación del recibir y el dar” (*RI*, 141-142)

<sup>400</sup> *RI*, 49.

<sup>401</sup> *RI*, 50.

<sup>402</sup> “Es verdad que quizá todo sentimiento implique una presencia inactualizable (*présence inactualisable*), o por lo menos no actualizada de hecho. Volvemos así a la idea del sentimiento como conjunción real, como desbordando el dominio de lo privado” (*JM*, 246).

<sup>403</sup> “In the face of such abstractions, an inner conviction led Marcel to affirm that ‘out there’ was a real world of real beings, that these existente beings were somehow linked with his own embodied existence, and that sensations, far from being passive impressions, were manifestations of the body’s active intentionality. It was Marcel’s task to discover these hidden links” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 125).

abro y con la cual me relaciono de algún modo<sup>404</sup>. Mas, para entrar en relación con aquella realidad, es necesario hacerle *sitio en mí*, por lo cual volvemos a encontrar lo que habíamos dicho anteriormente: la “incohesión (*incohésion*) se me presenta aquí como disponibilidad (*disponibilité*)”<sup>405</sup>. Vemos, entonces, cómo la participación en el nivel de la encarnación acaece también por el *sentir*, y cómo esa participación no es otra cosa que la relación viviente que mantengo con el mundo y conmigo mismo, gracias a la apertura fundamental de mi ser al Ser en el que participa<sup>406</sup>. No hay sentir para el *espectador*, sino sólo para el *participante*, para el *ser encarnado*, que es *ser en el mundo* y se reconoce como tal<sup>407</sup>. El mundo del *homo particeps* es la *zona cualificada* que él mismo impregna, y que, a su vez, lo informa a él; sólo para quien reconozca al mundo como *hogar* podrá considerarse encarnado, sintiente, participante, y aún más, existente. El sentir no puede ser de ningún modo una intencionalidad objetiva, sino que es el sostén de toda objetivación posible; ella misma es una *participación inmediata* con el ser, y por lo tanto un *misterio*<sup>408</sup>.

Hay razón para pensar que no existe diferencia de naturaleza, sino solamente de potencia entre la aptitud para sentir (*sentir*) y la aptitud para crear (*créer*); una y otra presuponen la

---

<sup>404</sup> “Cuando reflexiono sobre el hecho de que ocupo un determinado lugar en el mundo, cuando me aplico a desnudar lo que recubre mi eceidad (*eccéite*), soy conducido a reconocer que mi condición de viviente hace de mí un ser no solamente sometido, como va de suyo, a determinismos objetivamente reconocibles, sino también expuesto, o si se quiere, abierto a una realidad distinta, con la cual de alguna manera entro en comercio (*commerce*)” (*RI*, 136).

<sup>405</sup> *RI*, 137.

<sup>406</sup> “Creo que nadie puede en adelante suscribir una tesis condillacista de lo sensible. Ciertamente yo no soy, o al menos no me comprendo como siendo, más que a condición de sentir; y se puede admitir también que sentir es recibir (*recevoir*); pero habrá que especificar en seguida que recibir, aquí, es abrirme (*m’ouvrir*), y por consiguiente darme (*me donner*), más bien que sufrir (*subir*) una acción exterior” (*RI*, 141). Para la diferencia entre Marcel y Condillac: Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 47.

<sup>407</sup> “I partake of the world by means of my fundamental *sentir*, which connects me to my body and, by means of my body, to the world itself” (Richard Zaner, “The Mystery of the Body-qua-mine”, *op. cit.*, pág. 326).

<sup>408</sup> “Lo que es primario, inmediato, prerreflexivo y preobjetivo es incalificable. Lo cual no significa para Marcel que sea indeterminado, sino que el espíritu no puede adoptar frente a esa inmediatez, sin caer en contradicción, la actitud requerida para caracterizar una cosa. El sentir, concluye Marcel, es al igual que la existencia y la encarnación, un misterio y no un problema” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 61). Sería interesante profundizar acerca de las semejanzas del planteo marceliano con el de Maurice Merleau-Ponty. Para una introducción a este estudio: Garth J. Gillan, “Marcel and Merleau-Ponty”, *op. cit.* Ver también: Luis Manuel Flores-González, *op. cit.*, quien dentro de su estudio traza varios puntos de contacto entre ambos filósofos. El estudio que más puede iluminar la relación entre las reflexiones acerca del cuerpo propio en ambos filósofos es: Richard Zaner, *The question of embodiment: Some contributions to a phenomenology of the body*, *op. cit.*

existencia no solamente de un *soi*, sino de un mundo en que el *soi* se reconoce (*se reconnaît*), se ejerce (*s'exerce*), se desparrama (*se répande*); mundo intermedio entre lo cerrado y lo abierto, entre el haber y el ser, y del cual mi cuerpo aparece necesariamente como el símbolo (*symbole*) o el núcleo materializado (*noyau matérialisé*)<sup>409</sup>.

---

<sup>409</sup> *RI*, 142.

## VI

# *La filosofía concreta y el misterio del ser*

### a) La encarnación como dato central de la metafísica.

La existencia no puede ser objetivada; el ámbito de la existencialidad recusa toda posible objetivación. Apenas pretendemos aprehender lo existente se nos esfuma en el mismo intento de captarlo. ¿Cómo es posible, entonces, seguir hablando de filosofía? ¿Cómo no quedarnos absolutamente en silencio ante la constante huida de lo existencial frente a la inteligencia? En efecto, la misma estructura lógica del lenguaje pareciera aconsejar esta claudicación, puesto que el lenguaje mismo se articula conceptualmente y sobre la distinción entre sujeto y predicado. ¿No será que la filosofía, para captar lo real, debe transmutarse en una mística? ¿Hay inteligibilidad y aprehensión más allá del conocimiento objetivo? ¿De qué tipo de inteligibilidad estaremos hablando? Lo que al menos sí parece claro es que, si esta inteligibilidad no es posible, entonces la filosofía misma debe dejarse de lado, puesto que es la filosofía quien pretende captar la plenitud ontológica y existencial de lo real, sin reducirlo a meros conceptos<sup>410</sup>. En este último capítulo, seguiremos a Marcel en su reflexión acerca de la filosofía auténtica a la cual todo filósofo debe apuntar, y que él mismo ha tratado, tan asiduamente, de llevar a cabo. Para ello, iremos analizando de cerca un texto titulado *Esbozo de una filosofía concreta*,

---

<sup>410</sup> “Marcel elabora así una ‘ontología concreta’ a través de su método, dotando a las cosas de un estatuto ontológico, y se inscribe, de algún modo, en la preocupación de todo el ‘Espiritualismo francés’, en particular del Bergsonismo, de no perder contacto con lo real y de encontrar medios de verificación” (Jesús Ríos Vicente, *op. cit.*, pág. 613). Creemos que esta afirmación tiene un solo problema, y es que usa el término *verificación*, que tiene una connotación negativa para Marcel, en tanto que está cargado de un tinte cientificista.

ensayo incluido en su obra *Filosofía concreta*<sup>411</sup>, sin escatimar, empero, referencias a otras obras en las que aborda planteos semejantes.

A diferencia de las demás ciencias, la filosofía se caracteriza por problematizarse ella misma como ciencia. Es decir, mientras que no es un problema médico ‘qué es la medicina’, sí es un problema filosófico ‘qué sea la filosofía’. Por esta razón, pretender aclarar la naturaleza de la filosofía auténtica no goza de mayor facilidad que aclarar, demos por caso, qué significa *existir*. Por esta razón, Marcel comienza el ensayo advirtiendo: “los pensamientos que voy a desarrollar aquí no son solamente difíciles, sino, estrictamente hablando, casi inexpresables (*inexposables*)”<sup>412</sup>. Y es que Marcel retomará muchas de las cuestiones que hemos abordado para intentar fundamentar y explicar en qué consiste su *filosofía concreta*, o mejor, el acto existencial del *filosofar* mismo.

Ante la pregunta “¿qué es filosofar concretamente (*qu’est-ce que philosopher concrètement*)?”<sup>413</sup>, Marcel advierte que sería un gran error creer que este filosofar no es sino una nueva forma de empirismo. Para Marcel, el empirismo ha dado lugar a las filosofías más *nefastas* y *deshumanizadas*<sup>414</sup>, y nada se encuentra más lejos de este olvido del hombre que nuestro autor. Más bien podríamos decir que filosofar concretamente es filosofar *hic et nunc*, es decir, *aquí y ahora*. ¿Qué quiere decir esto? Marcel lo aclarará, primeramente, en oposición a una filosofía o *pseudo-filosofía* oficial. En primer lugar, se opone a la actitud predominante frente a la *historia de la filosofía*, que considera a la *idea* de una forma hipostasiada, es decir, como un ser que evoluciona a pesar de los hombres que la han pensado, y que tiene sentido sólo en un *sistema* de pensamiento, llegando al final a la supresión absoluta de los problemas. Esta actitud se hace transparente en los ‘filósofos’ (Marcel los llama así con disgusto) que pretenden suplir tales problemas con investigaciones positivas, a cargo de las distintas disciplinas particulares, y que consideran que dichos problemas no tienen sino un interés meramente histórico. En segundo lugar, se opone a la fascinación que despierta el *trabajo en equipo* propio de los sabios (o científicos) en los filósofos, fascinación que

---

<sup>411</sup> Cf. *RI*, 92-126 (*Ébauche d’une philosophie concrète*).

<sup>412</sup> *RI*, 92.

<sup>413</sup> *RI*, 97.

<sup>414</sup> *RI*, 97.

tiene que ver con la necesidad de controlar y verificar. El filósofo se traicionaría a sí mismo si se dejase llevar por este *complejo de inferioridad* frente al sabio, y claudicara ante su verdadera vocación, que se opone a un *yo pienso* general que termina degradándose en un *se piensa* ‘democrático’<sup>415</sup>.

La filosofía concreta se ubica en las antípodas respecto a estas consideraciones de la *filosofía oficial*. En efecto, respecto a la historia de la filosofía, el filósofo debe conocerla, pero del modo en que el músico conoce de armonía. Es decir, el filósofo que sólo se dedicara a la historia de la filosofía no es realmente un filósofo: el problema filosófico, en efecto, sólo puede ser *vivido* para ser comprendido, y, en este sentido, tampoco podrá comprender la historia de la filosofía, que no es sino el poder de opresión de los problemas que afectara a quienes los han pensado<sup>416</sup>. Por ello, “la historia de la filosofía presupone la filosofía, y no al revés”<sup>417</sup>.

Pero hay aún otro elemento que debemos tomar en consideración, y que Marcel señala que faltaba en la mayoría de los *filósofos patentados* en el momento en que escribe –aunque no creo que sea muy diferente de los tiempos actuales; un elemento que acerca al filósofo al niño y que muchos considerarán como un infantilismo. Es un elemento, al fin, que no deja jamás que nos habituemos al mundo en que vivimos, o mejor, que nos habituemos a la vida misma, a la existencia. Tal elemento –adivinará el lector- no es sino el *asombro*. Filosofar concretamente, *hic et nunc*, no es sino ser *presa de lo real*, es decir, reconocer su riqueza siempre novedosa, es reconocer en la existencia una presencia imposible de ser congelada o momificada. La existencia, por ello, no puede ser separable de un determinado asombro<sup>418</sup>. La habituación a la realidad

---

<sup>415</sup> Cf. *RI*, 97-98.

<sup>416</sup> De aquí, también, que contraponga el *auténtico filósofo* al *filósofo de congreso* (Cf. *RA*, 315-316).

<sup>417</sup> *RI*, 99. Por esta razón, se entiende que Marcel exhorte a comenzar siempre de cero en la reflexión filosófica, sin quedarse estáticos en fórmulas recibidas (Cf. *RA*, 316), lo cual se verá más claramente cuando analicemos el significado del *pensamiento pensante*. “This is what it means to begin from zero, to call one’s thought continually into question: a ‘result’ in philosophy is only an incantation to put us in the presence of the light. All philosophical reflection is a thinking for the first time, because it is a passage into that region which is first absolutely –where the category of the ‘customary’ has no meaning. That is why Marcel’s thought, which so perfectly fulfills this ideal, has the appearance of absolute freshness and authenticity: a thought stepped in the unexhaustible can never be stale” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág.12).

<sup>418</sup> “Quien filosofa *hic et nunc* es, podríamos decir, presa de lo real (*proie au réel*); jamás se habituara completamente al hecho de existir; la existencia no es separable de un determinado asombro (*étonnement*)” (*RI*, 100).

—que muchos consideran como propia de la edad adulta— no es, en realidad, tal, puesto que la realidad misma escapa a toda habituación. La aprehensión de lo real no puede separarse de un determinado *golpe (choc)* —aún cuando éste, por definición, se dé de forma intermitente—, puesto que lo real es siempre novedad, y lo real, para ser tal, me enfrenta y me afecta, no me deja indiferente. El *espíritu habituado* se distingue netamente del *espíritu metafísico* porque decide hacer oídos sordos a estos *golpes* que acompañan toda aprehensión de lo real, mientras que el segundo no se abandona jamás en lo cotidiano y lo juzga como un *sueño*<sup>419</sup>. En última instancia, la diferencia se encuentra en una “oposición absoluta en la manera de valorar (*évaluer*)”<sup>420</sup>.

Por mi parte, me inclinaría a negar la cualidad propiamente filosófica a toda obra en que no se deje discernir lo que llamaré la mordedura de lo real (*morsure du réel*). Añadiré que en el desenvolvimiento de una filosofía hay casi siempre, desgraciadamente, un punto a partir del cual el instrumento dialéctico (*instrument dialectique*) comienza a funcionar solo, es decir, en el vacío<sup>421</sup>.

La auténtica filosofía es aquella que se deja *apresar* por lo real, es aquella que muestra las marcas de los dientes que ha dejado la realidad, es aquella que muestra una verdadera afectación de lo real, de la vida misma<sup>422</sup>. Si no muestra esta afectación, entonces, el filosofar se transforma en retórica, en un simple juego del lenguaje que nada nos dice. Si lo real no ha atacado al filósofo, entonces todas sus palabras son vanas. Ya al comienzo del ensayo que estamos analizando, Marcel señala que la filosofía concreta se ha dado en determinados momentos de la historia de la filosofía, con filósofos que han cargado sobre sí los problemas que los acuciaban, ensayando respuestas personales. Sin embargo, es tan común como lo anterior que los movimientos

---

<sup>419</sup> “Pero haría falta examinar de cerca de qué está hecha esta habituación a la realidad (*accoutumance à la réalité*), que se juzga característica del estado adulto. Habituación a la realidad, aunque de hecho la palabra realidad no conviene aquí. No podríamos tener, en cualquier orden que fuese, aprehensión de lo real sin una especie de golpe (*choc*). Y sin duda, por definición misma, el golpe (*choc*) sólo puede ser experimentado (*être ressenti*) de manera intermitente. Sin embargo, el espíritu habituado o, más exactamente, instalado en lo cotidiano, o bien no puede experimentarlo, o bien encuentra el medio de borrar el recuerdo —en cambio, el espíritu metafísico no se resigna jamás completamente a lo cotidiano, y lo juzga como un sueño (*sommeil*)” (*RI*, 101).

<sup>420</sup> *RI*, 101.

<sup>421</sup> *RI*, 101.

<sup>422</sup> “Mi marcha consistirá invariablemente (...) en remontarse (*remonter*) de la vida al pensamiento para luego descender (redescendre) del pensamiento a la vida tratando de iluminarla (*eclairer celle-ci*)” (*MEI*, 49).

que siguieron a estos filósofos traicionaron su espíritu filosófico y su intuición para construir castillos ciegos. Por esta razón, afirmaba Marcel, que la expresión *filosofía concreta* tiene sentido primeramente en tanto que se opone a todo *ismo*, sea el *kantismo*, el *bergsonismo*, etc., es decir, en tanto que se opone a una determinada *escolarización*<sup>423</sup>.

Notemos, empero, que el peligro de la *desvitalización* del pensamiento no sólo reside en factores exteriores al filosofar concreto del filósofo, como pueden ser aquellas personas que escolaricen su filosofía, sino también –y quizá, ante todo- reside en el interior mismo de su filosofar. En efecto, puede pasar –y de hecho, lamentablemente, es lo más usual- que una intuición se encumbre y absolutice y que todo el aparato dialéctico del filosofar comience a funcionar solo, es decir, desapegado de lo real y, por tanto, a funcionar en el vacío. Allí el filosofar pasa a ser retórica, y ya nada nos dice de la realidad, sino que, por el contrario, es la expresión –todo lo compleja que se quiera- de un arte de unir y enlazar conceptos vacíos entre sí, que forma una verdadera obra de ficción<sup>424</sup>. A veces una determinada intuición se presenta con tanta fuerza al filósofo, que le hace olvidar la riqueza de la realidad y le obliga a forzar la realidad misma para que se acomode a esa intuición de la que había gozado en un primer momento.

En este sentido, Marcel emprende una crítica aguda a la noción misma de *sistema* filosófico. Como ya hemos señalado anteriormente, Marcel mismo comenzó a escribir su *Diario Metafísico*, antes del comienzo de la guerra, como un conjunto de notas que darían, luego, lugar a una obra rígidamente sistemática. Sin embargo, a medida que avanzaba en sus reflexiones, fue cada vez más conciente de la imposibilidad de llevar a cabo esta sistematización. Así, la forma en que escribe Marcel –es decir, en forma de diarios o ensayos- le ha sido impuesta por esta conciencia crítica y por esta *repulsa*, cada vez más mayor a medida que maduraba su reflexión, a la noción misma de

---

<sup>423</sup> Cf. *RI*, 94.

<sup>424</sup> “Se buscaría vanamente en el presente volumen [*Filosofía Concreta*] algo que se parezca a la exposición sistemática de una metafísica, a partir de un centro en el que el pensamiento se establecería gracias a un aterrizaje instantáneo (*atterrissage instantané*), y desde el cual, por una serie de pasos racionalmente encadenados, empezaría a reunir los datos de la experiencia común; tendiendo ésta desde entonces a aparecer como reconstituida más o menos ficticiamente por el progreso de una dialéctica creadora (*dialectique créatrice*)” (*RI*, 9).

*sistema*<sup>425</sup>. Por un lado, absurda le parece la pretensión de *encapsular el universo* en un conjunto de fórmulas dispuestas en un orden lógico riguroso<sup>426</sup>, por un uso ilegítimo de la noción de *integración*<sup>427</sup>, que, además, está condenada a dejar de lado el índice existencial de *mi* experiencia en tanto *mía*, para quedarse en el punto de vista de un *observador general*<sup>428</sup>. Por otro lado, le parece absurda, también, la relación que se establece entre el filósofo y lo que sería *su* sistema, es decir, esa idea de la filosofía como algo patentado, que tiene un determinado *inventor*. Por el contrario, afirma, “cada vez más claramente (...) la filosofía me ha aparecido como una búsqueda (*recherche*)”<sup>429</sup>. En tanto que el filósofo emprende caminos de investigación y búsqueda, es claro que tales caminos son suyos; sin embargo, en tanto que tales caminos concluyen, el filósofo no puede detentar la pertenencia de las verdades a las cuales ha arribado. Análogamente al artista, el filósofo es todo lo contrario a un propietario, aún cuando exista la permanente tentación de considerarse así.

La oposición, tanto a la noción de sistema, como a la pretensión de patentar la filosofía, creemos que no es separable de la oposición de Marcel al idealismo mismo. En efecto, si nos detenemos a analizar ambas ideas, podremos notar que su suelo común

---

<sup>425</sup> “El *Diario Metafísico* no fue en su origen más que un conjunto de notas tomadas día a día, y que debían ser elaboradas, en un momento dado, de manera que tomaran una forma orgánica. Cosa singular, a medida que mi pensamiento se precisaba, o más exactamente, que aprehendía más directamente lo que había en él de positivo, yo sentía cada vez más claramente la dificultad de pasar del primer estadio al segundo; y esto iba a la par con una reflexión cada vez más crítica de la noción misma de sistema (*système*)” (RI, 95).

<sup>426</sup> “Me ha parecido cada vez más claro que había sin duda algo absurdo en una determinada pretensión de ‘encapsular el universo’ (*encapsuler l’univers*) en un conjunto de fórmulas más o menos rigurosamente encadenadas” (RI, 95-96).

<sup>427</sup> Cf. RA, 316.

<sup>428</sup> “En efecto, a medida que mi esfuerzo filosófico ha tomado más clara conciencia de sí mismo, he visto que *no era* hacia una sistematización de esta clase [es decir, a un sistema de nociones enlazadas con una lógica inexorable] a la que tendía –y esto a pesar de que al principio las construcciones de la filosofía postkantiana ejercieron sobre mí extraordinario ascendiente. Pero al mismo tiempo no cesaba de preocuparme un problema: cómo llegar a integrar efectivamente en un sistema inteligible (*système intelligible*) mi experiencia, en tanto que *mía* (*mon expérience en tant que mienne*), con los caracteres que presenta *hic et nunc*, con sus singularidades e incluso sus deficiencias –deficiencias que, por una parte, la hacen ser lo que es. A medida que mi reflexión se concentraba sobre este problema, me aparecía más claro que esta integración no podía ser ni realizada, ni incluso seriamente intentada; y a partir de aquí debía yo ser llevado, por una parte, a abrir en el fondo de mí mismo un verdadero proceso, en el que el valor no ideal, sino real y metafísico de la idea de sistema inteligible, se encontraba en tela de juicio; por otra parte, y correlativamente, a interrogarme cada vez más ansiosamente sobre la estructura íntima de la experiencia (*structure intime de l’expérience*), de mi experiencia, mirada no solamente en su contenido (*contenu*), sino en su cualidad (*qualité*), en su *ser de experiencia* (*son être d’expérience*)” (RI, 25-26).

<sup>429</sup> RI, 96.

es el considerar al ser como reducido al pensamiento. Si el pensamiento abarcara completamente al ser, un sistema de lo real sería posible, puesto que todo quedaría expresado de una u otra forma. Por otra parte, admitir la autoría de las conclusiones filosóficas no es sino reivindicarse como su hacedor, es decir, hacer de la verdad un producto de nuestra inteligencia. El filósofo está lejos de ser el *dueño* de la verdad y de la realidad que expresa; por el contrario, el filósofo es un *buscador*, y es por eso que el *Diario Metafísico* sea el instrumento de búsqueda y la búsqueda misma, siendo Marcel – como todo filósofo- tan sólo el *indicador* del camino a recorrer<sup>430</sup>.

Y es en este punto donde nos sumergiremos en lo más profundo de la filosofía de Marcel. La salida del idealismo por parte de Marcel se realiza gracias a su reflexión sobre la noción de *participación* –que ya hemos examinado anteriormente-, sobre todo en lo que respecta a la relación entre *ser* y *pensar*<sup>431</sup>. En efecto, el ser no podría jamás reducirse al pensamiento, sino que lo abarca y lo fundamenta, al tiempo que lo trasciende. El pensamiento *es*, lo cual significa que el pensamiento *participa* del ser<sup>432</sup>. Por esta razón, es absurdo considerarse como dueño o sistematizador del ser. El pensamiento debe comenzar admitiendo que el ser lo trasciende, o deberá abandonar cualquier esperanza de verdad. De aquí, a su vez, que Marcel afirme que “la filosofía concreta es una filosofía del pensamiento pensante (*pensée pensante*)”<sup>433</sup>, y no del

---

<sup>430</sup> “He aquí por qué me ha ocurrido escribir tan a menudo: ‘sería necesario examinar (*examiner*), profundizar (*approfondir*), prolongar (*prolonger*)’; exactamente en el sentido en que un explorador señala pistas por las que no ha podido meterse” (*RI*, 96-97).

<sup>431</sup> “Marcel se dió cuenta, desde esos primeros escritos, que el idealismo podía ser válido si, y sólo si, era posible un sistema o saber absoluto. (...) Ahora bien, esa identidad del pensamiento y el ser, según Marcel, no existe, por la sencilla razón de que el ser no es el pensamiento y el pensamiento no es el ser. El idealismo, o saber absoluto, es, por lo tanto, una ilusión porque su condición no se cumple. Sin embargo, el rechazo de la identidad del ser y el pensamiento no supone para Marcel la afirmación de una alteridad absoluta, pues si no hubiera ninguna relación entre el ser y el pensamiento éste sería una pura forma vacía y aquél sería incognoscible. (...) Si no hay intuición del ser, ni identidad, ni separación absolutas, ¿cómo se conoce el ser? La respuesta de Marcel es que esa no identidad, que es a la vez una no separación, es una participación: el pensamiento participa del ser” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 41).

<sup>432</sup> “Plantear la immanencia del pensamiento respecto del ser (*l'immanence de la pensée à l'être*) es reconocer con los realistas que el pensamiento, desde el momento en que existe, se refiere a alguna cosa que lo supera y que él no puede pretender reabsorber en sí sin traicionar su verdadera naturaleza” (*EA*, 49).

<sup>433</sup> *RI*, 24. También: “No es necesario insistir sobre el hecho, ya señalado por Bergson, de que la verdadera inteligencia es enemiga de todo lo hecho; podemos agregar que únicamente trabaja a medida (*sur mesure*). (...) Se trata, en suma, de una especie de margen (*marge*) que el pensamiento debe preservar entre él y el objeto. En lenguaje dinámico, es el acto por el cual resiste a la tentación de tragarlo y confundirse con él. (...) Es absolutamente falso imaginar que se llega a un escepticismo paralizador

*pensamiento pensado*, en tanto que el pensamiento es siempre inadecuado respecto al ser que pretende expresar; el pensamiento, lejos de congelarse y erigirse como absoluto e inmóvil, encuentra en el *ser* su continua fuente, es decir, su renovado abastecimiento; el pensamiento es vida, es búsqueda incesante, y, por tanto, el *pensamiento pensado* no es sino un mero cadáver, una imagen que tiene poco que ver con lo real<sup>434</sup>.

Desde este punto de vista diré que no puede haber, en mi opinión, filosofía concreta (*philosophie concrète*) sin una tensión continuamente renovada (*renouvelée*) y propiamente creadora (*créatrice*) entre el *Yo* y las profundidades del ser en el cual y por el cual somos, o también sin una reflexión tan estricta, tan rigurosa como sea posible, ejerciéndose sobre la experiencia más intensamente vivida (*expérience la plus intensément vécue*)<sup>435</sup>.

La filosofía concreta no es más que el reconocimiento de la trascendencia del ser, trascendencia que es a la vez fuente de toda vida. La filosofía concreta no es sino el esfuerzo reflexivo por captar la pletórica experiencia del ser, que no es una experiencia en el sentido que podría darle el idealismo (tanto empirista como racionalista)<sup>436</sup>, sino

---

cuando se mantiene la necesidad de salvaguardar este margen. El espíritu crítico (*esprit critique*) puede subsistir únicamente con esta condición, y la casi desaparición de este espíritu crítico está ligada sin duda con alguna de las peores calamidades que amenazan a la especie humana” (*MEI*, 162). Sería interesante considerar a la *ideología*, cualquiera ésta sea, como la expresión de una categoría que se ha absolutizado, causando males indescritibles a los hombres.

<sup>434</sup> “Sea bien entendido, sin embargo –y esto para atajar inmediatamente un posible malentendido, que sería muy grave–, que esta filosofía del pensamiento pensante no tiene nada de común con un idealismo subjetivo; incluso, en un sentido, es lo inverso; para mí como para M. Maurice Blondel, el pensamiento pensante no se constituye más que por una especie de abastecimiento incesante (*ravitaillement incessant*) que asegura su perpetua comunicación con el Ser mismo (*perpétuelle communication avec l’Être même*); le ha sido dado no ciertamente interrumpir esta comunicación, sino anularla idealmente; sin embargo, en la medida en que se presta a esta ficción, corre el riesgo no solamente de desvitalizarse (*dévitaliser*) de hecho, sino de deslizarse hacia la peor de la autolatría” (*RI*, 24). Así lo explica Roger Troisfontaines: “Philosophie de la pensée pensante –par opposition aux systèmes de la pensée pensée–, la doctrine de la *participation* (ceci soit dit pour couper court à un grave malentendu) est donc le contraire même d’un « subjectivisme », idéaliste ou existentialiste. La pensée pensante, pour Marcel comme pour Maurice Blondel, ne se constitue que par le ravitaillement incessant qu’assure sa perpétuelle union avec l’Être” (*op. cit.*, pág. 139). También: “What Marcel refers to is ontological humility, which is an existential attitude: it is a recognition of a depth in being which surpasses and includes us. In a word, it is the profound acknowledgment of finitude. (...) For that reason the experience of our limits is simultaneously an experience of the invasion of our limits by a source which we cannot shut out from the self, since it is only its presence which permits there to be a self. Humility is at the farthest possible remove from a theoretical attitude, and a philosophy that arises out of humility must of its very nature be anti-theoretical” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 6).

<sup>435</sup> *RI*, 102.

<sup>436</sup> “Nunca se criticará demasiado la idea de una representación posible de la experiencia como tal. La experiencia no es un objeto, y tomo aquí –como lo haré siempre– la palabra objeto en su sentido etimológico de *Gegenstand*, una cosa que está colocada ante mí, frente a mí. Conviene preguntarse si esta confusa representación no está implicada al hablar –a la manera de un kantismo interpretado literalmente–

que es una experiencia total, que involucra a todo nuestro ser y que, lejos de ser una pura pasividad, es un verdadero acto personal, un acto de esencia *creadora*<sup>437</sup>. Y es que, a menos que queramos reducir el *yo* a una *cosa*, no podemos sino reconocer en él una fuerza y un acto constantemente renovable, la posibilidad interior de *abrirse a...*, es decir, la *voluntad de participación*<sup>438</sup>, que no es sino la expresión de la *exigencia ontológica*. En la participación, el ser y el yo –*ser encarnado*– se constituyen en una relación siempre renovada y creadora. Sólo gracias a esta eterna novedad del ser puedo yo hablar de los *golpes* de lo real y del genuino *asombro* que despierta lo real en todo espíritu metafísico.

Pero aún debemos decir algo acerca de este texto, y es, por un lado, la importancia que tiene para Marcel la *experiencia*, y, por otro lado, el papel que cumple aquí la *reflexión*. En efecto, ya habíamos señalado que el corazón de la filosofía de Marcel podía sintetizarse en su consigna: “necesidad de restituir a la experiencia humana su peso ontológico”<sup>439</sup>. Si nos figuramos que la noción de experiencia se reduce en Marcel a la experiencia empírica, jamás podremos acceder a su pensamiento filosófico. El empirismo ha reducido la experiencia misma a la *empiria*; sin embargo, la experiencia es mucho más. La reflexión, por otro lado, sólo se contrapondrá a la experiencia si ésta se entiende al modo empirista. Sin embargo, para Marcel, no hay bajo ningún aspecto una contraposición entre experiencia y reflexión, sino al contrario: la experiencia es más experiencia cuanto más reflexiva es<sup>440</sup>, y así se entiende que para Marcel “la filosofía es para la experiencia una cierta manera de reconocerse, de aprehenderse”<sup>441</sup>, con lo cual

---

de lo que está fuera de la experiencia, de aquello que está más allá de los límites de la experiencia. En último análisis esto no significa nada, puesto que la determinación *fuera de* es ella misma empírica, está en el interior de la experiencia” (MEI, 54-55).

<sup>437</sup> “Desde esta sincera interiorización, es natural que el *método* en Marcel se inicie no en la ‘duda’ y el ‘cogito’, sino en la ‘humilde admiración’, como tensión entre el todo de la persona que contempla y el todo del ser contemplado” (Jesús Ríos Vicente, *op. cit.*, pág. 613).

<sup>438</sup> Cf. MEI, 132.

<sup>439</sup> EA, pág. 96.

<sup>440</sup> “Si me represento a la experiencia como un registro pasivo de las impresiones (*enregistrement passif d'impressions*), no puedo llegar a comprender cómo puede agregársele la reflexión. Por el contrario, si la consideramos en su complejidad, en lo que tiene de activo y aun de dialéctico, comprenderemos que no puede dejar de convertirse en reflexión y que tenemos el derecho de decir que es más reflexiva en cuanto que es más plenamente experiencia” (MEI, 97). También: “Una experiencia puede estar saturada de prejuicios, pero esto quiere decir que los prejuicios que la obstruyen no le permiten ser plenamente experiencia (*pleinemen expérience*)” (MEI, 65).

<sup>441</sup> RI, 27.

aparece claro la oposición de Marcel a cualquier tipo de irracionalismo<sup>442</sup>. La dicotomía operada por una filosofía -de origen romántico- entre vida y razón debe ser dejada de lado para poder reencontrar nuevamente la unidad perdida<sup>443</sup>. En efecto, el hombre vive *por* y *en* el ser, y el pensamiento no es sino un modo de vivir<sup>444</sup>, por lo cual, el hombre piensa *por* y *en* el ser, y a él se refiere<sup>445</sup>.

Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando decimos que el *Yo* y el *ser* se constituyen en una *tensión continuamente renovada y propiamente creadora*? ¿Debemos representarnos esta tensión como teniendo lugar entre dos polos contrapuestos e independientes? Debemos cuidarnos nuevamente de la ilusión idealista. En efecto, el *yo* del cual estamos hablando, y que *filosofa concretamente* al contacto con el ser, no puede ser un *cogito* entendido al modo racionalista. Ya hemos tenido oportunidad de señalar esta insuficiencia: recordemos que este *cogito* no es sino un sujeto epistemológico que poco tiene de real y existente. Aún más, este *cogito* no es sino el producto de la abstracción de uno mismo como *ser situado*, o *ser encarnado*, o *ser en el mundo* (las tres expresiones señalan una misma realidad). Y en tal sentido, las filosofías que parten del *cogito* no hacen sino partir de *lo no inserto*, parten de un sujeto que es abstracto, que es posterior a la experiencia y que la supone; en otras palabras, parten de

---

<sup>442</sup> “Frente a las acusaciones de aquellos autores que leían su pensamiento en clave ‘irracionalista’, ‘romántica’, ‘psicologista’ o ‘fideísta’, Gabriel Marcel se rebeló en repetidas ocasiones. ‘Confieso que ni siquiera puedo comprender –escribía a R. Troisfontaines- cómo, después de haberme leído, se me puede dirigir aún el reproche de ‘fideísmo’. Debería ser evidente para todo lector atento que la filosofía que yo preconizo es una filosofía de la *reflexión*. La reflexión segunda es más profundamente, más esencialmente reflexión que la reflexión primera. Ciertamente, ella se aparece a sí misma como orientada hacia o, si se quiere, como aspirada por algo que la trasciende y ella no puede pretender comprender, sino solamente *reconocer* (...). Pero no hay aquí nada que pueda ser tachado de fideísmo. No sé si me equivoco, pero me parece que, sobre este punto, mi posición está muy próxima a la de san Agustín: *Fides quaerens intellectum. Intellectum quaerens fidem*” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 172-173).

<sup>443</sup> “Cierta filosofía de las esencias o de origen romántico, las opone [a la reflexión y a la vida], y nos hace observar que tal oposición es de carácter térmico. La reflexión, porque es crítica, debe ser fría; aparece únicamente para frenar la vida; la congela” (MEI, 95).

<sup>444</sup> “... [L]a vida deja de aparecerse como pura y simple espontaneidad, y al mismo tiempo no puede considerarse que la reflexión se oponga a la vida. Por el contrario, me parece esencial comprender que ella misma es también vida, que es un cierto modo de vida, o más profundamente, una forma mediante la cual la vida pasa de un nivel a otro. (...) Por tanto, la reflexión parecerá extraña o contraria a la vida, únicamente si ésta se reduce a su expresión animal. Pero en ese caso la reflexión se torna ininteligible (*inintelligible*), y es imposible concebir por qué milagro se injerta en la vida” (MEI, 96-97).

<sup>445</sup> “En el fondo admito que el pensamiento se halla ordenado al ser (*la pensée est ordonnée à l'être*) como el ojo a la luz. Fórmula tomista. Pero ese modo de expresarse resulta peligroso, pues obliga a preguntarse si el pensamiento mismo es. El movimiento reflexivo puede ser útil aquí. Pienso, luego el ser es: pues mi pensamiento exige (*exige*) el ser; no lo envuelve analíticamente, pero se refiere (*réfère*) a él” (EA, 51-52).

un producto propio del acto objetivante, que aísla a un supuesto polo que haría de sujeto, de otro que haría de objeto (aún cuando en rigor, como ya dijimos, ambos son objetos o cosas, y no existentes)<sup>446</sup>. Mas, en tanto que el filósofo se deje seducir por la aparente *transparencia* de este *cogito* –que puede conocer todo y conocerse completamente-, pierde en ese mismo instante la posibilidad de alcanzar el ser<sup>447</sup>. Por esta razón, debemos abandonar al *cogito* como punto de partida para una metafísica<sup>448</sup>.

El ámbito del ser, que es el ámbito primario, no puede ser alcanzado –como ya hemos visto detenidamente- por el acto objetivante, puesto que supone una ruptura de una unidad primigenia. Al Ser sólo lo podemos alcanzar gracias a nuestra participación en él, o aún mejor, la participación supone el contacto mismo con el Ser y en él tiene sentido. Sin embargo, la participación excluye por definición la *no inserción* del *cogito*, y, por el contrario, sólo tiene sentido para un *ser situado*<sup>449</sup>. Si suponemos la existencia de un *cogito* tal como lo plantea el idealismo, debemos aceptar que el *yo* no es sino un *observador desinteresado*, o, en otros términos, que el hombre es un *espectador*. Sin embargo, tanto el *espectador* como el *espectáculo* son *cosas*, no *seres*, no *existentes*, no *presencias*<sup>450</sup>. El *homo spectans* no es, también, sino un producto de la abstracción<sup>451</sup>.

---

<sup>446</sup> “Pero es fácil advertir que esa idea de un observador absoluto (*observateur absolu*) es totalmente contradictoria; quien dice observador, dice punto de vista, dice perspectiva” (*JM*, 295). También: “Las cosas existen para mí en la medida en que las considero como prolongaciones de mi cuerpo (*prolongements de mon corps*). Pero, por otra parte, yo no las pienso como objeto sino en la medida en que me coloco en el punto de vista de los ‘demás’, de ‘no importa quien’ y, finalmente, de ‘nadie’ (*personne*)” (*JM*, 273).

<sup>447</sup> “Lo que no he cesado de querer señalar lo más fuertemente posible, es que una filosofía que parte del *cogito*, es decir, de lo no inserto (*non-inséré*), o incluso de la no inserción en tanto que acto (*non-insertion en tant qu’acte*), corre el peligro de no poder jamás alcanzar (*rejoindre*) el ser (*l’être*)” (*RI*, 103).

<sup>448</sup> Cf. *RI*, 104.

<sup>449</sup> “Basta reflexionar sobre las condiciones de inserción (*insertion*) de un ser determinado en lo que llamamos, en términos generales, ‘el mundo’ para volver a encontrar la participación tal como me he esforzado por definirla” (*MEI*, 135-136).

<sup>450</sup> “El simple espectador (*spectateur*) colocado frente a un espectáculo (*spectacle*) puede asimilarse a un aparato de óptica o a un registrador. Observemos que no hay dimensión interior ni en el espectáculo ni en el espectador” (*MEI*, 143). También: “Cuanto más tratemos el mundo como espectáculo (*spectacle*) necesariamente más debe llegar a sernos metafísicamente ininteligible (*métaphysiquement inintelligible*); y esto porque la relación misma que se establece entonces entre nosotros y él es intrínsecamente absurda (*intrinsèquement absurde*)” (*EA*, 22).

<sup>451</sup> “Such is perhaps the most profound opposition one can uncover between the two philosophical styles of Marcel and Husserl; it concerns the very relation of human beings and the world. For Husserl this relation may be raised to the rank of spectacle for the disinterested eye of the mediating ego. For Marcel the questions of suicide and of death impose on the human relation to the world the fundamental characteristic of concern. On this point Marcel is incontestably closer to Heidegger than to Husserl” (Paul Ricoeur, “Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 489).

La metafísica, si quiere ser tal, debe poder alcanzar el ser, y tal acceso es sólo posible partiendo del ser mismo. ¿Cómo podríamos alcanzar el ser partiendo del no-ser? O bien la existencia, que es la plenitud del ser, está en el principio de nuestra reflexión, o no estará en ningún lado. Por lo tanto, la metafísica, para ser una metafísica de la existencia, debe partir del existente mismo, y, como vimos, el *existente-tipo* es el hombre como *ser encarnado*<sup>452</sup>. Es decir, la metafísica, lejos de partir de lo *no inserto*, parte del *ser en situación*, parte del ser que *participa* en el ser y gracias al cual es; parte del *ser en el ser*. Si bien esta última expresión no es de Marcel, creo que traduce fielmente la convicción de que lo existente es *consistente* en el ser mismo<sup>453</sup>, y, al mismo tiempo, muestra que la *exigencia ontológica* no es sino el reconocimiento de este anclaje del existente en el ser<sup>454</sup>. En este sentido, Marcel encuentra una proximidad con Karl Jaspers, dado que ambos pensadores le dan una importancia capital a las nociones de *situación (situation)* y *compromiso (engagement)*<sup>455</sup>. Por lo tanto, como ya hemos

---

<sup>452</sup> "... [M]i estado de conciencia actual, enlazado a u vez a la posición del cuerpo organizado que él expresa, es el distintivo (*repère*) con respecto al cual se ordena la multiplicidad infinita de lo que puede ser pensado por mí mismo como existente; toda existencia puede ser relacionada con ese distintivo (*repère*) y únicamente por abstracción cabría que fuera pensada fuera de toda relación con él. Pensar una cosa como existente, es pensarse a sí mismo como percibiéndola, es extender su experiencia de suerte que venga a comprender aquello mismo que ella parece dejar fuera de sí. Esto no implica aquel idealismo subjetivo que atribuye valor privilegiado a los datos inmediatos de la percepción, sino solamente la afirmación de que la existencia supone una relación con un pensamiento inmediato en general, es decir, con *mi pensamiento*" (*JM*, 15-16). "Seule une personnalité incarnée jouira donc d'un point de vue existentiel sur réalité. Pour une conscience abstraite saisie dans sa « généralité », il serait impossible de considérer les choses comme existantes ou non-existantes (ce qui, rappelons-le, ne veut pas dire : réelles ou non réelles). L'incarnation est la donnée centrale d'une métaphysique de l'existence" (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 185).

<sup>453</sup> Aún cuando ya hayamos encontrado estos términos en Marcel, sobre todo en lo que respecta a la exigencia ontológica, también es terminología propia del filósofo Michele Federico Sciacca, quien dialoga con el existencialismo y le reprocha su falta de espíritu metafísico, salvando tan sólo la figura de Gabriel Marcel (Cf. "Existencia y consistencia", en: *La existencia de Dios*, Tucumán, Richardet, 1955). Las semejanzas entre estos autores –por ejemplo en el uso y la importancia de la *exigencia ontológica*– deberán ser abordadas en otro trabajo.

<sup>454</sup> "Al entrar en presencia de algo valioso, del que participamos con amor y admiración, ganamos conciencia de *existir de verdad*, de estar *afirmados en el ser*. El 'ser' al que aquí aludimos no se reduce a una mera idea universal; se halla cargado de densidad, de potencia operativa, de virtualidades creativas. Al asumir éstas, nuestra 'exigencia ontológica se aquieta y da lugar a una plenitud vital. Es el sentimiento de plenitud propio de la felicidad'" (Alfonso López Quintás, *op. cit.*, pág. 461)

<sup>455</sup> Cf. *RI*, 103. La importancia de partir de lo *contingente* es la expresión de esta necesidad de reconocer la *situación* del existente y no despegarse de ella: "De todo esto se sigue que lo dado debe pensarse como contingente. La razón es la siguiente: hemos visto que si la existencia pertenece al mundo sensible, no puede decirse que pertenezca al orden racional; pero, por consiguiente, el mundo sensible no puede deducirse del orden racional, y eso por esta razón profunda de que el pensamiento, en tanto pensamiento (no inmediato), no se deduce de la conciencia inmediata. Si el orden sensible no puede deducirse de un orden racional, tenemos que admitir, pues, como necesario que un pensamiento individual se aparezca a sí

visto, la *encarnación* es el *dato central de la metafísica*, gracias al cual todo dato y toda experiencia tienen lugar<sup>456</sup>.

Ahora bien, justamente por ser la encarnación nuestro verdadero punto de partida, no podemos menos de reconocer que tal punto no es en absoluto transparente<sup>457</sup>. Frente a la *pretensión* de transparencia propia del *cogito* idealista, la filosofía concreta reconoce en su dato fundamental una oscuridad que le es propia, una cierta *opacidad* que impide una aprehensión absoluta de sí<sup>458</sup>. Ya hemos visto la incapacidad de aprehender claramente mi condición de *ser encarnado*, así como también la realidad del *sentir*. La situación esencial en la que me encuentro es una situación paradójica que se encuentra en un ámbito entre el *ser* y el *tener*<sup>459</sup>. Cualquier intento por aprehender

---

mismo como situado en un conjunto (*ensemble*) contingente -y eso porque ese pensamiento mismo no puede definirse como racional más que trascendiendo ese conjunto (que, por lo tanto, lejos de explicarlo, lo presupone (*présuppose*))” (*JM*, 18).

<sup>456</sup> “Volví a leer mis notas sobre la existencia; creo que hay ahí un *mundo* que explorar. He aquí los puntos esenciales: 1° Toda existencia se construye (*batie*) para mí sobre el tipo y en la prolongación de la de mi cuerpo. 2° Sin darme cuenta, involucro en la noción de objeto existente lo que en mi cuerpo mismo (en tanto que es mío) trasciende a la objetividad, aquello que no depende de ninguna dialéctica, pero que hace posible una dialéctica cualquiera que sea. 3° Por lo tanto, entre mí y todo lo que existe, hay una relación (la palabra es totalmente impropia) del mismo tipo que la que me une a mi cuerpo: lo que yo denominé mediación no instrumental (*médiation non instrumentale*) viene a completar la mediación instrumental u objetiva. Esto equivale a decir que mi cuerpo *está en simpatía con las cosas* (*est en sympathie avec les choses*). 4° De esta suerte queda fundada la posibilidad de cierto modo de visión. Mostrar, en suma, que yo me adhiero realmente a todo lo que existe -al universo que es el mío y cuyo centro es mi cuerpo” (*JM*, 265).

<sup>457</sup> “En primer lugar, es necesario destacar que debido a su mismo punto de partida, la filosofía existencial no va a poder ser un conocimiento ni exhaustivo ni completo de esas realidades primarias, que a pesar de ser inteligibles no son totalmente transparentes” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 55).

<sup>458</sup> “[La filosofía concreta] se constituye alrededor de un dato que, reflexionándose, no solamente no llega a ser transparente para sí mismo, sino que se muda en la aprehensión distinta, no diré de una contradicción, sino de un misterio radical (*mystère radical*), que da lugar a una antinomia tan pronto como el pensamiento discursivo se aplica a reducirlo o, si se quiere, a problematizarlo” (*RI*, 40). El drama marceliano es, también, una constatación concreta de esta profunda no-transparencia de uno mismo: “-Sí y no, Sylvia. Es la única respuesta cuando somos nosotros los que estamos en juego; creemos y no creemos, amamos y no amamos, somos y no somos; así es como marchamos hacia un objetivo que en conjunto vemos y no vemos” (“El Emisario”, a. III, e. V, en *Teatro*, Buenos Aires, Losada, 1957, pág. 215).

<sup>459</sup> Por esta razón habla Marcel de una *doble existencia* del irreductible existencial, que somos nosotros mismos en tanto encarnados (Cf. *EA*, 227). “Si, como lo creo, estamos en presencia de un dato central (*donnée-pivot*) [que es mi propia existencia], tenemos que reconocer que no es de ninguna manera transparente. Nada se parece menos al yo trascendental, que ya en cierto modo en Kant, y más aún en sus continuadores, se establece en el corazón de la arena filosófica. Esta no transparencia (*non-transparence*) está implicada en lo que dijimos anteriormente, en el hecho de que me afirmo como siendo para mí y para otro; y esta afirmación es inseparable de un nuevo dato que debemos considerar: mi cuerpo. Mi cuerpo, en tanto mío, en tanto que no desposeído (*non-dépossédé*) del índice en sí tan misterioso que representa aquí el pronombre posesivo” (*MEI*, 107). “Any mind detached from being could only deliver a verdict

distintamente, al modo objetivista, el ámbito de la existencialidad, que es el ámbito del *ser encarnado* o *ser en situación*, fracasará necesariamente<sup>460</sup>.

El ser no puede ser caracterizado porque no es objeto, sino presencia. Caracterizar sólo es posible si lo que caracterizo se reduce al pensamiento y a él se muestra completamente. Mas esto es propio del objeto, no del ser, que lo trasciende. Esta necesidad de aprehensión *clara y distinta*, a la manera cartesiana, y que se manifiesta en este afán por *caracterizar* lo real, de tal modo que podamos luego manipularlo a nuestro gusto, termina aniquilando lo real mismo y haciendo de él tan sólo una *representación*<sup>461</sup>. En efecto, la paradoja de la mirada objetivista es que en su afán por querer afirmar una neta separación entre sujeto y objeto -haciendo del objeto una *isla* que podemos abordar *desde afuera* sin que se nos escape cara alguna de ella-, termina reduciendo el objeto al sujeto, y así, naufraga en el más profundo de los solipsismos<sup>462</sup>. El *mundo como representación* de Schopenhauer, del cual, como vimos, Marcel se aleja

---

that was a pure construction: but knowledge which is a pure construction can only issue from a self which is pure construction. Such a self would be absolutely transparent to itself, and this is clearly not the case with men. To recognize the non-transparency of the self is the supremely philosophical act: it is the intellectual counterpart of ontological humility” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 7).

<sup>460</sup> “En efecto, las categorías del pensamiento objetivo se estrellan contra la ‘opacidad’ radical del sentimiento fundamental corpóreo. Los dos aspectos de su polarización (su *subjetividad* y su mediación o *instrumentalidad*) están irreductiblemente implicados en el hecho de sentir: yo *soy* mi cuerpo, en cuanto soy un ser dotado de sensibilidad, pero no podría sentir nada –ni, por lo tanto, entrar en contacto con nada- si mi cuerpo no se diferenciase en cualquier forma de mí y no fuese sentido por mí, según la expresión de Rosmini como *consentiente*” (Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 45).

<sup>461</sup> “Mientras que la caracterización consista en una enumeración de propiedades que se colocan unas al lado de otras, no deja de ser una operación absolutamente exterior, engañosa, y que en todo caso no nos permite en modo alguno penetrar en el interior de la realidad (*pénétrer à l’intérieur de la réalité*) que pretendemos caracterizar. Sin embargo, filosóficamente hablando, lo que importa es reconocer que la caracterización implica cierta posición de mí mismo frente al otro y, yo diría, una especie de ausencia radical (*absence radicale*) o de ruptura (*coupure*) entre los dos. Esta ausencia la creo yo mismo por el hecho de *pararme* yo también implícitamente, de cercarme, de tratarme, sin darme cuenta ciertamente, como una cosa encarcelada en sus contornos. Sólo con relación a esta cosa implícitamente definida es como puede presentarse lo que pretendo caracterizar. (...) [S]e olvida lo insostenible, metafísicamente hablando, de la posición de un pensamiento que cree poder colocarse frente a las cosas para captarlas; un sistema de localización (*repérage*) es ciertamente posible, sistema de una complejidad creciente y hasta infinita, pero condenado a dejar escapar lo esencial (*à laisser échapper l’essentiel*)” (EA, 245-246).

<sup>462</sup> “Estas doctrinas [idealistas], al poner un acento cada vez más decisivo sobre este carácter *insular* (*insulaire*) del objeto, estarán llamadas a *minimizar* (*minimiser*) la aportación original (*apport original*) que ese objeto es susceptible de proporcionarle. Y se explica muy bien, puesto que esa aportación es propiamente impensable en el sistema cerrado que el sujeto tiende a formar aquí consigo mismo. Este sujeto –es obvio decirlo- se desindividualizará (*désindividualisé*) cada vez más, se decantará cada vez más minuciosamente de sus caracteres singulares. Se explica así que un sistema idealista esté inevitablemente orientado hacia la afirmación de una *identidad*, por concreta y sintética que sea, y en la cual deberá considerarse *interior* todo cuanto denominamos nuestra experiencia o nuestro universo” (JM, 316-317).

gracias a la noción de participación, es, en definitiva, la expresión coherente del idealismo.

Por otro lado, debemos admitir que para el pensamiento todo puede ser mediatizado al infinito (como ya vio claramente Hegel)<sup>463</sup>, con lo cual no podemos llegar a un inmediato que nos permita el acceso a lo ontológico en el orden del pensamiento, sino que es necesario remontarnos a un inmediato puro, no mediatizable, que era el cuerpo propio en tanto que sentido<sup>464</sup>. En efecto, el acceso al ámbito primario del ser –como ya hemos señalado– se encuentra en el *sentir*<sup>465</sup>.

Es, también, en este sentido que debemos entender la importancia que tiene la imaginación, y su obra más rica que es el *drama*, en el acceso a lo metafísico. En efecto, el *drama* permite mostrarnos de una forma inusitada la complejidad y la riqueza del *ser en situación*<sup>466</sup>. Así, también, los recurrentes ejemplos a los que acude Marcel no son un

---

<sup>463</sup> “Desde el punto de vista del pensamiento –como ya lo vio Hegel con una fuerza y una claridad incomparables– todo inmediato (*immédiat*) se presenta como mediatizable al infinito (*médiatisable à l’infini*)” (*MEI*, 125).

<sup>464</sup> “Pero desde el momento en que interviene mi cuerpo, en tanto mío, o el sentir que le es inseparable, se descubre una perspectiva muy diferente, debemos reconocer la necesidad de hacer intervenir un inmediato no mediatizable (*immédiat non-médiatisable*) que está en la raíz (*racine*) misma de la existencia” (*MEI*, 125).

<sup>465</sup> “The starting point, the central datum, of his metaphysical quest is embodied existence. More precisely, it is the human person who exists bodily. My body, in its very mode of existing, carries with it an awareness of its intersubjective bond with the existing beings around it. The experience of my body is basically the feeling of my sense of community with myself and with the world. *Sentir* is therefore the primordial modality of embodiment. The feeling of community, which mediates every contact with the world, operates under the aegis of its own governing idea, which it can bring to full consciousness through reflection. Body feeling –the feeling of this body as mine– is a continuous process of the participation of the self in its embodied situation in the world, a participation in the range of existence from the prereflective (submerged) to the reflective (emergent). Thus human embodiment, with all its nuances of primordial and sensory feeling, came to play a key role in Marcel’s thinking” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 127-128).

<sup>466</sup> “El papel del drama en cierto nivel sería el de colocarnos en una situación determinada en que la verdad se nos aparece más allá de toda definición posible” (*MEI*, 68). También: “A mi ver, la función esencial de este arte [el teatro] consiste en llevar a escena seres que sean, si puede decirse, tan seres como sea posible, y cuya libertad y originalidad sean salvadas a cualquier precio. Sólo que esos seres no pueden ser evocados más que en situaciones concretas, precisas, que les den la posibilidad de manifestar lo que son, y hasta, a veces, mostrar su realidad más íntima. Pero el dramaturgo no puede dar con fidelidad una experiencia considerada en profundidad más que si logra poner en claro el carácter esencialmente misterioso y esa cierta forma indescifrable de los actos de los hombres. Me parece que sólo bajo esta condición nos podemos reconocer fraternalmente en los personajes que se nos presentan. Y no puede llegarnos del todo más que si nos reconocemos en ellos de alguna manera. Este reconocimiento debe ser algo libre. (...) Diría que la probidad del autor dramático consiste en hacer resaltar una ambigüedad que parece como fundada en la estructura misma del ser humano, en las distintas formas y condiciones en que se aparece a los demás y a sí mismo” (*Teatro, op. cit.*, Prefacio, pág. 8.). También: “Sigo persuadido que es en el drama y a través del drama donde el pensamiento metafísico se entiende a sí mismo y se define *in concreto*” (*PA*, 67). Es asaz interesante el ensayo de Gabriel Marcel titulado “My

mero recurso didáctico o pedagógico, sino que, por el contrario, llevan en su seno la riqueza que falta a cualquier discurso filosófico, y son fiel expresión de su *método* en una filosofía concreta<sup>467</sup>. Y es que el lenguaje humano no puede expresar la riqueza de la realidad, y por tal razón debemos, una y otra vez, volver a lo concreto de la experiencia, donde pueda relucir la riqueza empañada por las palabras. Por otra parte, el lenguaje humano –y en esto Marcel reconoce el magisterio de Bergson– parece estar hecho para expresar relaciones espaciales, y se corre un gran peligro cuando se utilizan las palabras sin una conciencia clara de su naturaleza espacial, para poder luego trascenderla, y así expresar lo real<sup>468</sup>. Al leer las páginas de Gabriel Marcel, uno se encuentra constantemente con las advertencias del autor sobre la ambigüedad de las palabras y sobre el modo en que deben entenderse ciertos vocablos. En tal sentido, nuestro autor es un verdadero crítico del lenguaje.

Así, podemos vislumbrar la complejidad de la metafísica de Marcel, hasta el punto de estar tentados a abandonar su empresa. En efecto, ¿cómo podemos pensar más allá de lo objetivo? O aún mejor, ¿se puede pensar lo no-objetivo? ¿Acaso abandonar la objetividad no es sino caer en un puro subjetivismo?<sup>469</sup> ¿Cómo podríamos confiar en que las experiencias humanas cargan sobre sí un valor de orden metafísico, si tales experiencias son, a lo sumo, de carácter psicológico? ¿Cómo el drama o los ejemplos concretos pueden comunicar al hombre verdades que, si pretenden ser de orden filosóficas, deben ser necesarias y universales? Todas estas preguntas surgen ante la consigna que propone Gabriel Marcel, y no debemos descuidarlas. Por el contrario, deberemos, en el poco espacio que nos resta, acogerlas y elucidarlas.

---

Dramatic Works as Viewed by the Philosopher” (1959), en: *Searchings*, New York, Newman Press, 1967, págs. 93-118. Allí termina con un párrafo en el que subraya el valor de sus dramas hasta por encima de sus trabajos filosóficos: “En conclusión, les pido a aquellos que están interesados en mi trabajo y sobre todo sólo en mis escritos filosóficos que estudien mis dramas también. Pues en ellos, cualquiera sea el valor intrínseco de mis dramas, se encuentra la única contribución en la que mejor me reconozco a mí mismo en la medida en que me aproximo al final de mi vida” (pág. 118).

<sup>467</sup> “Quisiera decir en esta ocasión que el método, en una filosofía concreta como ésta, implica el ejemplo, no como un simple recurso auxiliar sino como procedimiento esencial (*démarche tout à fait essentielle*). El ejemplo no solo ilustra una idea perfectamente constituida. La idea es una especie de semilla que debemos plantar en el terreno favorable del ejemplo para saber verdaderamente lo que es; de antemano no podría predecirse su desarrollo” (*MEI*, 133).

<sup>468</sup> Cf. *MEI*, 144.

<sup>469</sup> Esta parece ser en última instancia la crítica de Erwin W. Straus y Michael A. Machado: “... although our views are private, our sights are public and in common” (*op. cit.*, pág. 142). Con lo cual, “he neglected to consider the intrinsic problems of objectivity [of the *Lebenswelt*]” (*Idem*, pág. 143).

Sin embargo, por lo pronto, concluyamos –por lo que hemos escrito hasta ahora- que las verdades filosóficas, es decir, las verdades acerca del ser, no pueden ser de ninguna manera abordadas a través de la mirada objetiva<sup>470</sup>. Hemos hecho especial hincapié –y este es el objetivo del presente trabajo- en el ámbito de la existencialidad en el nivel de la *encarnación*: tanto la *sensación* como el *cuerpo propio* son reacios a cualquier objetivación, y se pierden indefectiblemente en dicho intento<sup>471</sup>. ¿Acaso deberemos claudicar, entonces, en el intento de aprehender esta realidad existencial del *ser encarnado*? Si la respuesta es afirmativa, entonces deberemos claudicar a la filosofía misma, pues el ser –como ya vimos- sólo puede accederse gracias a que *soy encarnado* (aún cuando exista el acceso por la intersubjetividad, ésta supone también la participación primaria de la encarnación)<sup>472</sup>. Hemos visto de qué manera no debemos

---

<sup>470</sup> “Deberá aparecer con toda claridad que esta filosofía pertenece ante todo al orden del llamado (*appel*), o, en otros términos, que no puede ni podrá jamás tomar completamente la forma de una exposición doctrinal cuyo contenido es asimilado por el lector. En esta perspectiva debe abordarse la oposición entre problema (*problème*) y misterio (*mystère*). Cuando trato un problema me esfuerzo por descubrir una solución que se transforma en un bien común, que en consecuencia cualquiera puede volver a encontrarla. Pero hemos visto ya desde las primeras lecciones que la idea de un *cualquiera*, de un *who-ever*, o de un pensamiento en general, se aplica cada vez menos a medida que penetramos en el interior de la Filosofía, es decir, cuando tratamos de abordar esa realidad espiritual a la que apunta precisamente nuestra búsqueda (*recherche*). Y, al final de cuentas la idea de una adquisición se revela aquí inadecuada. La grandeza de la Filosofía está ligada justamente a esta imposibilidad, que constituye para la mayoría motivo de desilusión. Cuando se trata de las cosas supremas (*choses suprêmes*) –o si se quiere de presencias (*présences*)- no puede esperarse encontrar nada semejante a las adquisiciones de la ciencia elemental, puesto que cuanto más nos remontamos a los principios (*principes*) más se confunden las perspectivas” (*MEI*, 229-230).

<sup>471</sup> “Este conjunto de disquisiciones nos lleva a hacer una distinción general y muy importante entre los datos susceptibles de proporcionar la materia de un problema, datos que por eso mismo son objetivos –y aquellos *en que es necesario que el espíritu* se apoye para plantear cualquier problema: es imposible tratar a los últimos como problemáticos sin incurrir en las peores contradicciones. La sensación (=el hecho de sentir, de participar en un universo que al afectarme me crea (*en m’affectant me crée*)) y también el vínculo intelectualmente indefectible que me une a lo que llamo mi cuerpo, constituyen datos de este segundo tipo: y no es difícil advertir que, según todas las probabilidades, se confunden en el seno de la existencia tal como al principio de este estudio la hemos *reconocido* (*reconnue*), no definido” (*JM*, 328).

<sup>472</sup> “I think one thing Marcel would say is that until I experience my rooting in body and World, I am not even open to authentic transcendence. For just as my unanalyzable experience of body is a paradigm for an authentic and primordial experience of the World, so my experience of being rooted in the body-world is the paradigm for my experience of transcendence. To be caught up in being or caught down in the world of experience is not so awfully different for Marcel. Ricoeur remarks that the experience of existente for Marcel is like the masked experience of a transcendentall call. My body-existence is not only a rooting, it is also a launching pad. Moving from the exile of objectivity to the primordial participation in body and World is but to discover a new kind of tension between incarnation and aspiration or hope. Images of ‘prison’ and ‘being bound’ still apply on this level of authenticity. Perhaps the neatest human trick is to be rooted and at the interior of this incarnational world and still to hear the call of the absolute Thou as deliverance rather than as evasion or escape. This seems to be what Marcel calls the authentically and fully human” (Robert Lechner, *op. cit.*, pág. 464).

pensar lo existencial en el nivel de la encarnación, y, en cambio, de qué manera debemos entenderla, sobre todo teniendo como clave la *participación*<sup>473</sup>. Tal ha sido la “llave” (*clef*)<sup>474</sup> que nos ha abierto la entrada al *misterio del cuerpo propio* y al *misterio del sentir*, que no son sino dos expresiones del único misterio, que es el *misterio del ser*<sup>475</sup>. Es cierto que aún cuando hayamos reflexionado a partir de la participación, las conclusiones a las que hemos llegado no son –se podría decir– claras y distintas. Sin embargo, a no ser que decidamos abandonar la metafísica, tal es el único camino que puede tomarse<sup>476</sup>.

Pero –se preguntará– ¿para qué empacharse con un aparato metafísico tan engorroso? ¿Por qué esta ontología caduca (*surannée*)? Creemos que debe contestarse que el pensamiento, so pena de tener que abdicar ante la sensación, es decir, en el fondo, ante sí mismo, tiene que buscar en esta dirección la salida que una filosofía exclusivamente crítica le niega: para que la sensación aparezca de algún modo inteligible, es preciso que el espíritu logre instalarse desde el principio en un universo que no sea un mundo de ideas (*monde d'idées*). Si, como creemos, es posible probar que la experiencia no se presta a concebirse como mensaje, como comunicación entre puestos distintos, es preciso en consecuencia que sea una participación inmediata (*participation immédiate*) de lo que solemos llamar sujeto en un ambiente del cual no lo separe ninguna frontera verdadera. Y, por otra parte, se puede mostrar que este mismo postulado inicial permite explicar la existencia de un cuerpo que se presenta al sujeto como el *suyo*<sup>477</sup>.

## b) *Misterio y problema: reflexión primera y reflexión segunda*

La única forma de que la metafísica y la filosofía sean posibles es reconociendo la absoluta imposibilidad del saber objetivo –tal como lo entiende Marcel– para acceder al

---

<sup>473</sup> “La participación en el ser, como de la existencia misma en el ser es encarnada; por esta razón la encarnación, dice Marcel, es el dato central de la metafísica” (Luis Manuel Flores-González, *op. cit.*, pág. 557).

<sup>474</sup> Cf. *MEI*, 127.

<sup>475</sup> “Perhaps we might even say that *every* example of a mystery is only a particular case of the mystery of being” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 33).

<sup>476</sup> “Es probable que la Filosofía no tenga otros límites que los de su propia insatisfacción (*insatisfaction*). Cuando desaparece dando lugar a una especie de sentimiento de seguridad, de cómoda instalación, como es el caso de cualquier positivismo, la Filosofía misma deja de existir” (*MEI*, 231). “Como movimiento vital del espíritu la metafísica es una tarea creadora en el sentido de reconocer y de descubrir los vínculos sensibles y espirituales de nuestro ser en el mundo que nos posibilitan llevar a término nuestra aspiración ontológica. En definitiva, la metafísica es una reflexión sobre el ser humano en comunión existencial con todo ser y con el Ser Absoluto del que todo ser participa y en cuya participación puede llegar a realizarse” (Francisca Tomar Romeo, *op. cit.*, pág. 292).

<sup>477</sup> *JM*, 321-322.

ser, que es presencia siempre renovada<sup>478</sup>. La metafísica auténtica debe responder a la *apetencia de ser* que nos impulsa a reconocerlo, internándose en el ámbito primario del ser, inaccesible a la mirada objetiva<sup>479</sup>. Mas, tampoco podríamos quedarnos en este momento de la reflexión, puesto que es necesario que haya, en efecto, un acceso al ser. Como podíamos notar en el apartado anterior –en especial en el último texto citado de Marcel–, la metafísica es posible si el hombre, lejos de despegarse del mundo y habitar en un *mundo ideal*, entiende la sensación como una *participación inmediata*, lo cual, a su vez, permite llamar *mío* al cuerpo con el que estoy ligado. El problema que surge, naturalmente, es que esta *participación inmediata* con el ser, por definición, no deja pensarse de modo objetivo, y, sin embargo, hacia allí dirige la mirada la metafísica<sup>480</sup>. Por lo tanto, habría que preguntarse en qué consiste la inteligibilidad propia del ámbito de la existencialidad<sup>481</sup>.

---

<sup>478</sup> “El otro, en síntesis, se me da alternativamente como tú (presencia) y como cosa (objeto). En cuanto objeto es una desnaturalización y una negación del ser del otro. En cuanto presencia, por el contrario, atañe a lo ontológico, al ser del tú, y a mi ser, en la medida en que él me hace ingresar en la dimensión del nosotros. La presencia, pues, puede ocultarse, pero no destruirse o extinguirse como se extingue una llama o se deshace una nube, porque la destrucción no puede afectar a lo ontológico” (Mario Presas, “Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 73). Recordemos que si bien esta explicación tiene un sentido pleno en el ámbito de la intersubjetividad, sin embargo, en el ámbito de la encarnación también hemos visto que lo otro se me presenta como una presencia, con la cual establezco una relación diádica, y en cierto sentido se me presenta lo existente como un cierto *tú*.

<sup>479</sup> “Yo pienso que las líneas generales de mi libro, por lo menos de la introducción, serán las siguientes: 1º No hay indagación (*enquête*) posible sobre la naturaleza de lo metafísicamente primero (*métaphysiquement premier*). Imposibilidad enlazada a la vez con la esencia misma de una indagación y con el espíritu en que ésta se lleva forzosamente. El indagador hace abstracción de sí; se borra ante el resultado obtenido. ¿Qué es ese resultado? Es una respuesta válida para no importa quien. 2º Desarraigar la interpretación según la cual la necesidad metafísica sería como una curiosidad trascendente; es más bien un apetito, el apetito del ser (*appétit de l'être*). Se endereza a la posesión del ser por el pensamiento. 3º Un espíritu es metafísico en la medida en que se le aparezca (le haya quedado para él) como fundamentalmente inaceptable su posición [nota de Marcel: En este sentido, el platonismo es la filosofía misma] con respecto a lo real. Aquí debe tomarse esta palabra *posición* en su acepción casi física. Posición Falsa. Lo que debe hacerse es levantarse (*redressement*) o quizá relajarse (*détendre*). La metafísica *es* este levantamiento o esta relajación: pero hay que guardarse de las metáforas; no podría haber un levantamiento de un ‘sí’ móvil en medio de un mundo presuntamente inmutable” (JM, 279).

<sup>480</sup> “Pero ¿por qué no es posible aquí [en lo metafísicamente primero] una indagación? Porque implica la subordinación del pensamiento a un objeto de investigaciones, es decir, la actitud misma con la cual el metafísico acaba rompiendo. En suma, parece que la inquietud metafísica (*inquiétude métaphysique*) puede interpretarse como cierta negativa a abdicar (*refus d'abdiquer*), siendo precisamente el objeto aquello ante lo cual yo abduco. (...) Pero todo esto no es evidentemente inteligible más que si se admite que la investigación metafísica se endereza a lo inmediato puro (*immédiate pur*) (que está más acá de lo hipotético (*hypothétique*) [nota de Marcel: Mostrar la íntima solidaridad de las nociones de objeto e hipótesis...]), ya sea que más allá de lo hipotético alcance una realidad nueva, ya sea aun que ese infra-hipotético y ese suprahipotético se enlacen y confundan” (JM, 283).

<sup>481</sup> “Hay terrenos en los que un orden, es decir, una inteligibilidad (*intelligibilité*), se deja reconocer en virtud de condiciones de alguna manera inespecificables (*inspécifiables*), porque son inherentes al sujeto

No es nuestra tarea investigar a fondo la cuestión del *Ser* en la filosofía de Marcel, ya que está muy fuera del alcance del presente trabajo. Sin embargo, diremos lo necesario para comprender cómo el hombre, *ser encarnado*, accede al ámbito metafísico<sup>482</sup>. En efecto, quizá la pregunta más crucial y apremiante de la filosofía sea *¿quién soy yo?*<sup>483</sup>. Ahora bien, esta pregunta suscita otra inmediatamente: *¿quién soy yo para resolver la pregunta acerca de lo que soy?* Notemos que en esta pregunta se trasluce una conciencia muy concreta del abismo que separa al sujeto que pregunta del ser que lo trasciende. Es decir, cualquier afirmación del sujeto no genera la realidad a la que alude, sino que se encuentra con una realidad previa que lo enfrenta, y gracias a la cual es posible toda afirmación<sup>484</sup>. Si esto es cierto, si “el sujeto de ningún modo interviene como mediador entre el ser y la afirmación”, entonces debemos preguntarnos cuál es el *estatuto ontológico (statut ontologique)* de este sujeto respecto al *ser que lo enviste (investit)*<sup>485</sup>. Podríamos decir que hay dos posibles respuestas a la cuestión del estatuto ontológico del sujeto que pregunta respecto al ser que lo enviste: o bien este sujeto lo domina y gobierna, o bien se encuentra en él sumergido (*immergé*)<sup>486</sup>.

He aquí toda la cuestión del presente trabajo: o el ser depende de mí o el ser me trasciende y me sustenta. Podríamos pensar que el pensamiento objetivo, llevado hacia el extremo, no sería sino la expresión perfecta de la primera posibilidad. Como ya hemos visto, el acto objetivante permite aislar un determinado ser para poder tener de él

---

mismo en tanto que experiencia viviente (*expérience vivante*), la cual por esencia no puede reflexionarse a sí misma integralmente” (*RI*, 14-15).

<sup>482</sup> “If there is one fundamental given for philosophical reflection, that of incarnation, there are throughout Marcel’s writings other ways to gain access to the fundamental domain of metaphysics: fidelity, saintliness, love, the presence of others, and transcendence. Yet none of these other modes of introduction to the fundamental problematic of philosophy as an approach to being negates the central position of incarnation. At the same time incarnation may be the central given without being the central preoccupation of a philosophy of being. Ontology is not exhausted in the theme of incarnation; the development of its significance immediately throws philosophical reflection beyond incarnation as a self-enclosed theme into the reflections or series of reflection that it generates. Consequently it is impossible to characterize Marcel’s thought as a philosophy of incarnation, but at the same time it is possible to characterize it as a philosophy of being” (Garth J. Gillan, *op. cit.*, pág. 500).

<sup>483</sup> Cf. *MEI*, 163. Marcel se refiere a tal cuestión como la “tónica” de las lecciones contenidas en el *Misterio del Ser*. También: “Abordaremos ahora una cuestión que dirige (*commande*) todas las demás: la que me planteo cuando me pregunto por lo que soy, y aún más profundamente cuando me interrogo sobre el sentido de la pregunta” (*MEI*, 98).

<sup>484</sup> “Admitamos una especie de bloque (*investissement*) previo del yo por el ser; por yo entiendo aquí el sujeto afirmante” (*RI*, 107; extraído de *EA*, 204).

<sup>485</sup> Cf. *RI*, 107 (texto extraído de *EA*, 203-204).

<sup>486</sup> Cf. *RI*, 107 (extraído de *EA*, 204).

una idea clara, para poder abordarlo desde todas las perspectivas posibles –gracias a que está *congelado*-, y, por lo tanto, manejarlo y manipularlo a mi gusto. Hemos visto, también, cómo el objeto terminaba absorbiéndose en el sujeto, acabando en un craso solipsismo. Por lo tanto, si queremos erigir a la objetivación como único conocimiento de lo real, terminaremos haciendo del ser algo objetivo, y, por ello, dependiente del sujeto. Debemos cuidarnos, nuevamente, de malinterpretar el pensamiento marceliano y pensar que, entonces, la objetivación es ilegítima. Por el contrario, la objetivación es absolutamente legítima, puesto que permite el desenvolvimiento cotidiano de nuestras vidas. La ilegitimidad de la objetivación radica en su pretensión de colocarse como único modo de conocimiento válido. En otras palabras, la objetividad es lícita, pero sólo en el ámbito de un conocimiento en última instancia práctico o *técnico*, cuya expresión epistemológica se encontraría en cualquiera de las llamadas *ciencias positivas*. Sin embargo, deja de ser legítima cuando pretende conocer el *ser*, es decir, el ámbito primario –anterior a cualquier distinción entre sujeto y objeto- de la *existencialidad*<sup>487</sup>.

Por el contrario, si el *ser* me trasciende y me sustenta, es decir, es *aquél* gracias al cual puedo reconocerme como existente, toda la cuestión se transforma y cambia de dirección. ¿Cómo podría, en efecto, tener la respuesta yo mismo de lo que soy, si el ser gracias al cual *soy* me trasciende? No puedo pretender que otro cualquiera tenga la respuesta a la cuestión acerca de lo que soy; de ser así, soy nuevamente yo quien considera que el otro tiene la respuesta, y entonces volvemos al principio del problema, ya que soy yo quien discierne quién sabe lo que soy, con lo cual el criterio vuelve a caer sobre mi persona<sup>488</sup>.

---

<sup>487</sup> “El estudio o exploración paciente de la existencia o exploración paciente de la existencia constituye la tercera etapa del pensamiento de Marcel, que él denomina ‘filosofía concreta’, en la que rompe definitivamente con el idealismo, al proponerse encontrar nuevas formas de conocer o acceder a la realidad concreta, yendo más allá de la razón conceptual-judicativa o dialéctica; pero, a la vez, se aleja de lo que él entiende por realismo, ya que considera que no es posible establecer una ontología o estudio del ente en cuanto ente mediante un desarrollo conceptual que acabaría por encerrar la realidad en un sistema” (Julia Urabayen Pérez, “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, *op. cit.*, pág. 127). En otra obra, la autora explica: “Marcel afirmó que sólo se puede mantener que el misterio es pensable si se supera la identificación del pensar con un mirar u objetivar y se reconoce que la universalidad no es únicamente de orden conceptual. para Marcel ambas condiciones se cumplen, pues el pensar no se reduce al pensamiento objetivo-conceptual ni la universalidad a universalidad lógica” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel, op. cit.*, pág. 83).

<sup>488</sup> Resulta de sumo interés el análisis que Marcel hace sobre este aspecto en lo que refiere a los totalitarismos, cualquiera sea su naturaleza. En efecto, uno siempre estará tentado a depositar su identidad

No puedo, pues, referirme sin contradicción más que a un juicio absoluto (*jugement absolu*), pero que al mismo tiempo me sería más interior que el mío propio; en efecto, por poco que trate a este juicio como *exterior* a mí, la cuestión de saber lo que vale y cómo apreciarlo se presenta inevitablemente de nuevo. Por ello la pregunta se suprime como tal, y se convierte en llamada (*appel*). Pero acaso, en la medida en que cobro conciencia de *esta llamada en tanto que llamada*, soy llevado a reconocer que la llamada sólo es posible porque en el fondo de mí hay algo distinto de mí, algo más interior a mí mismo que yo mismo (*plus intérieur à moi-même que moi-même*), y al mismo tiempo la llamada cambia de signo<sup>489</sup>.

Marcel considera este texto de su obra *Ser y Tener* como un texto esencial de sus obras, que permite sacar a luz lo que considera un *gozne metafísico* (*charnière métaphysique*)<sup>490</sup>. En efecto, hay en el hombre algo que sobrepasa por mucho al hombre, y ese algo –siendo algo otro- no es, sin embargo, algo exterior al hombre mismo, sino más interior que su propia interioridad<sup>491</sup>. Es decir, ante la pregunta *¿qué soy?*, reconozco que la respuesta a dicha pregunta no podría ser jamás brindada sino por un *juicio absoluto*, juicio que, por ser absoluto, me crea. En otros términos, que la respuesta sólo puede ser dada por Aquél gracias a quien *soy*<sup>492</sup>. Y en ese mismo acto de reconocimiento, la pregunta deja de ser tal para convertirse en *llamada* o *apelación*. En efecto, no es una exigencia que presento a alguien para que responda a una duda que tengo, sino que, al reconocermelo constituido por quien ha posibilitado la pregunta misma, invito a que aparezca, a que se revele, y así, a que me revele a mí mismo<sup>493</sup>. Es notoria la coincidencia en el espíritu y en la letra de este texto con el “interior íntimo meo” de San Agustín<sup>494</sup> y de toda su filosofía como la búsqueda de la respuesta al

---

ontológica en un grupo social que le daría su respuesta, como es el caso paradigmático del fanatismo político o religioso (Cf. *MEI*, 163-167).

<sup>489</sup> *RI*, 105-106 (extraído de *EA*, 180-182).

<sup>490</sup> Cf. *RI*, 105.

<sup>491</sup> Vemos aparecer aquí nuevamente la diferencia señalada entre mi *vida*, o el *existir*, y el *ser*.

<sup>492</sup> “Pero tratarme íntimamente (*traiter en intime*) significa alcanzarme (*atteindre*) como sujeto. El sentimiento, siempre tan intenso –no sólo en los místicos cristianos, sino en Marco Aurelio, por ejemplo-, de cierta realidad sagrada dentro de sí, no puede separarse de la aprehensión del yo como sujeto” (*MEI*, 102).

<sup>493</sup> “En el misterio ontológico el plano de la constatación es superado por el de la absoluta invocación, que carecería de sentido sin la presencia del Invocado. Acertadamente G. Thibon definió la filosofía de Marcel como ‘Una filosofía de la participación’” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 162).

<sup>494</sup> *Confesiones*, III, 6, 11.

enigma *hombre* en Dios<sup>495</sup>, aún cuando no podamos detenernos ahora en el *agustinismo* de Marcel<sup>496</sup>.

Apenas queramos representarnos este *otro* de un modo objetivo, allí lo presentaremos como algo que debiera estar *ante* nosotros, y, por lo tanto, como siendo externo a nosotros mismos. Preguntarnos si esta supuesta “llamada” no tiene objeto real alguno, es caer en el mismo error, puesto que se quiere *comprobar* la existencia de un determinado ser, lo cual es contradictorio. En efecto, comprobar es constatar si algo que antes no estaba presente lo está en un momento posterior, es decir, es pretender demostrar la existencia de un algo (que como vimos es contradictorio). Pero la llamada está presente en el instante mismo en que la reconocemos, y la reconocemos gracias a quien hace la llamada posible. Esta observación -que no hace Marcel explícitamente- nos parece de una importancia invaluable, puesto que presenta a la *verdad* como aquello que hace posible todo juicio o reconocimiento. Pero volveremos sobre la cuestión de la verdad hacia el final del presente punto.

De todas estas consideraciones, debemos concluir que la pregunta *¿quién soy?* Se presenta, a su vez, como una *llamada*, y esa misma llamada me es interior y me constituye como existente. Si es cierto lo que decimos, entonces, la llamada no puede presentarse como algo *problemático*, como algo a lo que debemos referir un *objeto* (por naturaleza exterior e independiente de mí). He aquí que volvemos a encontrar la distinción capital entre *problema* (*problème*) y *misterio* (*mystère*)<sup>497</sup>. En efecto, el problema tiene lugar cuando aquello sobre lo que nos preguntamos se encuentra *ante*

---

<sup>495</sup> “Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (*Confesiones*, I, 1, 1).

<sup>496</sup> “Before we have reached the conclusion of our study, we shall have followed Marcel a long way in the pursuit of his ‘methodology of the unverifiable’. Suffice it to point out now that this is the novel and crucial epistemological aspect of a philosophy which in its metaphysical orientation can unhesitatingly be called Augustinian. The Augustinian experience is of a self whelmed in being and truth. Nothing could better express the central Marcellian insight that St. Augustine’s ‘To know the truth, we must be in the truth’. We might even attempt to sum up his essentially un-abbreviable method with this shorthand expression: to philosophize is to utter the being which is present unuttered. The cardinal point which Marcel does not cease to emphasize is that this utterance is an effluence of our liberty: being can only be attested freely” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 7-8).

<sup>497</sup> “Distinción de lo misterioso y lo problemático. El problema es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí. Al contrario, el misterio es algo en lo que me encuentro comprometido, cuya esencia consiste, por consiguiente, en no estar enteramente ante mí. Es como si en esta zona la distinción entre lo *en mí* y lo *ante mí* perdiera su significación” (*RI*, 107-108; extraído de *EA*, 145).

nosotros, como siendo *exterior* a nosotros mismos, y así, lo *problemático* tiene que ver con lo *objetivo*. El objeto es algo independiente de mí que puede ser abordado por una conciencia cualquiera; el problema presenta la misma característica porque, justamente, gira en torno a lo objetivo. Por el contrario, el *misterio* es una pregunta que me implica a mí mismo en tanto interrogador: no puedo exteriorizar, independizar, aquello sobre lo cual pregunto, porque, en última instancia, estoy preguntando acerca de *mí*. Claro que esto no significa que yo sea quien genere la respuesta –como si Protágoras tuviese razón al decir que “el hombre es la medida de todas las cosas”–, sino que la distinción –espacial sin duda- entre el *en mí* y el *ante mí* pierden toda significación, como pudimos constatar en el caso de aquello que es más interior que lo más íntimo de nosotros mismos.

Yo, que soy, me pregunto por el ser. ¿Cómo podríamos disociar ambos términos? Es que, en rigor, no son términos, puesto que no son exteriores uno al otro. El ser es ante todo misterioso, porque jamás podré objetivarlo, considerarlo como algo distinto y exterior a mí<sup>498</sup>. Aún más, el ser se presenta primeramente como aquello que resiste todo intento de caracterización<sup>499</sup>. Y por tal razón, la filosofía misma habita el ámbito de lo misterioso, aún cuando las más de las veces degrademos los misterios en problemas, y, por tanto, los perdamos en dicha degradación. Tal es el caso del *misterio del mal*, como también el del *misterio de la libertad*, como también el del *misterio del pensar*, los cuales, al convertirlos en problemas, se falsean irremediabilmente. Todo en

---

<sup>498</sup> Quizá sea interesante ver en esta afirmación una coincidencia con el pensamiento de Martin Heidegger, aún cuando deban aclararse también sus profundas divergencias.

<sup>499</sup> “En cuanto a definir más precisamente qué quiere decir la palabra ser (*l'être*), convengamos que es extremadamente difícil. Propondré solamente esta vía de aproximación: el ser es aquello que se resiste (*résiste*) –o sería aquello que se resistiría- a un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y que tratara de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo (*valeur intrinsèque ou significative*) (un análisis de este tipo es el que se lleva a cabo en las obras teóricas de Freud, por ejemplo)” (PA, 52). Como ya citamos en el *corpus*: “Cuando digo que un ser (*un être*) me es dado como presencia (*présence*) o como ser (*être*) (equivale a lo mismo, pues no hay un ser para mí si no es una presencia), ello significa que no puedo tratarlo como si estuviera simplemente puesto ante mí; entre él y yo se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que yo pudiera tener de él; tal ser no está solamente ante mí, está también en mí; o, más exactamente, estas categorías quedan superadas, pierden su sentido. La palabra influjo (*influx*) traduce, aunque de una manera excesivamente espacial, demasiado física, la especie de aportación interior (*apport intérieur*), de aportación desde dentro, que se realiza desde el momento en que la presencia es efectiva (*effective*)” (PA, 81).

la filosofía es misterio porque todo en la filosofía me implica, y eso porque todo en la filosofía tiene que ver con el *Ser*, y ante todo yo me reconozco como *siendo*.

Ahora bien, que el *ser* no pueda objetivarse significa –como ya hemos visto al contraponer existencia y objetividad- que no puede ni verificarse, ni comprobarse, ni demostrarse, ni caracterizarse, etc<sup>500</sup>. De allí que, si bien la distinción entre problema y misterio corresponda a la obra madura de Marcel<sup>501</sup>, podemos ver claramente que desde el comienzo de su *Diario* esta intuición ocupa un lugar central. En efecto, Marcel antes de hablar del *misterio (mystère)*, hablaba de lo *inverificable (invérifiable)*, pero es clara, a esta altura, la proximidad de ambas nociones. Sin embargo, sí es importante notar el cambio de terminología y aún de valoración filosófica<sup>502</sup>. Debemos señalar que lo *inverificable* hace alusión a aquello que no podemos conocer de forma objetiva, es decir, que no podemos *verificar*, puesto que la noción misma de verificación implica un *observador general* y un *objeto* a constatar. Así, lo *inverificable* tiene la nota de lo *incognoscible* en tanto que se entiende el conocimiento meramente como conocimiento objetivo<sup>503</sup>.

El peligro de quedarse con esta valoración puramente negativa en lo que respecta a la inteligibilidad del ámbito ontológico, es que se puede caer en un *agnosticismo metafísico*, lo cual degeneraría toda vida humana y la arrojaría a la tiranía misma de un mundo puramente técnico. Desde otro punto de vista, afirmar la ininteligibilidad del ser y de la encarnación es simplemente abdicar de la metafísica y volver a plantear –como

---

<sup>500</sup> De aquí se entiende por qué para Marcel la Filosofía es “más heurística (*heuristique*) que demostrativa (*démonstrative*)” (*MEI*, 8).

<sup>501</sup> Tal distinción la presenta en *Ser y Tener*, en octubre del año 1932.

<sup>502</sup> “As his grasp on his own thought tightened, Marcel substituted for the ‘unverifiable’ of the *Journal* the term ‘mystery’. This is not only a shift of terminology but represents a new level of understanding, since the latter term brings out the positive side of this kind of knowledge. Mystery is the more ultimate term since it is the ground of unverifiability. And yet the shift of terminology does not signalize a break, but is a perfectly continuous development. For at each stage of reflection he recognizes that it is a purely epistemological ego which is the correlative of the world of verifiability: what is objectively common is revealed to what is subjectively common” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 38).

<sup>503</sup> “En otras palabras, para Marcel se trata sobre todo de fundar una *metodología de lo inverificable*, aun cuando pueda parecer osada una expresión de este género, y de reformar radicalmente el uso metafísico (que es tal aun cuando en su nombre se niega la metafísica) de aquel concepto de la verdad como verificación o construcción o experiencia universalizada que ha sido el fruto de todo el pensamiento crítico moderno” (Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 16).

el idealismo- la objetividad como criterio de realidad<sup>504</sup>. Y desde este punto de vista volvemos a encontrar la importancia de haber reconocido que el ser trasciende al pensamiento visto en el apartado anterior. No es que Marcel haya caído en esta tentación de considerar incognoscible a lo ontológico, pero podemos afirmar que es un punto débil en su pensamiento<sup>505</sup>.

El *misterio*, lejos de significar simplemente la imposibilidad de un conocimiento objetivo de lo metafísico como lo señalaba el término *inverificable*, nos habla también de una positividad *radical*<sup>506</sup>: el misterio es aquello que me implica y, por lo tanto, me constituye. Toda posible positividad de mi existencia es gracias a que soy constituido en el seno del ser, es decir, que me entiendo como *ser dentro del ser*<sup>507</sup>. He aquí el *misterio del ser* (el único misterio de los cuales los otros son simples especificaciones), el reconocimiento de ser interiores al ser mismo, y el reconocimiento de que el ser, a su vez, es interior a nosotros mismos (podemos ver la insuficiencia de las palabras interior y exterior para significar aquello que está más allá de toda espacialidad)<sup>508</sup>. De vuelta la llave metafísica es la noción de participación, y las coincidencias con la filosofía de

---

<sup>504</sup> “Quisiera esforzarme en esclarecer definitivamente las ideas que desarrollé desde hace un año sobre el cuerpo y la sensación. En efecto, cada vez estoy más convencido de que ahí está la clave de todos los problemas. Confesar que el ‘problema de la sensación –o de las relaciones entre el alma y el cuerpo’ es ininteligible (*inintelligible*), es abdicar pura y simplemente” (*JM*, 268).

<sup>505</sup> “En mi opinión, la ambigüedad de las afirmaciones de Marcel respecto a la opacidad y a la ininteligibilidad de la existencia, la encarnación y la sensación es uno de los puntos más débiles de su pensamiento, pues la opacidad y la inteligibilidad son opuestas y no puede mantenerse a la vez que este ámbito es inteligible e incluso más que el objetivo y a la vez afirmar que es opaco: la inteligibilidad es luz y la opacidad falta de luz. Hay que determinar más claramente en qué sentido se utiliza cada uno de los términos: ¿es opaco para la razón objetivadora o para todo tipo de conocimiento? ¿Es la inteligibilidad de este ámbito explicable? Marcel llega a afirmar que esa opacidad no es superada ni siquiera por la reflexión segunda. Eso, a pesar de lo que él afirma, es agnosticismo” (Julia Urabayen Pérez, “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, *op. cit.*, pág. 130, nota 65).

<sup>506</sup> “Marcel reconocerá más tarde que, a medida que su pensamiento avanzó, sustituyó el término *inverificable* –acorde con el conocimiento racionalista, conocimiento ‘válido para todos’, impersonal, unívoco- por el de *misterio*, término más denso, más positivo y ópticamente más rico. (...) Más que un acto de conocimiento, es como una toma de conciencia, de saberse iluminado por una *presencia* –‘lo envolvente’, diría Jaspers- *inobjetiva*, que se siente en la aguda conciencia de la propia inconsistencia, es decir, en el propio ser vivido como absolutamente dependiente” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 170).

<sup>507</sup> “[L]o metaproblemático (*métaproblématique*) es una participación que funda (*fonde*) mi *realidad (réalité)* de sujeto (NO NOS PERTENECEMOS A NOSOTROS MISMOS)” (*EA*, 165).

<sup>508</sup> “The presence of being is exactly as mysterious as the presence of the self; both can only be alluded to, not communicated. We are in the realm not of found objects, but of founding presences. Being is not given: it is the giver of the givens. The self is the space in which being makes its entry. Thus, self and being are but two sides of one mystery. To ignore the second would be to let slip the first” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 3)

Louis Lavelle vuelven a aparecer aquí cuando tratamos acerca del *ser*<sup>509</sup>. El misterio no es sino reconocerse dentro de un ámbito que nos constituye a la vez que nos trasciende, y el cual resiste a cualquier intento de reabsorción en mi subjetividad, tal como era el caso del acto objetivante<sup>510</sup>.

Pero cabe preguntar de qué modo llegamos a advertir la absoluta ineficacia de la objetivación para alcanzar lo real. Claro que ya hemos analizado en particular el caso del *cuerpo propio* y de la *sensación*, así como también la incompatibilidad misma entre las nociones de *existencia* y *objetividad*. Sin embargo, es el momento de aclarar cómo fue posible llegar al reconocimiento del misterio. En efecto, ¿cómo llamamos a la operación cognoscitiva gracias a la cual abandonamos la perspectiva objetivista para reencontrar una experiencia primordial, anterior a toda distinción? Aún más, la cuestión se complica cuando advertimos que es la reflexión, el pensamiento, quien advierte su propia limitación y juzga al *sentir* como modo de participación inmediata en el ser, como aquella que nos pone en contacto con la unidad vivida<sup>511</sup>. ¿Cómo podría el pensamiento, que es esencialmente “mediatizante” llegar a afirmar lo inmediato? Recordemos que la experiencia no se contrapone a la reflexión, sino que por el contrario, reflexión y experiencia son indisociables. Si bien ha habido muchas ocasiones de proponer esta cuestión, creímos conveniente reservarla para este capítulo, pues es aquí donde se terminará de comprender, esperamos, las implicancias y alcances de la filosofía de Marcel.

El hombre se enfrenta a lo real y, como dijimos, su primer contacto es, de alguna forma, de carácter instrumental, en tanto que el hombre se dirige a las cosas para actuar

---

<sup>509</sup> “Es evidente que no puede haber nada en el pensamiento que no esté en el ser, puesto que fuera del ser no hay nada (...). Pero es evidente también que el ser sobrepasa infinitamente nuestro pensamiento” (Louis Lavelle, *Op. Cit.*, pág. 42)

<sup>510</sup> “En cambio, por definición, en el misterio me encuentro arrastrado más allá de ‘todo sistema para mí’. Estoy comprometido (*engagé*) *in concreto* en un orden que por definición no podrá jamás llegar a ser objeto o sistema para mí, sino únicamente para un pensamiento que me rebasa y me comprende, y con el que ni siquiera idealmente puedo identificarme. Las palabras *más allá* (*au-delà*), *trascendencia* (*transcendance*) adquieren aquí toda su significación” (*RI*, 109). “One of Marcel’s interpreters has aptly described the whole *Metaphysical Journal* as a dialectic of the ‘suppression of problems’; over and over he encounters the inability of objectified language to express what actually occurs in an ontological experience” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 44).

<sup>511</sup> “Así, pues, el papel de la reflexión –lo mismo si ésta se ejerce sobre el *sentir* que si sobre el *obrar*– consiste, no en desmenuzar, en desmembrar, sino todo lo contrario: en reestablecer en su continuidad el tejido vivo (*tissu vivant*) que había sido segmentado por un análisis imprudente” (*JM*, 324).

sobre ellas. De esta forma, el juicio sobre lo real comienza con la distinción entre sujeto y objeto, sujeto que actúa y objeto que es instrumento o fin de su acción. Tal es la reflexión que Marcel llamará *primaria*. Por el otro lado, existe una reflexión que se dirige en sentido contrario y, conciente del divorcio operado por la reflexión primaria, actúa sobre ella devolviendo a lo real su indescomponible unidad existencial: tal es la reflexión *segunda*.

... [L]a reflexión misma puede presentarse en diferentes niveles (*niveaux*): hay una reflexión primaria (*réflexion primaire*) y otra que llamaré reflexión segunda (*réflexion seconde*); esta última estuvo presente en el curso de estas lecciones, y me atrevo a creer que aparecerá cada vez más como el instrumento por excelencia del pensamiento filosófico (*instrument par excellence de la pensée philosophique*). Mientras la reflexión primaria tiende a disolver (*dissoudre*) la unidad que se le presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora (*recupératrice*), es una reconquista (*reconquête*)<sup>512</sup>.

La vida es reflexión, eso ya ha quedado claro. El hombre no es un ser animal, falto de toda capacidad reflexiva, sino por el contrario, es un ser ante todo reflexivo. Ahora bien, esta característica no supone que exista un solo modo o nivel de reflexión. Por el contrario, debemos reconocer al menos dos: la reflexión primaria y la reflexión segunda, como especifica el texto. Ahora bien, notemos que no son dos reflexiones divorciadas entre sí y que entienden distintos niveles de la realidad. Por el contrario, la diferencia de nivel corresponde, en realidad, a una diferencia de *potencia*: en efecto, la *reflexión segunda* puede llamarse *reflexión de segundo grado* (*réflexion du second degré*) o también *reflexión a la segunda potencia* (*réflexion à la deuxième puissance*)<sup>513</sup>, o reflexión que trabaja sobre la reflexión. Notemos que la reflexión segunda trabaja sobre la distinción operada por la reflexión primaria –reflexión movilizadora por un afán *práctico-técnico*, en última instancia, y que se opera sobre la unidad vivida fundada en la participación<sup>514</sup>- y la reconoce como falaz, *recuperando* o *reconquistando* la unidad vivida perdida<sup>515</sup>. En otras palabras, la reflexión segunda

---

<sup>512</sup> *MEI*, 97-98.

<sup>513</sup> Cf. *RI*, 38.

<sup>514</sup> "... [W]hat does primary reflection reflects on? The answer that it reflects on any participation, any immediacy" (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 46).

<sup>515</sup> "Rationality and meaning are therefore embedded in our incarnate mode of existence. The task of thought is to struggle to an awareness of itself, not to stand up and assert its right to validate all knowledge while remaining cut off from the stream of its incarnation. The thought process for Marcel is less a construction than a recuperative function, a digging into the hidden roots in human embodiment.

reconoce la imposibilidad de la mirada objetivista para alcanzar lo real, y opera sobre ella para recobrar lo existencial que se había perdido<sup>516</sup>, y en esto mismo juega un importante papel el *drama*<sup>517</sup>. No es que la reflexión primaria sea falsa o ilegítima, sino que sólo es legítima en el orden de la objetivación y la técnica. El problema, volvemos a decir, es que esta reflexión pretenda captar toda la riqueza de lo real, mientras que, en rigor, deja de lado su parte más rica, que es lo real en tanto que *existe*<sup>518</sup>. Es claro cómo trabaja la reflexión segunda sobre la cuestión del cuerpo propio y de la sensación, llamando la atención sobre la contradicción que envolvía considerar al cuerpo como instrumento (acuérdesse el lector que esto mismo vale para el caso de la sensación), y la necesidad de comprender a *mi* cuerpo en tanto mío, en su *unidad indescomponible*,

---

The task of secondary reflection is to recapture the lived immediacy of experience, which tends to break up when subjected to the objectifying analyses of primary reflection” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 136).

<sup>516</sup> “La originalidad de Marcel estriba en preconizar otro género de saber: un saber no exacto en el que el sujeto, en vez de dominar el objeto, es sobrecogido por el misterio. Quiere destacar con fuerza la insuficiencia del pensamiento abstracto, teórico, general, unívoco, y afirma que la conciencia teórica no es más que una entre muchas funciones; es decir, que los conceptos no son el fin del conocimiento, sino un instrumento del mismo. Por consiguiente, la aproximación concreta al misterio ontológico no se realiza mediante ideas claras y distintas, impersonalmente comunicables, sino mediante actos personales; es decir, no se trata de especular en torno al ser, sino de sentirnos partícipes en él” (Francisca Tomar Romeo, *op. cit.*, pág. 294).

<sup>517</sup> “Podría decirse, sin embargo, que la función propia del drama consiste en despertar (*éveiller*) en nosotros la reflexión segunda (*réflexion seconde*), es decir, exactamente en incitarnos a reconocer el carácter ilusorio de un idealismo que pretendió triunfar de lo que él mismo llama ‘la ilusión realista’” (*MEII*, 66-67). Esta validación filosófica del drama es una protesta contra el objetivismo, que golpea también a la fenomenología de Husserl: “The reflections raised by the meeting of theater and philosophy bring us to the heart of the debate between Marcel’s and Husserl’s phenomenologies. A phenomenology concerned with epistemological validation rests on the exclusion of drama as a field outside philosophy. (...) For Marcel philosophy cannot help being dramatic, for the situated being from whom it proceeds includes the revelation of a world in which despair is possible, of a world in which betrayal and suicide are temptations coextensive to the earliest revelation of existence” (Paul Ricoeur, “Gabriel Marcel and Phenomenology”, *op. cit.*, pág. 486-487).

<sup>518</sup> “Il n’est pas un thème de la pensée de Marcel qui ne soit conquis sur un premier mouvement réflexif, où il discerne un obstacle, un principe d’occultation, opposés à la découverte des expériences fondatrices, qui à leur tour opposent une résistance à la résistance. Il en résulte que ces expériences fondatrices ne peuvent se transformer en possession tranquille; elles ne peuvent même pas trouver d’emblée un langage adéquat, tant les concepts usuels et les mots de notre philosophie restent tributaires de la réflexion primaire. Seul un labeur de pensée qui sera en même temps un travail de langage pourra, par une accumulation de rectifications, suggérer le concept approché, le mot le moins inadéquat, qui restituera l’équivalent réflexif des expériences fondatrices. La réflexion seconde, appelée quelquefois réflexion récupératrice, n’est pas autre chose que ce travail de rectification, au niveau des concepts et des mots, par quoi la pensée tente de s’égaliser à ce que j’appelle dans mon « Argument » les *noyaux d’irréductibilité* constitutifs des expériences fondatrices” (Paul Ricoeur, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 50).

como trascendiendo las categorías objetivas, llegando a él gracias a la *participación inmediata del sentir*<sup>519</sup>.

La reflexión segunda es, de este modo, el *instrumento por excelencia del pensamiento filosófico*, o aún mejor, la filosofía misma<sup>520</sup>. Notemos la coincidencia aquí con Bergson, cuando advertía, como hemos visto, que la metafísica no era sino “una inversión del trabajo habitual de la inteligencia”<sup>521</sup>, la cual se encuentra inclinada a un afán práctico, pero que, por ello, perdía lo real en tanto tal para quedarse con su imagen<sup>522</sup>. Esta tendencia al afán práctico nos permite entender por qué Marcel llama reflexión primaria a una reflexión que no se corresponde con el ámbito de la

---

<sup>519</sup> “Notemos con qué claridad aparece el papel de lo que yo llamo ‘reflexión segunda’, es decir, la reflexión recuperadora (*réflexion récupératrice*). La reflexión primaria tiende a romper el frágil lazo significado por la palabra ‘mío’. Ese cuerpo al que llamo ‘mi cuerpo’ no es un cuerpo entre una infinidad de otros. Está investido para mí de cierto privilegio, cualquiera que sea. No es suficiente decir que esto es objetivamente verdadero: es además la condición de toda objetividad, el fundamento de todo conocimiento científico (la Anatomía, la Fisiología y todas las disciplinas coinciden). La reflexión primaria tiende a desinteresarse radicalmente del hecho de que ese cuerpo es mío, recuerda que tiene exactamente las mismas propiedades, está sujeto a las mismas leyes, destinado a la misma destrucción que los otros cuerpos. Hablando objetivamente, por esencia, carece de privilegios (*non-privilégié*), y aunque espontánea e ingenuamente tiendo a ilusionarme atribuyéndome una inmunidad misteriosa, la experiencia disipa muy pronto esta ilusión, y la reflexión primaria me obliga a reconocer que debe ser así. Desde luego, nada de esto será rechazado por la reflexión segunda. Pero se traducirá aquí rehusando considerar como punto final la relación que se establece entre mi cuerpo tratado como un cuerpo cualquiera y el yo que soy, porque precisamente toma como punto de apoyo –o como trampolín– la indistinción existencial (*indistinction existentielle*) que hemos tratado, no de definir, pues es previa a toda reflexión, sino de aludir (*désigner*) o evocar (*évoquer*)” (*MEI*, 107-108). “Las implicancias existenciales de la reflexión, que, a pesar de todo, ésta tiende a eludir o a deformar en sus procedimientos lógico-matemáticos fundados sobre el ‘cogito’, se vinculan en la conexión indisoluble de la *intimidad* y de la *intencionalidad* del sentir, o según el lenguaje de Marcel, de la ‘encarnación’ y de la ‘participación’. Al recuperar de la evasión objetivista las nociones clásicas de la *sensación*, del *sentimiento fundamental corpóreo* y de la *existencia*, la reflexión metafísica les restituye su sentido originario” (Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 40).

<sup>520</sup> “Filosofar, por el contrario, es siempre y en todo caso retorno y recuperación. Retorno, en primer lugar, a la originaria participación en el mundo por la vía de la recuperación del contenido metafísico de la experiencia concreta” (Mario Presas, “Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 65). “A esta reflexión ‘vigilante’, que se mantiene constantemente en contacto con la experiencia, y que obedece a una *llamada* surgida de lo profundo del ser, es a la que Marcel llama ‘*reflexión segunda*’; reflexión crítica, de ‘segundo grado’ o ‘a la segunda potencia’” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 178).

<sup>521</sup> “De ce point de vue, l’actualité d’une expérience quelconque sera immédiatement dépassé, grâce à un démarrage préalable et délibéré de l’esprit qui croit se devoir à lui-même, dès qu’il a pris son élan, d’oublier ce qu’il y avait dans cette actualité d’irréductible, d’appareusement premier, pour n’y plus reconnaître qu’une occasion au fond contingente de déployer ses propres puissances immanentes de généralisation. Lorsque l’esprit poursuit certaines fins déterminées, vise à constituer un corps ou un système de « vérités », une telle manière de penser se justifie partiellement. Mais prétendre qu’elle coïncide avec la philosophie, qu’en elle s’épuise l’activité spéculative tout entière, serait inadmissible” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 159).

<sup>522</sup> “El grave peligro a que se expone el pensamiento es partir del simulacro como de algo existente, en lugar de referirse en todos los casos a la presencia invisible (*présence invisible*) y cada vez menos sentida que ese simulacro debe recordarnos como su única justificación” (*MEI*, 63).

existencialidad. Mientras que lo primario es, en realidad, el ámbito de lo real en tanto que existente, el primer acercamiento reflexivo por parte del hombre a lo real desconoce esta originariedad de lo existencial para operar ya una distinción entre sujeto y objeto. La reflexión segunda, en cambio, sí se dirige al ámbito primario de la existencialidad, no para definirlo (lo cual, como vimos, es propio de la objetividad), sino para evocarlo o reconocerlo<sup>523</sup>. Este cruce entre reflexión primaria y ámbito secundario (objetividad), y entre reflexión segunda y ámbito primario (existencialidad), se entiende gracias a esta tendencia natural del hombre, que corresponde a su necesidad como *ser encarnado* – “zona fronteriza (*zone frontière*) entre el *ser* y el *tener*”<sup>524</sup>-, de hacer uso de lo real, de instrumentalizarlo y poseerlo<sup>525</sup>.

Una dificultad, empero, surge inmediatamente: ¿cómo puede recuperarse lo inmediato trabajando sobre la mediación? ¿Acaso no habíamos afirmado que la existencia debe estar al principio o no la encontraremos jamás? ¿Cómo podría pretender una mediación, propia del acto reflexivo, trabajar sobre una mediación anterior para restituir lo inmediato? Sin embargo, para Marcel, la experiencia vivida, experiencia de lo real en su unidad, nunca se pierde del todo, ni siquiera con la operación de la reflexión primaria. En efecto, hay para Marcel una especie de *intuición ciega* que permanece inmaculada en el hombre, y que sustenta la posibilidad misma de la reflexión segunda, así como también su legitimidad<sup>526</sup>, aunque el término *intuición* es

---

<sup>523</sup> “De lo expuesto hasta aquí se ve muy netamente el proyecto de Marcel, que consiste en encontrar un conocimiento intelectual dotado de las mismas características que el conocimiento sensible: la inmediatez o contacto directo con la realidad concreta y la infalibilidad” (Julia Urabayen Pérez, “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, *op. cit.*, pág. 130).

<sup>524</sup> *EA*, 119.

<sup>525</sup> “El *cuerpo propio* ejercita, por lo tanto, una función desdobladora ya que une y separa, indivisiblemente, ya que puede ser una suerte o un obstáculo, un trampolín o una prisión, en sí crucial punto de transformación de lo real, en la encrucijada de los posibles dualismo, *anclaje* indispensable para comprender el ser y el tener, más allá de una demasiado simple oposición entre ellos” (Iolanda Poma, *op. cit.*, pág. 483). “Primary reflection is debarred from coping with the originating given of participation because primary reflection represents an attempt to translate into the language of having what is really a mode of being. In doing so, it runs into a series of antinomies, and secondary reflection consists precisely in the surmounting of these antinomies” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 43).

<sup>526</sup> “Un conocimiento ciego del ser en general (*connnaissance aveuglée de l'être en général*) se halla implicado en todo conocimiento particular. Pero aquí hay que tener cuidado con la acepción que hay que dar a los términos: ser en general. Ciertamente que no puede tratarse en modo alguno el ser vaciado de sus caracteres individuales. Me expresaría mejor diciendo que todo conocimiento que versa sobre la cosa y no sobre la idea de la cosa –no siendo la idea en sí objeto ni pudiendo ser convertida en objeto, a no ser por una operación reflexiva ulterior y sospechosa- implica que estamos vinculados (*reliés*) al ser” (*EA*, 36). “Si es posible hablar aquí [con relación al recogimiento] de una intuición (*intuition*), es de una

un tanto problemático<sup>527</sup>, y debamos decir mejor que tenemos una *seguridad* de la presencia del ser que fundamenta todo pensamiento<sup>528</sup>. La reflexión segunda no es sino el reconocimiento de esta intuición que ilumina toda experiencia<sup>529</sup>, gracias a la superación de la mirada objetiva propia de la reflexión primera, y, en tal sentido, es *recuperadora*<sup>530</sup>, con lo cual se entiende que el pensamiento es siempre *pensante* porque no logra instalarse jamás como encerrando al ser en sus categorías<sup>531</sup>.

---

intuición que no se da ni puede darse como tal” (PA, 65). “We may take this [*blinded intuition*] as an alternative expression for the primitive assurance, a transposition of that phrase into the visual realm. Both expressions point up the same truth: our thought sets out from a source which may be inaccessible to us but which illuminates and comforts us on the whole road’s journey. It is in this sense that the end is in the beginning: the assurance which derives from fulfilment is not wholly missing even in need” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág.10). Cf. también: *Idem*, pág. 44.

<sup>527</sup> “Si reflexionamos también lo que podría ser una intuición del ser (*intuition de l’être*), vemos que tal intuición no es –ni debe ser– susceptible de figurar en una colección, de inventariarse como una experiencia o un *Erlebnis* [suceso] cualquiera, que, por el contrario, presenta siempre ese carácter de poder ser unas veces integrada, y otras veces aislada y como puesta al descubierto. Desde luego, todo esfuerzo por evocar esta intuición, para representársela, diría yo, tiene que ser infructuoso. En este sentido, hablarnos de la intuición del ser es invitarnos a tocar en un piano mudo. Esta intuición no se puede producir a plena luz por la sencilla razón de que, en verdad, no se la posee” (PA, 65). “Because our intuition is blinded, because it is a source of illumination and not an object of vision, we can only become conscious of it philosophically by emdodying it in works which then reflect it back to us” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 122). Esta es una diferencia importante con Bergson, para quien, como vimos, tenemos una *intuición pura* que nos instala en el corazón de lo real.

<sup>528</sup> “En lugar de usar el término intuición (*intuition*) [en el caso del conocimiento del ser], más valdría decir que tenemos que habérnoslas con una seguridad (*assurance*) que sostiene todo el desarrollo del pensamiento, incluso el discursivo; por ende, sólo podemos aproximarnos a él mediante un movimiento de conversión (*conversion*), es decir, por una reflexión segunda (*réflexion seconde*): la reflexión en virtud de la cual me pregunto cómo, a partir de qué origen, fueron posibles los pasos de una reflexión inicial que postulaba lo ontológico sin saberlo” (PA, 65-66). En este sentido, debemos disentir de la crítica que Garth J. Gillan dirige a Marcel: “Participation on the level of the body orients existential philosophy away from the philosophy of subjectivity and freedom and toward the question of being, but as it thrusts reflection into the dimension of the metaproblematic, participation reveals a multidimensionality –encompassing the levels of existence from corporeity to love– with a center but not with a grounding moment. Incarnation reveals participation as a mode of being only in a privileged way and not as the source of its intelligibility” (*op. cit.*, pág. 506). Creemos que esta *intuición ciega* que es la *seguridad* de la presencia del Ser es el *momento fundante* de la filosofía marceliana, momento que para Gillan parece faltar.

<sup>529</sup> “Todo parece ocurrir aquí como si yo disfrutara de una intuición que poseo sin saber inmediatamente que la poseo, una intuición que no podría ser propiamente hablando, *para sí* (*pour soi*), pero que no se aprehende a sí misma sino a través de los modos de experiencia sobre los cuales se refleja y que ella misma ilumina mediante dicha reflexión. La labor metafísica esencial consistiría entonces en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión a la segunda potencia, por la cual el pensamiento *tiende* a la recuperación (*récupération*) de una intuición que por el contrario se pierde, en cierto modo, en la medida en que se ejerce” (EA, 170-171). “Es decir, esta noción pone de relieve que el ser o la realidad es lo primero que se conoce, pues el hombre participa del ser, y como esta experiencia del ser o realidad es indubitable e inmediata se puede denominar ‘intuición’, pero como también se hace patente la necesidad de profundizar en esto y su carácter intelectual, puede ser denominada ‘reflexión’” (Julia Urabayen Pérez, “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, *op. cit.*, pág. 133).

<sup>530</sup> “[La reflexión segunda es una]... reflexión reconstructiva que se injerta sobre una reflexión crítica, una reflexión que es una recuperación, pero eso en la medida en que deviene tributaria de lo que he llamado

La enseñanza de la reflexión segunda es, repitámoslo, el reconocimiento de la participación del pensamiento en el ser, y, por lo tanto, señalar el acceso al *misterio del ser*<sup>532</sup>. De esta forma, por un lado, dejamos atrás todo posible subjetivismo, puesto que la experiencia que recupera la reflexión segunda no es de ningún modo sólo mía e inexistente en la realidad<sup>533</sup>. Por otro lado, pensar el misterio como lo *incognoscible* es

---

una intuición ciega (*intuition aveuglée*). Es evidente que la aprehensión del misterio ontológico (*mystère ontologique*) como metaproblemático (*métaproblématique*) es el resorte (*ressort*) de esta reflexión recuperadora (*réflexion récupératrice*)” (EA, 175). También: “... la reflexión segunda puede presentarse como un poder de recuperación (*puissance de récupération*). Además esta virtud propia de la reflexión casi nunca se manifiesta si no es gracias a la mediación de otro. Pero esta mediación es esencialmente espiritual; se ofrece, se nos propone a nosotros que tenemos que reconocerla (*reconnaître*) y acogerla (*accueillir*). Nos queda siempre la posibilidad de rehusarla (*refuser*); veremos que esta posibilidad de acogimiento o de rechazo constituye la esencia misma de la libertad” (MEI, 185). “Siendo evasión o aislamiento de la realidad, la razón objetiva y problematizante, o ‘reflexión primera’ precede y prepara el saber metafísico o la ‘reflexión segunda’, solamente en la medida en que ésta realiza sobre ella una especie de torsión dialéctica que recupera el *humus* existencial y ontológico en que fue practicada originariamente la fractura de la abstracción. Se trata, pues, de una relación antinómica, como en un ritmo neoplatónico de ‘bajada’ y ‘subida’, donde una dialéctica tiende a ponernos de nuevo en presencia de una ‘situación’ central, o más bien, de una ‘participación’ de la que otra dialéctica nos había alejado con una especie de ciega, y quizá para nosotros irreductiblemente oscura, voluntad negativa” (Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 77)

<sup>531</sup> “Our intuition of being may be compared to a creative idea. It is not precisely an object of knowledge, but a presence which functions as an inaccessible standard by which any thought unequal to its embodiment –and this means all thought couched in the language of subject and predicate– is seen to be less than ultimate. It thus becomes the dynamic principle behind the whole process of philosophical reflection” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 131).

<sup>532</sup> “In any effort to comprehend this participation intellectually, the mind must be able to recognize the inadequacies of its own objectivation. But that means that participation itself functions as a blinded intuition which is not itself seen, but which enables me to reject any thought which is not equal to expressing it –and that includes all thought on this side of the subject-object dichotomy” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 45). También : “C’est là que le travail de pensée et de langage est mobilisé, dans la ligne de la dialectique du premier *Journal Métaphysique*, dont je pense qu’elle demeure l’arme de la réflexion seconde, si celle-ci ne doit pas s’annuler elle-même dans l’ineffable. (...) Bref, l’indubitable n’est jamais recouvré que par une sorte de monstration, d’exhibition de l’inconsistance de la pensée enkystée dans la relation sujet-objet” (Paul Ricoeur, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 55).

<sup>533</sup> “Marcel sigue oscilando entre diferentes posturas epistemológicas, buscando un vía propia. Ésta la encontrará en su noción de reflexión segunda, que se encuentra contrapuesta a la reflexión primera. La reflexión segunda es para Marcel una actividad cognoscitiva (reflexión) superior a la conceptual (segunda), que es capaz de acceder al ser porque es una actividad inteligible (más que racional o conceptual-judicativo) y a la vez dotada de la inmediatez propia de la experiencia (intuitiva). La cuestión que más relevancia tiene en este tema es determinar que la reflexión segunda no es sentimental, sino cognoscitiva. Este punto se aclara poniendo de relieve que la afirmación de que lo no objetivo es subjetivo o sentimental es un prejuicio positivista” (Julia Urabayen Pérez, “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, *op. cit.*, pág. 131). En otra obra, la misma autora explica: “Marcel no creía haber sucumbido al subjetivismo, pues él no negaba el ámbito objetivo y verificable, sino que afirmaba que había otro ámbito dotado de una inteligibilidad propia inherente al sujeto en tanto que experiencia viviente. Además, consideraba que la objeción de subjetivismo en este caso no era acertada porque lo que él afirmaba era la existencia de un ámbito diferente a aquel en el que cabe la división subjetivo-objetivo. A estas respuestas añadió otra de mayor peso: este ámbito no es

un absoluto error que reposa sobre el postulado que consiste en afirmar que “entre el pensamiento y el objeto hay una conmensurabilidad esencial”<sup>534</sup>. Notemos que no es éste sino el postulado del *objetivismo*: el pensamiento agota toda la riqueza de lo real en su acto de objetivación, el objeto es la realidad misma. Por el contrario, el pensamiento no puede agotar a lo real porque lo real es, y el ser trasciende absolutamente al pensamiento –como ya lo hemos dicho<sup>535</sup>. La respuesta de Marcel es determinante: lo incognoscible no es sino un límite de lo problemático<sup>536</sup>. Por lo contrario, lo *misterioso* o *metaproblemático* tiene la característica de ser indubitable, puesto que es el reconocimiento de lo inmediato, allí donde ninguna duda –que siempre responde a una dualidad- puede tener lugar<sup>537</sup>. Justamente porque la participación es siempre de lo

---

subjetivo porque está dotado de una universalidad peculiar, pero igualmente compartible: la universalidad propia de la experiencia vivida” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel, op. cit.*, pág. 62). Como explica, también, Kenneth Gallagher: “By imperceptible stages we have passed out of ‘subjectivity’ into ‘subjectivism’. But the entire fear is grounded on the misconception that as we descend into subjectivity we find a more and more isolated particularity, whereas the truth appears to be just the opposite. The concrete universal is the pearl hidden in the heart of authentic subjectivity. The universal is spirit, as Marcel has said. And in regard to the universal, I do not have to fear subjectivism: once and for all, a spiritual experience exists beyond the dichotomy between subject and object. It simply *is*: it neither corresponds nor fails to correspond to something else” (*op. cit.*, pág. 141).

<sup>534</sup> *RI*, 109.

<sup>535</sup> “Il importe, avant tout, de reconnaître clairement que l’*existant* ne saurait, à aucun prix, être traité comme un « objet » inconnaissable, c’est-à-dire un objet affranchi des conditions qui définissent précisément un objet comme tel ; l’*existant* a pour caractère essentiel d’occuper, par rapport à la pensée, une *position* irréductible à celle qui est impliquée dans le fait même de l’ « objectivité ». La réalité de cette position, dont nous avons dit qu’elle est une *participation immergée*, nous est attestée par le fait du *sentir* sur lequel nous allons concentrer notre attention” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 164).

<sup>536</sup> “Toda confusión entre el misterio (*mystère*) y lo incognoscible (*inconnaissable*) debe ser cuidadosamente evitada: lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción. Por el contrario, el reconocimiento del misterio es un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual quizá se defina rigurosamente toda positividad” (*EA*, 170). También: “lo *existente* (*l’existant*) no puede tratarse a ningún precio como un objeto *incognoscible* (*inconnaissable*), es decir, eximido de las condiciones que definen precisamente a un objeto como tal; lo *existente* tiene como carácter esencial el ocupar con respecto al pensamiento una *posición* irreductible (*position irréductible*) a aquella implicada en el hecho mismo de la objetividad” (*JM*, 316).

<sup>537</sup> “Pensar, o más exactamente, afirmar lo meta-problemático (*méta-problématique*) es afirmarlo como indudablemente real (*indubitablement réel*), como algo de lo cual no puedo dudar sin contradicción. Estamos aquí en una zona en la que ya no es posible disociar la idea misma y la certeza o el índice de certeza que la afecta. Pues esta idea *es* certeza, *es* garantía de sí; en esta medida es otra cosa y más que una idea” (*PA*, 62). “Por otra parte, la reflexión segunda manifiesta que la pregunta ontológica, al ponerse como metaproblemática, cambia de signo, porque afirmar lo metaproblemático es afirmarlo como indudablemente real, como algo de lo que no puedo dudar sin contradicción. Estamos aquí, afirma Marcel, en una zona donde no es posible disociar la idea misma y el índice de certeza que hay allí; y, en este sentido, es otra cosa y más que una idea. Es decir, la filosofía deja de ser teoría sobre la participación para convertirse en un *participar activo*” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 183). “Por ello podemos formular este aserto de forma paradójica: cuanto más participo del ser, menos llego a distinguir

*actual*, no puedo escindirme de él -de forma que sea posible la duda- sin dejar, al mismo tiempo, de participar en él<sup>538</sup>. Sería interesante estudiar en este sentido la herencia cartesiana de Marcel, puesto que lo inmediato de mi propio ser encarnado se presenta de alguna forma clara y distinta, y se eleva a paradigma de todo conocimiento de lo existente; claro que la diferencia importante con Descartes descansaría en la no transparencia del *cogito*, relacionado a su vez con la *encarnación* del mismo.

El *misterio*, entonces, no es una cuestión falta de inteligibilidad, sino que presenta una inteligibilidad distinta a la de la razón objetivista o conceptual<sup>539</sup>, así como también presenta el abismo que existe entre nuestro pensamiento y el Ser<sup>540</sup>. Ahora bien, esta cuestión separa a Marcel tanto del idealismo –primero- como del realismo –después-, puesto que el ser trasciende al pensamiento (rechazo del idealismo), pero hasta tal punto que el Ser no puede ser predicado, no puede ser objetivado (alejamiento del

---

en qué participo; o mejor, cuanto más efectiva es mi participación, menos sentido tendrá el posible problema de mi participación” (M.-M. Davy, *op. cit.*, pág. 248).

<sup>538</sup> “When Marcel speaks of participation, he means not a participation in *eidos* or form, but a participation in *act*. What we have witnessed in a series of insights in which the primacy of the actual has been established at various levels of experience. Philosophy is axised upon the indubitably actual. That is what Marcel means when he says that philosophical reflection is the active negation of the ‘as if’. Philosophical thought is reflection trained on mystery, and mystery is only accesible to participation. A merely possible mystery, a hypothetical mystery, is a contradiction in terms. This, too, is the reason for the pivotal role assigned to the body and sensation in his thought” (K. Gallagher, *op. cit.*, pág. 116).

<sup>539</sup> Hay algunos textos en los que Marcel se refiere al misterio como lo *opaco* –como ya los hemos indicado- y lo falto de transparencia, con lo cual acentúa la “negatividad” de lo misterioso (Cf. Julia Urabayen Pérez, “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, *op. cit.*, pág. 131).

<sup>540</sup> “La especie de desconfianza que suscita la ontología se debería, pues, al hecho de que el ontólogo parece tratar como cualidad, y, yo añadiría, hipostasiar algo que nos aparece como lo incalificable (*inqualifié*) por excelencia. (...) La solución, ¿no consistiría en afirmar la omnipresencia del ser, y lo que yo llamaría, quizá impropriamente, la inmanencia del pensamiento respecto al ser (*l'immanence de la pensée à l'être*); es decir, y al mismo tiempo, la trascendencia del ser respecto del pensamiento (*la transcendance de l'être à la pensée*)?” (EA, 48-49).

realismo)<sup>541</sup>. En última instancia es reconocer, también, que hay un verdadero *misterio del pensamiento*<sup>542</sup>.

Si ahora nos atenemos al ser, entendido como inagotable concreto (*inépuisable concret*), deberemos observar primeramente que, hablando con propiedad, no puede hacer función de dato, no puede ser constatado (*constaté*), sino solamente reconocido (*reconnu*) –incluso me tentaría decir, si la palabra no tuviese insólito sonido para una oreja filosófica, menos reconocido que *proclamado* (*salué*)<sup>543</sup>.

Lejos de un concepto abstracto, de una idea vacía, el *ser* debe ser entendido como un *inagotable concreto*, una realidad pletórica, siempre presente, siempre renovada. Debemos dejar de considerar al ser como una mera abstracción de los existentes, sino como fuente de todo lo real, porque él mismo es lo máximamente real. Si lo que existe es necesariamente concreto, no podemos sino admitir que el ser es concreto. Pero, a su vez, a diferencia de todo lo existente, el ser es una perpetua fuente inagotable, una riqueza nunca caduca. Sólo gracias al ser entendido como *inagotable concreto*, podemos decir que existimos. Quizá uno de los errores del idealismo haya sido

---

<sup>541</sup> “Ahora bien, dicho acercamiento al realismo, que constituye la segunda etapa del pensamiento de Marcel, no es total, pues éste considera que el ser está más allá de todo juicio predicativo, con lo que niega la base a la ontología, pieza clave del realismo. En lugar de realizar un estudio del ser, Marcel se encamina hacia una filosofía existencial, una filosofía que se cuestiona el papel de la existencia en el pensamiento. Para Marcel la existencia pertenece al ámbito de lo primario, de lo que se conoce por visión y no por razonamiento y es, a la vez, la base del pensamiento dialéctico o discursivo (...). En el intento de delimitar la prioridad de la existencia, Marcel establece una distinción o, más exactamente, una separación clave en su pensamiento entre la existencia y la objetividad” (Julia Urabayen Pérez, “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, *op. cit.*, pág. 125).

<sup>542</sup> Cf. *RI*, 108. También: “El pensamiento no puede separarse (*sortir*) de la existencia, sólo puede hacer abstracción de ella en cierta medida y es sumamente importante que la existencia no sea víctima de tal acto de abstracción. El paso a la existencia es algo radicalmente impensable, algo que carece incluso de todo sentido. Lo que llamamos así es una transformación intraexistencial (*transformation intra-existentielle*). Y sólo por ello es por donde puede uno escapar al idealismo. Se ha de decir, pues, que el pensamiento es interior (*intérieure*) a la existencia, que es cierta modalidad de la existencia que disfruta del privilegio de poder hacer abstracción de sí en tanto que existencia, y eso por fines estrictamente determinados. No sería falso decir que el pensamiento implica en este sentido cierta mentira o, más exactamente, cierta ceguera fundamental (*aveuglement fondamental*), ceguera que desaparece en la medida en que se tenga conocimiento, es decir, retorno al ser (*retour à l'être*). Pero esta vuelta no puede ser inteligible más que a condición de que la ceguera inicial sea expresamente reconocida (...) El ‘yo pienso’ no es una fuente, es un obturador [nota de abril de 1934: Hoy no firmaría yo sin titubear estas afirmaciones demasiado categóricas. Pero he creído deber reproducirlas porque corresponden al momento de mi itinerario filosófico en que he realizado el mayor esfuerzo para romper con todo idealismo de cualquier especie que sea]” (*EA*, 34-35). También: “El conocimiento interior al ser, envuelto (*enveloppée*) por él: misterio ontológico del conocimiento. No podrá ser conseguido sino por una reflexión a la segunda potencia (réflexion à la deuxième puissance) que se apoye sobre una experiencia de la presencia (*expérience de la présence*)” (*EA*, 166).

<sup>543</sup> *RI*, 109-110.

desconocer la verdadera naturaleza del ser y asimilarla a un concepto abstracto –la máxima de las abstracciones–, concluyendo así, como Hegel, que el *ser* y la *nada* se identifican. El Ser es todo lo contrario a este concepto vacío: es la *presencia absoluta*, que permite toda otra presencia.

Si el ser, entonces, es un *inagotable concreto*, es la *presencia absoluta*, no puede ser jamás producto de un acto de objetivación, que por naturaleza es abstracto. Mas si es así, el ser no puede ser objeto, no puede estar frente a nosotros como un dato a ser constatado. En efecto, el *dato* se nos presenta siempre como algo que, aún siendo *inventariable en derecho*, puedo manipular y contabilizar. Claro que apenas abandonamos tal intención, aparece lo que podríamos llamar un *intercambio creador* con el ser, pero allí la palabra *dato* pierde sentido, y el ámbito de lo problemático es trascendido<sup>544</sup>. El *ser* –como ya hemos señalado– es el contrario del *tener*, y en ese sentido, el *inagotable concreto* no puede presentarse como dato en cuanto que resiste todo intento de posesión, y lo rechaza indefectiblemente. En este sentido, el Ser –que es presencia– sólo puede ser *reconocido*, o aún mejor *proclamado* o *acogido* por mi propia subjetividad en él implicada, en tanto que trasciende los límites de lo problemático y vuelve a la experiencia originaria<sup>545</sup>. Notemos aquí la necesidad de volver a la noción de *receptividad* que analizamos en las reflexiones acerca del *sentir*. El acto cognoscitivo por el cual afirmo al ser no puede ser de orden conceptual, es decir, no corresponde al acto de objetivación. Para Marcel, al misterio ontológico sólo puede accederse gracias al *recogimiento*<sup>546</sup> y no gracias a la *abstracción*<sup>547</sup>.

---

<sup>544</sup> Cf. *RI*, 110-112.

<sup>545</sup> “The idea of ‘being’ which I conceive is *either* a mere checker of logic, *or* it is the genuine notion of being –in which case it includes my self. If I treat it as entirely objective, it is no longer the idea of being; if I recognize its non-objectifiability, its conception includes my singular subjectivity” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 144). “Le mystère, ou plutôt la position du mystère, reste une intuition « aveuglée », qui ne s’atteste que dans la reconquête *sur* le processus même de problématisation et avec les ressources de cette problématisation elle-même, portée à son point de rupture. C’est ce que signifie le *méta* –de métaproblématique. Ce préfixe, qui nous vient de la plus haute Antiquité, exprime l’identité profonde de la réflexion seconde et de la philosophie elle-même chez Gabriel Marcel” (Paul Ricoeur, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 67).

<sup>546</sup> “Esta reflexión segunda, en la medida que es capaz de pensarse a sí misma, es el recogimiento (*recueillement*)” (*PA*, 66). “No metaphysical thought is possible without a conversion (*con-versio*) of the whole self to a source of fullness which is accessible only to my freedom. Such a conversion is possible only in a being capable of recollection, and that is why recollection must play an indispensable part in a concrete ontology: to be recollected is to enter into the mansions of my being, through whose portals being itself makes its entry” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 64).

La metafísica se apoya en un acto cognoscitivo que es la *contemplación*. La ambigüedad de esta palabra nos obliga a señalar que la contemplación no significa aquí una mirada dirigida hacia una acción posible –como la expresión inglesa *looking for*. Por el contrario, la contemplación de la cual estamos hablando al referirnos al misterio ontológico es de una índole diametralmente opuesta, y no puede separarse del acto de recogimiento. “Contemplar (*contempler*) es recogerse (*recueillir*) en presencia de... (*en présence de--*), de tal manera que la realidad en presencia de la cual nos recogemos penetra en el recogimiento mismo”<sup>548</sup>. La contemplación, así definida, no puede entenderse sino gracias a la noción de *participación*<sup>549</sup>: la contemplación es recibir en la propia interioridad la presencia de un ser. Mientras que todo espectáculo excluye toda interioridad, la contemplación sólo es posible gracias a ella<sup>550</sup>. Aún más, la contemplación tiene sentido en tanto que trasciende la oposición espacial –producto de la objetivación- entre un dentro y un afuera<sup>551</sup>.

Recogerse (*se recueillir*) no significa abstraerse (*s’abstraire*), son las actitudes interiores (*attitudes intérieures*) mismas que aquí se revelan diferentes, y quizá contrarias. Se abstrae *de (de)*, lo que quiere decir que se retira y que por consecuencia se deja o se abandona. El recogimiento, por el contrario, es un acto mediante el cual nos dirigimos *hacia (vers)*, sin abandonar nada<sup>552</sup>.

El acto gracias al cual accedemos al misterio ontológico no es sino la *contemplación*, la cual, a su vez, tiene lugar gracias al acto de *recogimiento*, que no es sino el acto de disponerse *hacia* para recibir dentro de sí la presencia fecundante del

---

<sup>547</sup> “El ‘recogimiento’ es un principio de recuperación y de redescubrimiento de una zona de intuición sumergida en el flujo del conocer por objetos, que me revela la presencia del ser en el cual yo mismo estoy inmerso. Por el recogimiento accedemos a una especie de ‘intuición de ser’, intuición, dice Marcel, subyacente y ciega, por la que tenemos la experiencia inmediata de la presencia del ser. Es cierto que esta intuición ‘ciega’ no ilumina la realidad del misterio, pero sí produce la seguridad inmediata de su presencia” (Jesús Ríos Vicente, *op. cit.*, pág. 618).

<sup>548</sup> *MEI*, 142.

<sup>549</sup> “Podemos concluir, por tanto, que en la medida en que la contemplación (*contemplation*) no se reduce a la actividad del espectador –y que, en el fondo, le es contraria-, no puede dejar de considerarse como una de las formas más íntimas de participación (*participation*)” (*MEI*, 139).

<sup>550</sup> Cf. *MEI*, 142-143. “La interiorización es, por tanto, ‘el hecho fundamental del espiritualismo’. En Bergson y en Marcel se convierte en suelo nutricio que posibilita la presencia del ser y su donación. La inquietud metafísica o búsqueda inquieta de la verdad, en sí y en las cosas, no hizo sino posibilitar esta disposición fecunda” (Jesús Ríos Vicente, *op. cit.*, pág. 620).

<sup>551</sup> Cf. *MEI*, 143-144.

<sup>552</sup> *MEI*, 145.

ser<sup>553</sup>. En ese sentido, Marcel reconoce una cercanía con Martin Heidegger, puesto que la verdad consiste en la apertura del hombre al ser<sup>554</sup>, condición para que luego tenga lugar la verdad del juicio, por lo cual podríamos hablar de una *iluminación* de la inteligencia por la verdad<sup>555</sup>. Aún más, Marcel habla de un *medio inteligible (le milieu intelligible)* –que no puede ser separado de la riqueza de la intersubjetividad- que no es sino este “estar en la verdad”<sup>556</sup>. Aún cuando no podamos profundizar en la teoría marcelina de la verdad, baste señalar –además de lo dicho, y como consecuencia de lo referido- que la verdad no es un *producto* del pensamiento (ni en el sentido de que depende de él, ni tampoco en el sentido de un “punto de llegada”), sino que la verdad es el “motor” de toda la vida personal del hombre. En este sentido se entiende que la *intuición ciega* –y que quizá se confunda con la *exigencia ontológica*- sea la que permita un abandono de la mirada objetivista y una vuelta a la experiencia metafísica<sup>557</sup>. En otras palabras, “la verdad aparece como el final de un proceso y al mismo tiempo como el impulso que lleva hacia él”<sup>558</sup>. He aquí lo que Marcel llama la *inquietud*

---

<sup>553</sup> “Es preciso señalar que el tema del recogimiento, que ha preocupado muy poco a los filósofos, es muy difícil de definir, aunque sólo sea porque trasciende el dualismo potencia y acto, o más exactamente porque concilia en sí esos dos aspectos antinómicos. El recogimiento es esencialmente el acto por el cual yo me recobro como unidad (*ressaisis comme unité*): la palabra misma lo indica. Pero esta recuperación, esta nueva apropiación, reviste el aspecto de una distensión, de un abandono. *Abandono a (abandon à)–distensión en presencia de (détente en présence de)*- sin que, en ningún caso, me sea posible hacer seguir a estas proposiciones de un sujeto que ellas regirían. El camino se detiene en el umbral...” (PA, 63).

<sup>554</sup> Cf. MEI, 82.

<sup>555</sup> “... [D]escubrir una relación inteligible, de carácter matemático por ejemplo, cuya verdad eterna se reconoce de pronto, no es de ninguna manera apoderarse de algo sino ser iluminado (*être illuminé*); en otros términos: acceder repentinamente a una realidad que se nos revela” (MEI, 62). “Por otra parte, por un fenómeno extraño que usted ha sabido perfectamente discernir, parecería que en el presente me preocupo más por el problema metafísico de la verdad de lo que lo hice en otra época. A esto tendría solamente que decir que los idealistas del tipo de León Brunschwicq han, quizá, cometido un error identificando lo verdadero con lo verificable. Por esta razón corren el riesgo de desconocer una distinción que, usted lo sabe bien, ha tenido para mí una importancia cada vez más grande: la distinción entre las verdades particulares, que efectivamente no se dejan disociar del propio proceso verificador, y la verdad, que es un espíritu que no se deja poseer, sino solamente participar” (“Carta-Prólogo” de Marcel a Prini en: Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 8).

<sup>556</sup> Cf. MEI, 88-89.

<sup>557</sup> “We have seen in the first chapter that primitive assurance and blinded intuition are really alternate ways of expressing the same thing. Slowly the realization dawns on us that by the use of ‘ontological exigence’ Marcel is getting at his fundamental insight in yet a third way. Man’s assurance of the presence of being is not separable from his *need* for being; the spirit is a light in being an exigence. (...) I am a source of light in so far as I *participate* in a transcendent: but the ontological exigence is the mode in which my participation is revealed to me. Therefore only cognition which is the product of the ontological exigence has transcendent value. No one can be a metaphysician who does not experience this exigence” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 124).

<sup>558</sup> MEI, 87-88.

*metafísica*, inquietud de un ser que se resiste a conformarse con su situación actual, pero que espera, al mismo tiempo, la plenitud anhelada<sup>559</sup>. Volvemos a encontrar aquí el eco de la filosofía de San Agustín.

El recogimiento no es sino el movimiento de la totalidad del hombre hacia la totalidad del ser. No hay abstracción ni de mí mismo, ni del ser a quien me dirijo. He aquí, como no podría ser de otra forma, la *participación*: comunión de todo el propio ser con todo el Ser, presencia fecundante y constituyente<sup>560</sup>. En el último de los puntos del presente trabajo, nos dedicaremos a elucidar la implicancia de esta entrega total a la presencia total, entrega que sólo es posible gracias al acto libre por excelencia: el *consentimiento a ser*.

### c) La libertad como fundamento del filosofar concreto

El único modo de acceder al misterio del ser es gracias al reconocimiento –lo más claro posible- de la trascendencia del ser respecto al pensamiento, es decir, de la absoluta inadecuación entre el pensamiento y su objeto propio que es lo real, inadecuación ignorada por el objetivismo. Este misterio del ser, por otro lado, lejos de

---

<sup>559</sup> “Lo que quiero indicar ahora es que una búsqueda como ésta [es decir, metafísica] debe considerarse como el conjunto de movimientos por medio de los cuales puedo pasar de una situación vivida como fundamentalmente discordante (*fondamentalement discordante*) –en la que llegaré a decir que estoy en guerra conmigo mismo- a una situación diferente en la que cierta expectación se cumple” (*MEI*, 15). “Toda gran filosofía es, en el fondo, interrogación sobre el ser y, particularmente en nuestros días, sobre el *hecho de ser*. Ahora bien, para Gabriel Marcel, no habría intuición o evidencia del ser, puesto que ‘toda evidencia pertenece al dominio del ver’ y ‘todo ver supone una distancia, una *Entfernung*’. La experiencia del ser permite constatar a éste como un ‘cimiento absoluto del edificio del conocer, incluso de todo edificio intelectual o imaginativo’. Es, por tanto, a una especie de experiencia *táctil* del ser a la que se refiere Marcel: el acto de preguntar se incardina en una seguridad previa, que parece situarse metafóricamente en el orden del tocar. Sin embargo, a partir de este fundamento dado originariamente, el hombre aspira a un ser pleno que Gabriel Marcel denomina *pleroma* (...). La filosofía es por tanto concebida como un esfuerzo de esclarecimiento, siempre incompleto, de la relación entre estas dos formas de ser: el ser dado y el ser al que se aspira” (André A. Dévaux, “Gabriel Marcel, o la conjunción de la razón y del amor”, en *Anuario Filosófico*, 2005, vol. 38, nº 2, págs. 407-408).

<sup>560</sup> “Just as I cannot totally identify myself with the act of objective thought, I find I cannot totally identify myself with the feeling of incarnation. There is something else. The act of recovery and recollection (negation of the objective world) was sparked not only by the existential weight of my situation but also by the ontological gravity of my being. What does this mean? It means that I feel the need for a deeper unity than the experience of incarnation brings me. It means that the decentralization of the *cogito* that comes from situating myself in the world is still too fragile and inadequate” (Robert Lechner, *op. cit.*, pág. 466).

ser incognoscible, presenta una inteligibilidad muy superior a la de la objetividad. Sin embargo, como veremos, esta inteligibilidad –reconocida y reconquistada gracias a la reflexión segunda- no es de orden puramente especulativo, sino que implica a totalidad de nuestro ser y, en ese sentido, involucra primeramente a nuestra propia libertad, y por lo tanto se dirige no tanto al *Ser*, sino al *sentido del Ser*<sup>561</sup>.

Estamos, como seres, comprometidos en el ser: lo único que debemos dilucidar es cómo nos situamos frente a esta realidad que nos constituye<sup>562</sup>. Tal es la tarea de la filosofía. No se trata de definir al ser y pensarlo de manera abstracta, sino que se trata de *ser*, reconociéndose como partícipes de una realidad superior y de la cual no podemos pretender separarnos<sup>563</sup>. Gabriel Marcel ha visto con dolor las consecuencias de lo que él llamó el *espíritu de abstracción*, es decir, del espíritu que se afana en afirmarse como un absoluto, espíritu que se afirma como perteneciéndose a sí mismo. Este espíritu de abstracción se manifiesta teóricamente en toda forma de idealismo, en tanto que éste reduce lo real a las categorías objetivas que responden a la estructura de la subjetividad<sup>564</sup>. El ser mismo se reduce al acto del espíritu que lo *pone*<sup>565</sup>, y así, lo real mismo pierde toda significación y todo valor, y la subjetividad –que pretendía afirmarse como absoluta- pierde su significación propia. Aún más, la necesidad de afirmarse como libertad que empuja la reflexión idealista desde Kant en adelante, lleva a poner en jaque la libertad misma, la cual, al no estar arraigada en el ser, pierde todo norte y –

---

<sup>561</sup> “C’est la réflexion seconde, par conséquent, qui, par une sorte de passage à la limite, *reconnaît* le primat de l’affirmation originaire, comme aût dit Jean Nabert, sur la question même de l’être. (...) Reste la trace du mouvement de résistance à la résistance, à savoir que l’être ne figure *pas* comme solution à une question qui serait la question du sens de l’être” (Paul Ricoeur, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 66).

<sup>562</sup> “Estamos comprometidos en el ser (*engagés dans l’être*), no depende de nosotros salir de él: más llanamente, *somos* y todo consiste en saber cómo situarnos (*situer*) con relación a la realidad plenaria (*réalité plénière*)” (EA, 47).

<sup>563</sup> Podemos ver aquí que se separa nuevamente de la reducción fenomenológica: “For a philosophy of participation, reduction can only appear as a gain in objectivity at the expense of existence” (Paul Ricoeur, “Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 478).

<sup>564</sup> “La primera obligación del filósofo, según Marcel, es mantenerse en contacto con lo concreto. Ha de resistir toda tentación de evasión. La traición, en un filósofo, sería el uso inmoderado de las ideas abstractas” (M.-M. Davy, *op. cit.*, pág. 238-239).

<sup>565</sup> Sería interesante ver, en este sentido, en el *actualismo* de Giovanni Gentile la expresión máxima del idealismo.

podríamos decir- gira en falso. De allí que Marcel afirme que “el ser más autónomo es en cierto sentido el más comprometido”<sup>566</sup>.

El pensamiento objetivista, que pretende hacer de lo real un mero objeto, y, por tanto, ver en lo real un instrumento a utilizar y manipular (es decir, un afán tecnista), decide abandonar lo real mismo y, en el mismo acto, abandonarse a sí mismo también. El *pensamiento general* que propone el idealismo y que está detrás de toda pretensión de un sistema de la realidad, no es sino la extrapolación al orden ontológico primario del orden secundario de la objetividad científica. Pero debemos tener claro que la realidad, fruto de esta objetivación absoluta, no deja de ser una mera idea, que no me tiene en cuenta ni dice nada de mí<sup>567</sup>. De allí –como vimos- la necesidad de abandonar ese mundo ideal para volver al contacto con la plenitud de lo existente. Pero este contacto sólo puede lograrse gracias a la *voluntad de participación*.

Mientras que en el orden ontológico (*ordre ontologique*) [a diferencia del pensamiento científico] sólo puede ser reconocido (*reconnu*) personalmente por la totalidad de un ser comprometido (*étre engagé*) en un drama que es el suyo, aunque desbordándolo infinitamente en todo sentido –un ser al que le ha sido impartido el singular poder de

---

<sup>566</sup> “Creo en realidad que la idea de autonomía (*autonomie*), a pesar de lo que se haya podido creer, se halla ligada a una especie de reducción o de particularización del sujeto. Cuando más integralmente (*intégralment*) entre yo en actividad, menos legítimo resulta decir que yo soy autónomo; en este sentido, el filósofo es menos autónomo que el sabio, y éste menos autónomo que el técnico. El ser más autónomo es en cierto sentido el más comprometido (*engagé*). Pero esta no autonomía del filósofo o del artista no es una heteronomía (*hétéronomie*), del mismo modo que el amor no es un heterocentrismo. Radica (*enracine*) en el ser; es decir, más acá del sí (o más allá del sí), en una zona que trasciende todo tener (*avoir*) posible, la propia zona a la que tengo acceso en la contemplación o en la adoración. Esto quiere decir, a mi modo de ver, que esta no-autonomía es la misma libertad” (*EA*, 253-254).

<sup>567</sup> “Solamente por una anomalía que se disipa gracias a la reflexión, cuanto más ponga el acento sobre la objetividad de las cosas, cortando el cordón umbilical (*cordon ombilical*) que las liga a mi existencia, a lo que llamo mi presencia órgano-psíquica para mí mismo, tanto más afirmaré la independencia del mundo respecto de mí, su radical indiferencia a mi destino, a mis fines propios; tanto más este mundo así proclamado el único real se convertirá en un espectáculo sentido como ilusorio, un inmenso film documental ofrecido a mi curiosidad, pero que en resumidas cuentas se suprime por el simple hecho de que me ignora” (*RI*, 36). “Wherever there is being there is presence. Wherever there is not presence there is not being. Now the object is an effigy which is constructed by a disengagement from the immediacy of presence, and the object may be looked upon as a mode of absence, or as a presence in the process of degradation to an absence. This means that an objectified world is a world in which being has been relegated to the background and eventually simply dispensed with. What does it mean to lose the sense of being? It means to lose the presentiment of inexhaustibility which stirs in the depths of every experience of presence. Being is what quickens and refreshes –and always promises more refreshment. Once again, being is fulfillment. A world which has forsworn presence in favor of the domination and autonomy which objectivity confers upon the self will of necessity be a world bereft of fulfillment” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 45).

afirmarse o de negarse, según que afirme el Ser y se abra a él o que lo niegue y, por eso mismo, se cierre; este dilema, pues, es donde reside la misma esencia de su libertad<sup>568</sup>.

A diferencia del sabio o científico, no puedo hacer abstracción de mí mismo al acercarme a lo real y pretender que tal acercamiento sea meramente intelectual. La participación en el Ser sólo es posible gracias a un compromiso total de la persona. Si ella ya hace abstracción de sí, pierde la unidad vivida y existencial, y por tanto pierde también al Ser. *Todo* el hombre *se abre* o *se cierra* a la totalidad del ser, y no solo una parte de él<sup>569</sup>. Pero en este mismo abrirse o cerrarse se encuentra la posibilidad de la afirmación de sí o de la negación de sí. Ya vimos cómo el objetivismo termina perdiendo tanto al objeto como al sujeto (¿quién es, en efecto, el que conoce?). Tal dilema de participar o no en el ser, de afirmarse comprometiéndose o negarse retrayéndose, es la esencia misma de la libertad, de ese poder singular de *ser o no ser*.

No es raro que el título original de *Filosofía concreta* sea *Du refus à l'invocation* (*Del rechazo a la llamada*). En efecto, todo, en última instancia, se entiende gracias a esta apertura o a este rechazo a la invocación, que no es sino la llamada del Ser a participar en él. En este sentido, Marcel reconoce que la suya es una *filosofía del ser* (en contraposición de una *filosofía de las cosas*, como también había denunciado Bergson)<sup>570</sup>, aunque la libertad juegue un papel fundamental. Esta consideración nos permite entender la filosofía de Marcel no tanto dentro del existencialismo –como se lo considera habitualmente–, sino dentro de la *Philosophie de l'esprit* (*Filosofía del espíritu*), como ya hemos señalado. Este movimiento, impulsado por las figuras de Louis Lavelle y René Le Senne, ha tenido una gran repercusión en Francia, y la editorial *Aubier* ha publicado la colección de este movimiento con el mismo nombre, dirigida por los autores mencionados. Recordemos tan sólo que varias de las obras de Marcel han sido publicadas bajo esa colección, y reconozcamos también un pensamiento común en

---

<sup>568</sup> EA, 175.

<sup>569</sup> “La interrogación metafísica se pone, al contrario, frente a sí, asumiendo valerosamente el propio acto de interrogación absoluta, como el ser que es ella misma y que está totalmente implicado en la totalidad del ser que la funda. (...) O, con más precisión, para ella la ‘*enquête*’ en torno al ser se hace ‘*quête*’ del ser, la curiosidad y extrañeza del espectador tiende a resolverse integralmente en el empeño de una búsqueda y al mismo tiempo de una ‘participación’ total” (Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 67).

<sup>570</sup> RA, 317.

estos autores, una inquietud similar que los aúna<sup>571</sup>. En última instancia, esos autores reconocen la primacía de lo metafísico, no como un saber ontológico del ente, sino como el ámbito propio de lo *espiritual*, lo cual, a su vez, permite entender la insoluble unidad entre *metafísica* y *ética*. Y es que, en última instancia, lo metafísico es el reconocimiento del ser espiritual que participa en el Ser que lo trasciende y lo constituye, siendo tal reconocimiento no sólo de orden intelectual, sino, ante todo, del orden de la libertad<sup>572</sup>.

A su vez, estas aclaraciones nos permiten entender porqué Marcel busca acceder al misterio del ser por aproximaciones concretas, siendo las de mayor riqueza ontológica aquellas que comprometen la totalidad del ser humano, como es la *encarnación*, la *fidelidad*, el *amor*, la *esperanza*. Todas estas experiencias no son sino la expresión de la *voluntad de participar* en un orden que nos constituye y nos crea como tales, y tal participación –como vimos en el caso concreto de la encarnación y del sentir- no es más que un *abrirse* al Ser<sup>573</sup>. Toda objetivación supone un rechazo a la *presencia*, un retraimiento de la subjetividad en sí misma, que termina, a su vez, anulándose a sí misma en dicho acto. De aquí que las nociones de *situación* y de *compromiso* sean en Marcel la clave para acceder al misterio del Ser: porque dichas nociones no son sino la explicitación de la *participación*<sup>574</sup>.

---

<sup>571</sup> Notemos el título de Aimé Forest, publicado en dicha colección: *Du consentement a l'Être* (París, Aubier, 1937). “Gabriel Marcel repite en varias ocasiones la definición que A. Forest da del conocimiento: ‘Conocimiento es un *consentir* al ser’, que él interpreta diciendo que todo conocimiento es más bien un reconocimiento, el descubrimiento de una afirmación que yo soy; por eso, el *consentimiento* constituye la prueba de la plenitud del existir” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 182, nota 85).

<sup>572</sup> “... Marcel trata de liberarse (en la línea de Bergson) del ‘espíritu de abstracción’ (los conceptos abstractos están en el origen de toda violencia y de toda discriminación y, sin embargo, se constituyen en el origen de toda identidad); acomete una crítica de la inteligencia como facultad manipuladora de lo real y una crítica de la ciencia en su afán reduccionista. Marcel no niega, de ningún modo, la posibilidad, legitimidad y utilidad de una ‘ciencia de lo necesario’ o de las ‘causas últimas del orden natural’. Pero recuerda que, ‘en tanto que ciencia’ esta metafísica queda ‘abstracta’ y ‘objetiva’ y como tal no informa todavía al sujeto que puede estudiarla sin ser ontológicamente transmutado. Su vocación es la de despertar al yo a fin de que descubra la realidad concreta, espiritual y comunique personalmente con el ser. A este esfuerzo es al que Marcel reserva el nombre de ‘Filosofía concreta’” (Jesús Ríos Vicente, *op. cit.*, pág. 616).

<sup>573</sup> “Puede afirmarse en general que la experiencia humana más irrecusable se torna ininteligible (*inintelligible*) si no concedemos un lugar importante, y quizá central, a la voluntad de participación (*volonté de participation*). Pero, y esto es lo que importa ahora, la voluntad misma es posible metafísicamente en base a un determinado consenso (*consensus*) que por definición sólo puede sentirse y que muy difícilmente toma forma intelectual” (*MEI*, 132).

<sup>574</sup> Louis Lavelle parece pensar lo mismo en este punto: “El conocimiento más profundo que podemos adquirir del ser consiste en *nuestro propio consentimiento a ser*” (*Op. Cit.*, pág. 36). También: “Es en

La reflexión de segundo grado (*réflexion du second degré*), la reflexión filosófica no es más que *para* (*puor*) y *por* (*par*) la libertad; nada exterior a mí puede obligarme; (...) Esta facultad que me es permitida y que jamás me podrá nadie negar –de cualquier forma además que se la interprete– de proseguir o no una serie de pensamientos, esta facultad que en último análisis no es más que un modo de la atención (*mode de l'attention*), está llamada a ejercerse aquí de la manera más directa; comprobamos así que nuestra libertad está implicada en el reconocimiento (*reconnaissance*) de nuestra participación en el mundo (*notre participation à l'univers*)<sup>575</sup>.

La reflexión segunda trabaja *por* y *para* la libertad, la cual no es sino un *modo de la atención*, es decir, un esfuerzo por fijar la mirada en la realidad en lo que tiene de concreto y existencial, y en esto mismo consiste la filosofía<sup>576</sup>. Sólo podemos afirmar nuestra participación en el Ser –en el orden que se quiera, pero en el orden de la encarnación en especial, a la cual nos hemos dedicado– si rechazamos la tentación de objetivar dicha participación, y tal rechazo al rechazo de la participación, es un acto esencialmente libre<sup>577</sup>. Fijémonos que es la libertad la que decide hasta dónde proseguir la reflexión sobre la experiencia. Si acaso decidiera detenerse en el punto en el que se considera como *extraño* al mundo –producto de una reflexión primaria–, se detendría en la afirmación de un *absurdo*, de algo que es esencialmente contradictorio. Este detenimiento es un acto libre que afirma al absurdo como inteligibilidad misma, es

---

dicho acto que la conciencia se constituye, en el momento en que descubre a la vez la indivisibilidad del acto que la hace ser y la exterioridad de todos los datos que no tienen subsistencia por sí y suponen siempre una relación con un acto limitado y trabado; en que establece ella misma un lazo de unión entre estos dos infinitos de la fuente en que se alimenta y del objeto hacia el cual tiende; en que hace posible y realiza la comunión de todos los seres particulares en la unidad del mismo universo, y la solidaridad de todos los fenómenos en la unidad del mismo pensamiento; en que encuentra la presencia actual e inevitable de la totalidad del ser en cada instante y en cada punto. Y se concibe fácilmente que ese acto universal del que hablamos, merece ser llamado acto de fe, si es verdad que nunca puede convertirse en un puro objeto de conocimiento, que sobrepasa siempre todo aquello que nos es dado, que es aprehendido tan sólo por nuestra voluntad de consentir y cooperar con él. De tal manera que, si bien él mismo es la condición de todo aquello que puede plantearse, sólo puede ser planteado en nosotros y por nosotros en la medida de nuestra propia potencia de afirmación. Mide siempre el impulso, el ardor o el desfallecimiento de nuestra atención, de nuestra generosidad y de nuestro amor” (*Op. Cit.*, págs. 23-24). También: “Reconocer la presencia del ser es reconocer al mismo tiempo la participación del yo en el ser” (*Op. Cit.*, pág. 33).

<sup>575</sup> *RI*, 39-40.

<sup>576</sup> “Me interesa observar de paso que esta reflexión de segundo grado (*second degré*) o a la segunda potencia (*deuxième puissance*), esta reflexión que se ejerce sobre una reflexión inicial es, a mis ojos, la filosofía misma, en su esfuerzo específico de restaurar lo concreto (*restaurer le concret*) más allá de las determinaciones desunidas o desarticuladas del pensamiento abstracto (*pensée abstraite*)” (*RI*, 38-39).

<sup>577</sup> “Pero entonces no puedo afirmar, reencontrar o restaurar esta participación que es mi presencia en el mundo (*présence au monde*), más que resistiendo a la tentación de negarla, es decir, de afirmarme como entidad separada” (*RI*, 39).

decir, que no reconoce el absurdo mismo que implica este detenimiento. Puede aún darse el caso del reconocimiento del absurdo como tal, y afirmarlo como fondo metafísico de lo real<sup>578</sup>. Si la libertad decide interrumpir arbitrariamente la serie de pensamientos para quedarse en el estadio del absurdo, entonces el hombre se situará frente a lo real como siendo ajeno a él. Si, en cambio, la libertad decide proseguir hasta el final las reflexiones, se afirmará a sí misma como siendo partícipe del mundo y del Ser que lo trasciende y lo sustenta<sup>579</sup>. De aquí que Marcel no dude en definir a la metafísica como una “lógica de la libertad”<sup>580</sup>, y afirme sin hesitar que lo metafísico sólo es accesible a un ser libre<sup>581</sup>.

Ahora entendemos mejor porqué Marcel afirmaba sin cesar que la *desencarnación*, el hecho de posicionarse ante lo real como siendo un mero observador que objetiva y hace suyo el ser que lo envuelve, es un acto arbitrario del espíritu. Pero, cuidado, el acto contrario es también un acto libre: puedo decidir considerarme como un espectador de lo real, o como un ser comprometido en lo real<sup>582</sup>. Ambas posibilidades son posibilidades de una libertad, que se afirma o se niega a sí misma en esta misma decisión, según se abra o se cierre al Ser que lo constituye<sup>583</sup>. Y aún más, hemos visto cómo la libertad es quien realiza o no una relación auténtica con el cuerpo propio, con

---

<sup>578</sup> En este caso, parece ilustrativa la novela *El extranjero* de Albert Camus.

<sup>579</sup> “Sin embargo –y aquí tocamos el tema central de una filosofía de la libertad (*philosophie de la liberté*)–, la estructura de la vida es tal que puede atrofiarse al punto de no interesarse más que en sí misma; dicho de otra manera, está en mi poder rechazar todo aquello que podría dilatar mi experiencia. Acabo de sustituir el término vida por el de experiencia; creo que tal sustitución es legítima” (*MEI*, 178).

<sup>580</sup> *RI*, 45. “If a question is raised about the genuineness of the metaproblematic, there is only one way to respond: that is, by a return to the participated being. This is precisely what philosophical reflection – secondary reflection- does. Nothing compels the doing: we could still continue to treat a mystery as if it were a problem and perpetually attempt to ‘validate’ our data by means acceptable to objectifying thought. That is why the passage back to certitude in the region of mystery is a task of my freedom. That is why metaphysics is a ‘logic of freedom’” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 48-49).

<sup>581</sup> “Estoy convencido por mi parte que no hay ontología posible, es decir, aprehensión del misterio ontológico, de ningún grado, sino para un ser capaz de recogerse, y de testimoniar (*témoigner*) por ello mismo que no es un puro y simple ser vivo, una criatura entregada a su vida y sin dominio sobre ella” (*PA*, 63).

<sup>582</sup> “... [E]l paso de la reflexión primera a la reflexión segunda se realiza por una opción libre, por un compromiso personal: estoy en libertad de elevarme al plano ontológico o de quedarme en el de lo puramente objetivo” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 184).

<sup>583</sup> “Pero es éste el momento de recordar que está dentro del poder de nuestra libertad (*pouvoir de notre liberté*) negarse realmente creyendo afirmarse, o meterse en un callejón sin salida pretendiendo desplegarse. Es así exactamente en tanto que de hecho se deifica –por lo demás, sin tener siempre plena conciencia de este acto de divinización de sí misma; es decir, en tanto que pretende reunir (*rassembler*) el mundo alrededor de sí misma” (*RI*, 50).

lo cual la *encarnación* entendida como *participación* depende esencialmente del acto libre.

Diré que en centro de la realidad o del destino humano hay un inagotable concreto (*inépuisable concret*), en cuyo conocimiento no se progresa por etapas y formando cadena, como en el caso de una disciplina particular, cualquiera que sea. Cada uno de nosotros no puede acceder (*accéder*) a este inagotable más que con lo más intacto, con lo más virgen (*vierge*) de sí mismo. Además las dificultades son inmensas. En efecto, la experiencia nos muestra que estas partes vírgenes, las únicas que pueden tomar contacto con el ser, están primeramente recubiertas por una multitud de depósitos y escorias; sólo por un largo y penoso trabajo de desescombro (*déblayage*), o más exactamente de purificación (*purification*), por una ascesis penosa (*ascèse pénible*), llegamos a despejarlas; y por otra parte, juntamente con este trabajo se forja el instrumento dialéctico que forma cuerpo con el pensamiento filosófico mismo, y del que éste, sin embargo, debe siempre conservar el control. Llegamos aquí al punto más céntrico, pero también más difícil, al que gobierna todos los otros<sup>584</sup>.

Todo el esfuerzo filosófico consiste en el acceso al *inagotable concreto* que habita en el centro de la realidad y del destino humano, es decir, que fundamenta lo real mismo y el dinamismo especial y propio del espíritu encarnado que es el hombre<sup>585</sup>. Este *inagotable concreto*, que es el Ser, no puede ser conocido gracias a una cadena de silogismos que nos irían acercando a su realidad. No se trata, en este reconocimiento, de un trabajo de *construcción*, tal como acaece en la formación de todo *sistema*, en el cual las piezas van ocupando un determinado lugar gracias a un dato originario y al funcionamiento de un aparato lógico. Para Marcel, la filosofía es todo lo opuesto a una construcción: la filosofía es más bien un trabajo de *roturación*, de profundización<sup>586</sup>, en

---

<sup>584</sup> *RI*, 104.

<sup>585</sup> “En efecto, por y en el proceso creador del pensar, un sujeto que en primer lugar se capta como mera libertad de indiferencia, como mero poder de asentimiento o de negación, logra encarnarse y constituirse realmente, confiriéndose a sí mismo un contenido en el seno del cual se descubre y se reconoce” (Mario Presas, “Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel”, *op. Cit.*, pág. 64).

<sup>586</sup> “El trabajo [en forma de notas del *Diario Metafísico*], que al principio había podido presentarse como un andamiaje destinado a permitirme levantar cierto edificio, asumía a mis ojos un valor, una importancia intrínseca. De tal suerte que ya no se trataba de edificar (*édifier*), sino de ahondar (*creuser*); sí, como una perforación (*forage*), más que como una construcción (*construction*), se definía para mí la actividad filosófica central” (*RI*, 26). Jesús Ríos Vicente explica este texto: “Esta horadación o ahondamiento se realiza, también como en Bergson, a través de ‘aproximaciones concretas’. Suponen siempre una seguridad fundamental: la certeza del ser, su carácter de inobjetivable y la dificultad de su aprehensión. Y las ‘aproximaciones concretas’ nos permiten descubrir ‘ciertas potencias secretas’ que dan contenido y valor a nuestra existencia. Estas potencias son como ‘irradiaciones’ del ser, iluminaciones que motivan nuestra itinerancia” (*op. cit.*, 615). “Pero la aproximación concreta al misterio ontológico no se realiza mediante ideas claras y distintas, impersonalmente comunicables, sino mediante actos personales; es decir, no se trata de girar en torno al ser, sino de sentirnos partícipes. Si se pasa de la

donde no se avanza “añadiendo”, sino más bien “dejando de lado”. En este sentido podemos entender mejor porqué Marcel defina su propio filosofar no como un *existencialismo*, sino como un *neosocratismo* o un *socratismo cristiano*<sup>587</sup>. En efecto, lo propio del socratismo es la constatación de la existencia de un sentido de lo real que el hombre jamás podrá conocer en plenitud, pero a la vez, el reconocimiento de una ignorancia del hombre respecto a esta imposibilidad. Es decir, la tarea de Sócrates, gracias a la ironía, era despojar a los hombres de la ceguera que le generaban sus distintos prejuicios y preconceptos, y que ellos tomaban como sabiduría, para luego, gracias a la *mayéutica*, dar a luz la verdad ansiada. Es ilustrativo que los oficios de los padres de Sócrates tengan este mismo movimiento: el padre, escultor, saca de la piedra - como dirá Miguel Ángel- lo que está de más, mientras que la madre, partera, ayuda con sus movimientos, el movimiento que debe realizar la madre para dar a luz a su hijo. Pero, a su vez, y no menos importante, todo este trabajo magistral socrático se dirige a las personas individuales -se da siempre en forma de diálogo, no de exposición-, y las exhorta a mirar dentro de sí -siempre y cuando dichas personas tengan la disposición ética para hacerlo- para descubrir la verdad que habita en ellos<sup>588</sup>.

---

participación al análisis reflexivo, se rompe la unidad, porque el pensamiento rígidamente conceptual disocia la unidad viviente” (Feliciano Blazquez Carmona, *op. cit.*, pág. 177).

<sup>587</sup> “Es propósito del autor [Marcel se dirige aquí en tercera persona] mantener ese carácter que podríamos llamar “hablado”. Considera que de ese modo se destaca mejor no solamente el carácter de búsqueda que distingue a la obra, sino también y más especialmente el hecho de dirigirse, no a una inteligencia abstracta y anónima, sino a seres individuales en los que trata de despertar cierta vía profunda de reflexión por una verdadera *anamnesis* en el sentido socrático de la palabra. El autor quiere situar este libro bajo el signo de Sócrates y Platón, aunque no fuera más que para protestar en forma expresa contra las deplorables confusiones a que ha dado lugar el horrible vocablo “existencialismo”. Se le ha preguntado a veces, no sin cierta ingenuidad, por qué “ismo” consentiría en sustituirlo. Es absolutamente claro que el pensamiento que aquí se expresa se orienta deliberadamente contra todos los “ismos”. Pero, en fin, si es necesario resignarse a buscar un rótulo, el autor, por razones evidentes, a fin de cuentas adoptaría el de neosocratismo (*néosocratisme*) o socratismo cristiano (*socratisme chrétien*)” (*MEI*, Prefacio, 5). En su artículo, Thomas Flynn analiza los aspectos “existencialistas” de la filosofía de Marcel, enfatizando las diferencias con los otros existencialismos, sobre todo en cuanto que la filosofía de Marcel no está encerrada en la inmanencia, sino por el contrario, abierto y fundamentado en la trascendencia. En cuanto a la designación de Marcel como neo-socrático, explica: “The choice of ‘Socratic’ rather than ‘Platonic’ is significant. Not only it suggest a truly dialogical method of inquiry, it evinces a far more free-flowing and nonsystematic (dare I say ‘existential’?) approach to philosophy –an open-ended and probing reflection that is in constant interchange with ‘my life’” (“Toward the Concrete: Marcel as Existentialist”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2006, vol. 80, nº 3, pág. 365). Para un estudio más pormenorizado del *socratismo* de Marcel, cf. Xavier Tilliet, “Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien”, en *Philosophes contemporains*, Paris, Desclée De Brouwer, 1962, págs. 9-47.

<sup>588</sup> “Pero cuando se cede a la tentación de lo sistemático, ¿no nos exponemos las más de las veces a olvidar que una filosofía digna de este nombre no es posible sin una profundización de nuestra condición

Notemos que el trabajo filosófico es, para Marcel, el esfuerzo por entrar en contacto con el corazón mismo de la realidad, que es el ser entendido como inagotable concreto, para que, una vez encontrado, sigamos en su búsqueda<sup>589</sup>. Pero dicho contacto sólo es posible gracias a un trabajo de *desescombros* y de *purificación*, que, al dejar de lado todo aquello que está *de más* en el hombre, todo aquello que no es más que *escoria*, liberan al hombre de su ceguera. Es con lo más *intacto* y *virgen*, que el hombre puede acceder a la experiencia plena del Ser, es decir –volviendo a encontrarnos aquí con las nociones de *receptividad* y *recogimiento*–, haciendo lugar para dejar entrar en sí mismo la *presencia* que anhela. Si el hombre se cierra a la luz de lo real –luz que, como vimos, es lo propio de la verdad– no podrá acceder a la experiencia ontológica; la metafísica, entonces, se confunde con la *santidad* misma<sup>590</sup>, es decir, la metafísica sólo es posible para el alma *disponible*. He aquí la noción capital de *disponibilidad*, que no es sino la condición de toda voluntad de participación, y que tiene su máxima expresión –como vimos– en el acto de *recogimiento* y de *contemplación*. Y entendemos mejor ahora, también, porqué Marcel considera la cercanía del filósofo al niño, cuya *ingenuidad* –en el mejor de los sentidos de dicha palabra– no puede separarse del *asombro*<sup>591</sup>.

---

de seres existentes y pensantes (*approfondissement de notre condition d'êtres existants et pensants*), y que estamos obligados a preguntarnos si esta condición precisamente autoriza el acto por el cual el metafísico ‘pretende transportarse al corazón del ser o reencontrar el acto primitivo, del cual depende a la vez mi propio ser y el ser del mundo’ (Lavelle, *De l'Acte*, art. I)” (RI, 10). “La filosofía de Marcel, uno de cuyos pilares será la metafísica de la esperanza como expresión de la vocación de absoluto ínsita en el hombre, intenta ser una ‘nueva mayéutica’ que haga emerger en cada uno de nosotros, mediante la reflexión, el ser o la dimensión trascendente de nuestra realidad. Marcel intenta reavivar el sentido y la conciencia de lo que hay de hondo y de metafísicamente significativo en lo familiar y lo común. (...) En definitiva, Marcel trata de restituir a la experiencia humana su peso ontológico” (Francisca Tomar Romeo, *op. cit.*, pág. 293).

<sup>589</sup> “Marcel podría ser llamado *el filósofo del paso* que cuenta y recorre de nuevo el momento originario del descubrimiento que se hace búsqueda: en un orden al revés, en el que no busco para descubrir sino que descubro algo que buscaré por siempre. Numerosas veces él se define como filósofo vigía, un filósofo que vela, o que despierta; filósofo en el umbral, vigilante del umbral. Su actitud es aquella de quien realmente *está en el umbral* y trata de cerrar y de potenciar el momento en el que sucede que el hombre se abre a la trascendencia: del ser, de la verdad, de Dios” (Iolanda Poma, *op. cit.*, 479).

<sup>590</sup> “Lo que he percibido en todo caso es la identidad oculta del camino que conduce a la santidad (*sainteté*) y del camino que conduce al metafísico a la afirmación del ser; la necesidad, sobre todo, para una filosofía concreta de reconocer que hay ahí un solo y mismo camino” (EA, 123). O también: “la santidad (*sainteté*) es la verdadera introducción a la ontología (*véritable introduction à l'ontologie*)” (PA, 86).

<sup>591</sup> La semejanza con Lavelle es aquí también llamativa: “Pero resulta difícil aislarla [la experiencia esencial de la presencia del ser] para considerarla en su pureza; para ello se necesita una cierta inocencia, un espíritu liberado de todo interés y aún de toda preocupación particular. Saber que existe, no implica

Podríamos pensar en una cierta semejanza de esta tarea de la filosofía con la *epoché* fenomenológica, en tanto que, es un esfuerzo por librarse de todo prejuicio para poder dejar que el *fenómeno* aparezca en toda su claridad. Sin embargo, no debemos olvidar que la *epoché* es un acto ante todo intelectual, y que nos pone en contacto con el objeto entendido, ante todo, como *esencia* –aún cuando implique, también, la libertad. En Marcel, en cambio, este trabajo es *ante todo* un acto de libertad, y por tanto, esencialmente ético, y el cual no nos pone en contacto con una objetividad *eidética*, sino que nos enfrenta a una *presencia* que no es abstracta, sino concreta: el Ser. No podemos desentrañar aquí lo que sea el Ser para Marcel, pero sí podemos señalar que ese Ser es, en última instancia, una Persona Absoluta, y no un impersonal Objeto. El Ser se presenta en la *llamada*, que no es sino la *exigencia ontológica* que fundamenta todo dinamismo personal<sup>592</sup>, y como el *espíritu de verdad* mismo que lo sostiene<sup>593</sup>. De vuelta escuchamos el canto del Obispo de Hipona. El Ser no es concepto, sino *valor*<sup>594</sup>. Ya no definimos al Ser como lo *inventariable*, como lo que resiste toda caracterización, sino como *Presencia Absoluta*, como *invocación* a la realización de la existencia auténtica<sup>595</sup>. En este sentido, el filósofo está llamado a translucir este *testimonio creador* que no es sino la atestación de la presencia del Ser como fundante del *sentido* y de la *consistencia* del existente<sup>596</sup>; en otras palabras, es en el reconocimiento de que el

---

realizar su plenitud concreta, no es actualizarla aún, ni tampoco poseerla” (*Op. Cit.*, pág. 34). Notemos también cómo habla de la *plenitud concreta* del ser, que no difiere de la expresión *inagotable concreto* de Marcel.

<sup>592</sup> “Este llamado (*appel*) [a una respuesta por quién soy, en la que encontramos la exigencia de trascendencia] es supraempírico (*supra-empirique*), está lanzado más allá de la experiencia hacia un tú absoluto (*toi absolu*), que es recurso supremo (*recours suprême*)” (*MEI*, 167).

<sup>593</sup> “La verdad (*vérité*): la primera y la última palabra, el alfa y omega. (...) una sociedad se juzga a sí misma por el lugar que en ella y por sobre ella es capaz de asegurar a esa verdad, que no es una cosa (*chose*), sino un espíritu (*esprit*)” (*MEI*, 235).

<sup>594</sup> “Pero debemos tener siempre presente que el ser (*être*) no es separable de la exigencia de ser (*exigence d'être*), y esta es la razón profunda que impide dissociar el ser (*être*) del valor (*valeur*)” (*MEII*, 62).

<sup>595</sup> “Sería preciso reconocer claramente el paso de la existencia a la presencia (*le passage de l'existence à la présence*): y yo me pregunto si no es mediante la presencia cómo pueda pasarse de la existencia al valor (*valeur*). Lo que tiene valor no es lo que acrecienta en nosotros el sentimiento de la presencia (tanto da que se diga que es la nuestra como la del universo). Lo esencial que hay en estas reflexiones es que parece que hacen posible un paso de la metafísica a la ética (*passage de la métaphysique à l'éthique*): nosotros valdremos tanto menos cuanto más restringida, más pálida, más vacilante sea nuestra afirmación de la existencia” (*JM*, 306).

<sup>596</sup> “En último análisis, la paradoja que se expresa con la unión de esas dos palabras [*testimonio creador* (*attestation créatrice*)] constituye quizá el tema central de la presente obra. (...) Al principio de toda creación, visible o no, se descubre la misma presencia y –añadiré– el mismo sumarse del ser al alma que inviste (*sommation de l'être à l'âme qu'il investit*), pero también el acto, idéntico en sus especificaciones

existente se pertenece a sí mismo en la medida misma en que no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece a una realidad plena superior<sup>597</sup>, siendo este reconocimiento la *disponibilidad* (*disponibilité*) misma, donde se hace posible la afirmación de la realidad del Ser<sup>598</sup>.

La Presencia del Ser dentro nuestro jamás cesa, y el hombre debe, en una *ascesis* que es ética-metafísica, reconocerla y, aún más, proclamarla<sup>599</sup>. En otras palabras, el hombre debe hacer lugar, no a la inhabitación del Ser en nosotros –que no pide nuestra autorización, sino que habita necesariamente en el interior del hombre–, sino más bien hacer lugar a la irradiación plena de su luz gracias al reconocimiento lúcido de su valor, que, a su vez, es el fundamento del *peso ontológico* de la experiencia personal<sup>600</sup>. Se explica mejor aquí que la *reflexión segunda* –que es la misma filosofía– supone, y no crea, la presencia del Ser dada como *intuición ciega*. De aquí que toda la “dialéctica ascendente” de Marcel suponga una experiencia primaria del Ser<sup>601</sup>. Podríamos pensar

---

infinitas, por el cual el alma rinde testimonio (*témoignage*) de esta misma presencia, que por lo demás le ha sido dado poder recusar, es decir, anular, en la medida misma en que es alma, o sea libertad” (*RI*, 19).

<sup>597</sup> “En el fondo no puedo decir válidamente *yo me pertenezco* (*je m'appartiens*) más que en la medida en que creo (*je crée*), o en que *me* creo (*je me crée*); es decir, reconozcámoslo, en que, metafísicamente hablando, *yo no me pertenezco* (*je ne m'appartiens pas*)” (*RI*, 149).

<sup>598</sup> “El alma más disponible (*disponible*) es la más consagrada (*consacrée*), la más interiormente dedicada: está protegida contra la desesperación y contra el suicio, que se asemejan y se comunican, porque sabe que su existencia no la debe a sí misma, y que el único uso totalmente legítimo que puede hacer de su libertad consiste precisamente en reconocer que no se pertenece. Sólo a partir de este reconocimiento puede actuar, puede crear...” (*PA*, 87). La noción de *disponibilidad* es una de las claves en el pensamiento de Marcel, y –como adivinará el lector– ha aparecido a lo largo de todo el trabajo, si bien no hayamos hecho uso de dicho término.

<sup>599</sup> “Volveremos largamente sobre esta exigencia misteriosa (*exigence mystérieuse*), puesto que precisamente a ella pretendo satisfacer en el curso de estas lecciones, y, por el contrario, corre el riesgo de parecer desprovista de contenido a quien no la siente en el fondo de sí mismo. Agregaré ahora que esta exigencia no es en el fondo muy diferente de la buena voluntad (*bonne volonté*) como se la evoca en la expresión evangélica” (*MEI*, 23).

<sup>600</sup> De vuelta aparece aquí con toda la fuerza el espíritu filosófico que comparte con Lavelle, quien afirma: “Pero por el contrario, aquél que ha captado una vez en un puro recogimiento y como el *acto mismo de la vida* la participación del ser y del yo, no puede apartar de ella su pensamiento: el recuerdo de este contacto renueva la presencia que no cesa de estremecer su espíritu y de iluminarlo. Que no se diga que esta experiencia es evidente y que debe ser cumplida, pero que resulta estéril si no se la trasciende inmediatamente: contiene en sí misma todo lo que podemos conocer. Tan pronto como nos es dada, nuestra vida recobra su gravedad esencial, al renovar sus vínculos con el corazón de lo real. En vez de empobrecerse y vaciarse, como suele creerse, nuestra pensamiento adquiere certidumbre y eficacia al descubrir, en cada uno de sus pasos, la identidad del ser que posee y del ser al cual se aplica” (*Op. Cit.*, pág. 34).

<sup>601</sup> “El hombre se eleva a dicha participación por una dialéctica en tres tiempos: 1.- Un punto de partida que es el reconocimiento de una situación que me constituye existencialmente; 2.- Una primera reflexión, analítica y reductora, sobre la realidad que se nos entrega inmediatamente. La relación que mantenemos con ella hace posible la ciencia, pero destruye la participación; 3.- Una reflexión segunda que reconquista

en una frase de León Chestov como traduciendo con fuerza esta atestación de la presencia vivificante del Ser-Verdad-Valor: “No es el hombre quien persigue a la Verdad; es la verdad la que, por el contrario, persigue al hombre”<sup>602</sup>. De aquí que toda la *filosofía de la participación* de Marcel, no sea sino la apertura a la proclamación de un *Tú Absoluto*<sup>603</sup>, que da sentido pleno a la existencia humana<sup>604</sup>, y, por tanto, se desprende de aquí que la filosofía de Marcel sea *imantada* por la revelación religiosa, que tiene una expresión máxima en la revelación de Cristo<sup>605</sup>.

El reconocimiento del misterio ontológico (*mystère ontologique*), en el que percibo como el reducto central de la metafísica (*réduit central de la métaphysique*), no es sin duda posible de hecho más que por una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede perfectamente producirse en el seno de almas extrañas a toda religión positiva, cualquiera que sea; este reconocimiento, que se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no entraña por otra parte en absoluto la adhesión a una religión determinada, pero no obstante permite a quien se ha elevado hasta él, entrever la posibilidad de una revelación muy diferentemente de lo que podría hacerlo quien, no habiendo sobrepasado los límites de lo problematizable (*problématisable*), permanece más acá del punto en el que el misterio del ser puede ser percibido (*aperçu*) y proclamado (*proclamé*). Tal filosofía se dirige así por un movimiento irresistible al encuentro de una luz que presente, y de la cual en el fondo de sí siente el secreto estímulo y como la quemadura agradable<sup>606</sup>.

---

y permite a cada uno restablecer la comunión con lo real y el compromiso con el ser, comunión y compromiso que son libres, pertenecen a la persona y al ámbito de lo incondicional y de la fe. Estos tres momentos dialécticos se completan con el procedimiento de ‘exploración y aproximaciones concretas’ para la comprensión participativa del ser, ya que el acto que nos introduce en la verdad no es susceptible de verificaciones. Finalmente el método queda plasmado en forma de Diario, en un diálogo al estilo socrático” (Jesús Ríos Vicente, *op. cit.*, pág. 614).

<sup>602</sup> *La filosofía de la tragedia*, Buenos Aires, Emecé, 1949, pág. 259. “Since metaphysics is not the search for a particular object within experience, but for the ultimate implications of experience itself, then by definition the end is implicit in the experience with which we begin. If an ultimate knowledge is possible, then it is already in some way actual. If we can reach the transcendent, then the transcendent is already immanent in our own experience. Given its complete absence, there would always be its complete absence” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 4).

<sup>603</sup> “Creo que desde ahora podríamos decir que la exigencia de Dios (*exigence de Dieu*) no es otra cosa que la exigencia de trascendencia (*exigence de transcendance*) descubriendo su auténtico rostro, mientras que antes se nos había mostrado recubierta de velos” (*MEII*, 7).

<sup>604</sup> “De ello se sigue que es esencial a la vida, no sólo –lo que sería evidente- la referencia a otra cosa que no es ella misma, sino la necesidad de articularse interiormente (*articuler intérieurement*) con una realidad que le da sentido y justificación” (*MEI*, 178).

<sup>605</sup> “Primeramente diré que a mis ojos al menos una filosofía concreta no puede dejar de ser *imantada* (*aimantée*), acaso sin saberlo, por los datos cristianos. Creo que esto no podrá escandalizar. Para un cristiano existe una conformidad esencial (*conformité essentielle*) entre el cristianismo y la naturaleza humana. Por tanto, cuanto más profundamente penetremos en la naturaleza humana, tanto más nos colocaremos en el eje de las grandes verdades cristianas. Se me objetará: usted dice eso como cristiano, no como filósofo. Aquí no podré más que recordar lo que he dicho al comenzar: el filósofo que se limita a no pensar más que como filósofo, se coloca más acá de la experiencia, en una región infrahumana; pero la filosofía es una elevación (*surélévation*) de la experiencia, no una castración (*castration*)” (*RI*, 124).

<sup>606</sup> *RI*, 125-126. (Citado de: *PA*, 91).

## VII

# Conclusión

### a) Actualidad del pensamiento de Gabriel Marcel

La filosofía, si quiere ser auténtica, no debe abandonar su pretensión de conocer lo real. Podrá ser el camino arduo y hasta desesperante, pero no debemos claudicar ante las dificultades de la aprehensión de lo real. Todo será tanto más simple si decido dejar de lado lo oscuro y lo inasible que me encuentro al paso, para constituir un *sistema* racional que enlace todos los conceptos y en el cual todo lo real esté expresado. Sí, es una posibilidad. El mismo Marcel, hemos visto, albergó este deseo cuando joven. Y no puede ser de otro modo, puesto que el hombre es un ser necesitado que se aferra a las cosas para poder hacer uso de ellas y así satisfacer sus indigencias. El concepto congela la realidad y me permite manipularla a mi gusto. Todas las ciencias positivas no son sino la expresión del deseo de tener la realidad *a la mano*. “Scientia est potentia” indicaba ya Francis Bacon en los albores del renacimiento, y su observación es certera.

Pero acaso podemos dejarnos llevar por esta natural tendencia a la hora de aprehender la realidad en lo que tiene de plenitud ontológica, en lo que tiene de riqueza metafísica. ¿Acaso no es la filosofía el saber de lo *real*? ¿Acaso la imagen que tenemos de la realidad, y que nos permite manipularla, se identifica con la realidad misma? Pareciera que la vida humana funciona cómodamente en un mundo de esencias – traducidas en conceptos- y la misma inteligencia se halla plácida en este mundo inteligible. Pretender conocer las cosas en su plenitud ontológica, en la riqueza de su existencia es pedir mucho a la inteligencia, es forzarla hasta un límite que amenaza con quebrarla<sup>607</sup>. Y, sin embargo, este es el único esfuerzo que vale la pena emprender a la hora de filosofar, a la hora de adentrarse al corazón mismo de la realidad.

---

<sup>607</sup> Como lo expresa muy bien Étienne Gilson, que ha sido un amigo y allegado de Marcel: “Evidentemente, pedimos que veamos el universo como un mundo de actos existenciales particulares,

La actualidad de la filosofía de Marcel nos parece que reside, justamente, en este intento de aprehender lo real en cuanto tal; en otras palabras, el intento de formular una metafísica. Pero tengamos cuidado cuando hablemos de “actualidad”, pues se entiende a menudo por “novedad” o por “importancia hoy en día”. Sin embargo, debemos protestar contra esta interpretación del término actualidad, y señalar que lo actual es lo *presente* en el más significativo de sus sentidos, el de *presencia*. Luego de haber recorrido varias páginas estudiando a Marcel, no hace falta insistir en el significado de esta palabra, pero digamos al menos que estamos frente a una presencia que, por ser tal, es siempre actual, y, por lo tanto, no depende del capricho de los tiempos o de los lugares. La actualidad del pensamiento de Marcel reside en la actualidad perenne de la *verdad* que lleva en su seno.

El sentido profundo que subyace y anima toda la experiencia humana es aquello que Marcel, magistralmente, desnuda y muestra. Hemos visto cómo toda su filosofía no es más que depurar la *experiencia* del hombre para descubrir en ella el *inagotable concreto* que es el Ser, y el cual nos evita cualquier tipo de caída en la desesperación o en el suicidio metafísico, que no es sino la consecuencia de un pensamiento nihilista. No es este trabajo el lugar para desarrollar la filosofía de la esperanza, de la fidelidad, del amor y de la intersubjetividad, que caracteriza el pensamiento de Marcel. Pero hemos visto otro nivel de la *participación* del hombre en el Ser, que no es otro que el nivel de la *encarnación* y de *ser en el mundo*. También esta experiencia nos abre a la trascendencia, como ya hemos podido ver, y es importante subrayar este aspecto<sup>608</sup>. En efecto, quien juzgue las reflexiones acerca del hombre como ser encarnado como un trabajo de índole antropológico se aparta, creemos, de su significación principal como *apertura al ser*<sup>609</sup>. Podemos ver, ahora, que la encarnación no tiene sentido sino en tanto

---

referidos todos a una Autoexistencia suprema y absoluta, es estirar el poder de nuestra razón, esencialmente conceptual, hasta quebrarlo, o poco menos” (*Dios y la filosofía*, Bs. As., Emecé, 1945, pág. 86). Se entiende, a su vez, que Marcel afirme: “[la presencia] sólo puede percibirse de manera intermitente (*which can only be glimpsed at*)” (*MEI*, 224).

<sup>608</sup> “La encarnación en Marcel es aquel nudo del ser y del existir que es punto de articulación fundamental en el seno de nuestra relación con la trascendencia” (Iolanda Poma, *op. cit.*, pág. 485).

<sup>609</sup> Así considera la cuestión la Dra. Julia Urabayen Pérez: “A pesar de la importancia que tiene la encarnación para la filosofía concreta y especialmente para la reflexión sobre el ser, su papel principal en el pensamiento de Marcel es de carácter antropológico, ya que la encarnación es ‘la situación de un ser que se aparece como unido a un cuerpo’” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 40).

que es un modo de la participación en el Ser; en otras palabras, la encarnación no define simplemente la condición humana, sino, ante todo, la *exigencia ontológica* que habita dentro del hombre. Toda la reflexión sobre el cuerpo propio adquiere en Marcel un *peso ontológico*, en tanto que presenta una vía para acceder al *misterio del Ser*. No podríamos jamás tener una experiencia metafísica si no fuese por el hecho de reconocernos como *personas*, lo cual no es distinto de reconocerse como *encarnados*<sup>610</sup>: he aquí la gran enseñanza de nuestro maestro.

Es necesario, empero, poder comprender lo más lúcidamente posible que los diversos niveles de participación –el de la encarnación, el de la intersubjetividad, y el de la trascendencia- se implican uno al otro, y es imposible desarticularlos. En efecto, separar estos niveles no sería sino negar la participación misma, ya que la participación es siempre participación en el *Ser*, por más aspectos que dicha participación presente. Por lo cual, nos atrevemos a decir que no hay encarnación sin intersubjetividad ni sin trascendencia, así como tampoco hay intersubjetividad sin encarnación ni trascendencia, así como, por último, hay trascendencia sin encarnación ni intersubjetividad. Y a su vez, los tres niveles de participación tienen lugar gracias al dato central de la *encarnación*<sup>611</sup>.

Nuestra intención era, en efecto, dilucidar esta articulación entre el hombre como ser encarnado y la filosofía concreta, es decir, dilucidar cómo, desde el ámbito de la encarnación, el hombre puede acceder a la experiencia ontológica o al ámbito de la metafísica. En este sentido, creemos que la interpretación de Roger Troisfontaines

---

<sup>610</sup> “Ahora bien, preguntarse cuáles son las condiciones de la vida personal (*conditions de la vie personnelle*), es colocarse forzosamente en un punto de vista ontológico y a la vez en un punto de vista fenomenológico; pero en este momento yo me coloco sobre todo en este segundo punto de vista; un ser sólo podrá aparecerse a sí mismo como personalidad si se aparece como enlazado a un cuerpo que, aun pudiendo considerarse por él como dotado de prioridad absoluta con respecto a todo otro objeto, no pueda empero ser tratado por él como no siendo más que siendo simple instrumento” (*JM*, 249).

<sup>611</sup> “All three levels of participation depend on the phenomenon of embodiment” (Erwin W. Straus y Michael A. Machado, *op. cit.*, pág. 129). También: “The centrality of the body in Marcel’s thought makes possible an even more broad-based conception of human reality. The process of embodiment works downward as well as upward: it feeds the hidden roots of our active community with beings, and it nourishes our transcendental relation with being. Human embodiment connects us to both physical and metaphysical reality. Marcel contends that before the I can emerge as a fully conscious subject, before a communion can flower between an I and a Thou, there is already a community of beings bound together by an intersubjective nexus, which is the body. Personal communion is thus founded on a prior community, just as the self is constituted as a self only in its bodily acts. Prior to there being any I or Thou, the experience of the lived body is that of a We-reality, a feeling of active community with all existing beings bound together with my body as the living center. The I and Thou are therefore derivative forms of the We. Human embodiment is the experience of our togetherness in being. The experience of a shared community enables the I and the Thou to emerge” (*Idem*, pág. 136-137).

acerca de la diferencia entre la *existencia* y el *ser* no es del todo adecuada. En efecto, para Troisfontaines, la participación comporta diferentes niveles: “ella puede ser *sumergida* (*immergée*), pre-consciente (y es así como nosotros definimos la *existencia*) o, al contrario, *emerger* (*émerger*) en la conciencia y depender de la libertad (lo que caracterizará al *ser*). Debemos pasar de un nivel a otro. De esta forma, en la participación antro-po-cósmica, *el mundo es una situación* en la cual nosotros estamos comprometidos (*engagés*) (sin haberlo querido y bastante antes de tomar conciencia de ella) y donde nosotros debemos comprometernos personalmente si queremos realizar nuestro ser espiritual. Esta idea de situación introducirá las consideraciones más dialécticas relativas a la misma existencia”<sup>612</sup>.

Si bien Troisfontaines es una autoridad indiscutida respecto a la filosofía de Marcel, creemos que esta caracterización de los diversos niveles de la participación no es del todo exacta<sup>613</sup>. Hemos tratado de mostrar cómo la participación era, en última instancia, posible siempre gracias a un acto libre. Es cierto que nuestra *situación en el mundo* es algo en lo que nos encontramos inmersos sin haberlo elegido, pero eso vale también para las relaciones interpersonales (pensemos en la familia), como también para el Ser (de no ser así, directamente no seríamos). Es claro que en toda realidad en la que participamos, nos encontramos *inmersos* y que podemos hacer *emerger* a la conciencia dicha participación y re-ligarnos a ella libremente (y la filosofía no sería sino esta misma actividad), pero tal movimiento corresponde a todos los niveles de participación. Creo que introducir la libertad en la distinción entre existir y ser, corre el peligro de caer en el dualismo cartesiano que Marcel tanto quería evitar: el hombre no es un espíritu libre encadenado a un cuerpo-máquina que tiene sus propias leyes, sino que el hombre se constituye como *ser encarnado*, y por tanto como *ser en el mundo* gracias a una relación creativa con su propio cuerpo y con el mundo gracias a aquél. Por otra parte, la distinción nos podría hacer pensar también en un inconsciente material

---

<sup>612</sup> *Op. cit.*, vol. 1, pág. 141.

<sup>613</sup> Kenneth Gallagher parece no concordar tampoco con esta interpretación: “Reduced to bare bones, Troisfontaine’s interpretation contends that for Marcel ‘existence’ means the *imposed* situation, while ‘being’ means the *freely accepted*. But if we turn to Marcel, we will find that he nowhere gives such a connotation to these words. It is not simply that the distinction is not stated by Marcel –that, Troisfontaines himself tells us- but that what is stated is often incompatible with such a schematization” (*op. cit.*, pág. 59-60).

oscuro, al modo de Freud, que estaría debajo de toda la vida espiritual, lo cual parece ser contrario a las reflexiones marcelianas. En otras palabras, estamos de acuerdo con Troisfontaines en que el hombre debe asumir su situación libremente para realizarse como espíritu, pero creemos que también es necesario este acto libre para realizarse como *ser encarnado*, por lo cual la libertad entra en juego –como pretendimos mostrar a lo largo de la investigación- ya en el ámbito del *ser en el mundo*. De alguna forma, como bien dice Gallagher, es mi *consentimiento al ser* lo que me permite aceptar mi *situación* y participar en ella<sup>614</sup>.

Esta constatación nos abre al mayor de los desafíos que es la comprensión de lo ontológico o metafísico como lo *total*. Nuevamente vemos en este punto la coincidencia de las intuiciones marcelianas con aquellas que desarrollaron los *espiritualistas* franceses, es decir, Lavelle, Le Senne, Forest, etc.: no hay vida humana sin una experiencia de lo total, que es el Ser mismo. Y esto es el punto que más nos aleja del “argumento” presentado por Ricoeur acerca de los tres niveles de participación. En efecto, creemos que en realidad la filosofía de Marcel es, como diría Pietro Prini, una “analogía de la presencialidad”<sup>615</sup>, es decir una *filosofía del misterio* y de la

---

<sup>614</sup> “... Marcel does not mean by ‘being’ precisely what Troisfontaines says he does. I do not accede to the realm of being simply by freely accepting my situation, but by recognizing that the roots of my situation go down into the eternal. Being is the eternal dimension of my existential situation. Being is that to which I aspire. (...) Whether or not he [a man] has really reached the level of being depends upon the manner of his acceptance of his situation. I can transform my existential situation into a vehicle for being if I accept in the sign of the eternal. The level at which I respond is the essential thing. Not just any free acceptance of any situation transforms it into ‘being’. My situation is a bearer of being only insofar as it is transparent to the spirit, to the eternal. Now it would be quite correct to advance the suggestion that for Marcel a true acceptance of my situation is only possible in the sign of the eternal. Father Troisfontaines surely understands his distinction in this manner. Yet even so, it is still not the free attachment to my situation which ushers me into being, but my free attachment to being which enables me to accept my situation” (*op. cit.*, pág. 62).

<sup>615</sup> “La *vía media* intentada y recorrida por Marcel ha sido, se puede decir, la de una *analogía de la presencialidad*, donde el reconocimiento de la Trascendencia se ilumina y se precisa en su mismo reflejarse sobre la concreción de los modos existenciales en que se plantea, en su sentido más genuino, la cuestión ontológica” (*op. cit.*, pág. 138). El mismo Prini, luego de esta afirmación, prosigue su desarrollo en el ámbito de la intersubjetividad y de la relación del hombre con Dios, sin hacer alusión al nivel de la encarnación. Aún así, debemos recordar que las cosas del mundo, en tanto que existen, son *presencias*. Gallagher parece entenderlo mejor a nuestro parecer: “Underlying everything is the blinded intuition –but this does not function as a premise from which other statements can be deduced. Rather it serves as a light which is shed upon and reflected by every concrete situation into which thought plunges afresh. And what this light discovers is in each case –*presence*. Every one of Marcel’s ‘central concern’ formulas brings out in a different way the notion that philosophy is nurtured by an experience of presence. Ultimately this presence can only be an absolute presence. It is true that other persons and even things can be felt as presences, but our experience of presence infinitely overflows them. Pietro Prini has described Marcel’s

*participación*, en tanto que el único misterio y la única participación se establece respecto a la *verticalidad* del Ser. Es claro que el ser es presencia y, por tanto, valor, y es cierto también que “ser se dice de muchas maneras”<sup>616</sup>, y el mismo Marcel reconoce un valor y una presencia distinta dependiendo si se trata de un ser mundano, de un ser personal o de Dios. Por esta razón, a medida que ascendamos en la escala de jerarquía ontológica, nos introduciremos en un plano de participación más pleno, con lo cual nos realizamos a nosotros también más plenamente. Se entiende –por el valor ontológico que supone– que para Marcel las vías por la intersubjetividad sean más convenientes para el acceso al Ser que las vías de la encarnación y de la sensación<sup>617</sup>, sin embargo pudimos ver cómo también ellas son aproximaciones concretas al Ser (y esto es algo que tanto Marcel como sus comentaristas a veces parecen olvidar<sup>618</sup>).

En última instancia no son la encarnación ni la intersubjetividad la que nos permiten acceder al Ser, sino que es el Ser siempre presente y que fundamenta y moviliza toda participación el que justifica dicho acceso. Al Ser sólo podemos acceder por el Ser, tal es la cuestión. En este sentido, creemos que es impropio hablar de una *participación horizontal*, ya que toda participación, por ser del orden ontológico, sólo puede ser *vertical*. Es ilustrativo el hecho de que lo *horizontal* se corresponda a lo *predicamental*, mientras que lo *vertical* se corresponda a lo *trascendental*, y que la *existencia* o la *presencia* que se encuentra en el acto de participar –en cualquiera de sus niveles– no pueda jamás ser *predicada* sino tan sólo *reconocida*<sup>619</sup>. Es claro que cuando

---

philosophy, with his approval, as an ‘analogy of presentiality’. It is a good phrase, because it conveys quickly the basic character of his metaphysics. The primary analogate in an analogy of presentiality must manifestly be a person –since a presence which is only a *what* is not yet a full presence. This means that the real metaphysical question is not ‘What is being?’ but ‘Who is there?’ Metaphysics is the ‘science’ of answering this question” (*op. cit.*, pág. 119).

<sup>616</sup> **Aristóteles citar**

<sup>617</sup> “Concrete philosophy naturally turns towards intersubjective experiences because it is in intersubjectivity that the ontological exigence finds its deepest intimation of fulfillment. Marcel’s favorite concrete approaches are, as we have seen, fidelity, hope, and love” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 127).

<sup>618</sup> En el caso de Marcel, pensemos en la segunda parte del *El Misterio del Ser*, en el cual comienza la exposición de su ontología o metafísica sirviéndose de las reflexiones acerca de la encarnación como una propedéutica a la inteligibilidad ontológica, pero no como una cuestión propiamente metafísica.

<sup>619</sup> “El yo es un misterio porque participa del ser, que es la realidad plena y más concretamente un trascendental. De ahí se sigue una nueva característica del misterio: es el ámbito de lo trascendental por oposición a lo categorial. Hay una coincidencia del misterio y de lo ontológico: el misterio es principalmente el misterio ontológico o misterio del ser. (...) Por ello, según Marcel, no hay propiamente acceso a la ontología; el ser está dado de un modo inmediato y el hombre no tiene que llegar a él, sino

Ricoeur y otros hablan de lo horizontal y de lo vertical se refieren al término al cual se dirige nuestra participación, es decir, si ésta se dirige a seres de nuestra misma posición ontológica, o al Ser Trascendente. Sin embargo, por lo que hemos señalado, creemos que son insuficientes estos términos, y que corren el peligro de ocultar que aún en el ámbito de lo finito –frente a lo del Infinito- es la presencia de lo Eterno, de lo Infinito, del Ser, lo que fundamenta y posibilita cualquier participación. Es llamativo que Marcel quiera devolver a la experiencia su *peso* (fuerza siempre vertical) ontológico<sup>620</sup>.

Aún así, Ricoeur mismo reconoce que en Marcel hay un movimiento de la *filosofía de la existencia* a la *filosofía del ser*, siendo la participación la clave de dicho asenso<sup>621</sup>, lo cual nos parece en algún sentido muy cierto, pero se sigue disipando el hecho capital de la presencia del Ser en la experiencia, lo cual nos instala desde el comienzo en una filosofía del Ser; en otras palabras, creemos que una filosofía de la existencia es auténtica sólo porque es una filosofía del Ser, y no al revés. Creemos que sería mejor hablar en Marcel de una filosofía que va de la experiencia primaria del Ser a la elucidación de la existencia por la luz ontológica, y, en este sentido, de una filosofía que va *del Ser a la existencia* –y no *de la existencia al ser*, como quisiera Troisfontaines. De este modo se entiende mejor la inspiración agustiniana-platónica de la filosofía marceliana, que Ricoeur mismo reconoce<sup>622</sup>.

---

reconocerlo como lo que es: un misterio” (Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 81).

<sup>620</sup> “The business of metaphysics of metaphysics is to discern is to discern the features of the transcendent act in everything that is actual. Metaphysics is not the science of being-as-such but the science of being” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 117).

<sup>621</sup> “Je voudrais maintenant confirmer cette caractérisation du style philosophique de Gabriel Marcel, en revenant à la polarité évoquée au début de cette étude entre philosophie de l’existence et philosophie de l’être. En un sens, le trois thèmes que je viens d’invoquer –incarnatio, liberté-don, invocation-ressortissent à une philosophie de l’existence. Mais ces trois thèmes, pris individuellement ou en bloc, sont enchevêtrés à un mouvement de transcendance qui fait passer d’une philosophie de l’existence à une philosophie de l’être. La notion de participation, trois fois mentionnée, remplit précisément cet office. Mais cette implication de la philosophie de l’être dans la philosophie de l’existence est surtout visible sur le plan de la liberté-don” (Paul Ricoeur, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, *op. cit.*, págs. 62-63).

<sup>622</sup> “C’est alors qu’un lecteur épris de système pourrait être tenté de mettre en ordre les thèmes marcelliens selon la disposition linéaire d’une dialectique ascendante de style platonicien, voire augustinien. On aurait ainsi, en bas, la théorie de l’incarnation, au centre, faisant charnière ou pivot, la théorie du toi, en haut, la foi dans son expression la moins confessionnelle, la plus péri-chrétienne, autrement dit le mystère ontologique. Je voudrais mettre en garde contre cette schématisation qui fait tort à chacun des termes. L’incarnation n’est aucunement un tombeau, même si elle constitue, comme on dira à l’instant, une épreuve ; il y a chez Gabriel Marcel une joie de vivre, une gloire de la création que ses amis ont toujours su discerner et saluer. (...) Il faut donc laisser dans l’indécision les rapports entre

La tarea que queda pendiente es profundizar sobre esta convergencia de lo humano en el Ser en todos sus aspectos. No se trata de entender qué es el hombre, al modo de una antropología, sino de entender qué significa para el hombre *ser*. Tal es la gran cuestión que debemos plantearnos como filósofos. No podemos filosofar más que teniendo este norte por destino. Toda reflexión acerca de una *región* de lo real será insuficiente si antes no entendemos lo real mismo. “O bien no hay ni puede haber experiencia del ser (*expérience de l'être*), o bien esta experiencia nos es efectivamente otorgada (*départie*)”<sup>623</sup>, y nosotros debemos tratar de comprender sus implicancias.

La consigna presenta, como puede apreciarse, infinitas dificultades y, creemos, resiste cualquier intento de *solución*. Sin embargo, la filosofía vive de esta paradoja: busca incesantemente aquello que no le corresponde alcanzar, es decir, la sabiduría, la aprehensión del sentido último de la realidad. El “sentimiento del caminar del pensamiento”<sup>624</sup> presente en toda la obra de Gabriel Marcel no es sino la expresión lúcida de esta búsqueda de la verdad. Pero, frente a una concepción propia de la sospecha<sup>625</sup>, que nos prohibiría cualquier intento de búsqueda (por la profunda razón de que el objeto de tal no puede alcanzarse), la metafísica de Marcel germina en el suelo de una experiencia fundamental del ser que legitima y empuja el dinamismo filosófico. Lo que se presenta en un principio como *exigencia*, se traduce en la labor filosófica como una toma de conciencia cada vez más plena de sus implicancias.

La filosofía, entonces, será el reconocimiento, lo más lúcido posible, de esta *exigencia ontológica*, con lo cual no se trata aquí de una filosofía *exigencialista*, sino, por el contrario, de una filosofía que versa sobre la *verdad* de dicha *exigencia*. Creemos que es éste el camino que deberemos tomar a la hora de filosofar. Es cierto que una filosofía que señale solamente una cierta exigencia ontológica en la experiencia humana no es aún filosofía, puesto que no puede mostrar el *sentido* de dicha exigencia. Sin embargo, mostrar los principios de inteligibilidad de dicha exigencia, es decir, revelar la

---

existence et être et refuser tout ce qui pourrait ressembler à une systématisation qui transformerait les régions traversées en sites abandonnés. Encore une fois, tous les fronts sont importants, et la médiation sur l'espérance n'abolit ni le drame de l'intersubjectivité ni le débat entre existence sensible et objectivité. Il n'y a pas d'expérience, mais des expériences, des expériences plurielles” (Paul Ricoeur, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 64).

<sup>623</sup> EA, 37.

<sup>624</sup> RI, 93.

<sup>625</sup> CITAR Paul Ricoeur

verdad que se encuentra detrás de dicha exigencia y la cual le da su sustento y realidad, entonces tal será una labor absolutamente filosófica. De aquí que la reflexión trabaje sobre la experiencia, y –como ha visto Marcel claramente- ambas se impliquen mutuamente.

Podemos reconocer que toda la historia de la filosofía ha sido un intento por descubrir el sentido último de lo real –aún cuando no sea sino descubrir que tal sentido no existe, tal como pasa en el nihilismo. Sin embargo, podemos ver en Marcel que este intento implica la totalidad del existente, que es el hombre. En efecto, para llegar a la *experiencia de la totalidad*, propia de la metafísica, debemos embarcarnos en una *experiencia total*, es decir, una experiencia que no deje ningún aspecto de sí de lado; una experiencia que sea *totalmente* experiencia. En este sentido rescatamos la figura de Marcel que ha reconocido también la importancia ontológica de la experiencia del hombre como *ser encarnado*, pero, a su vez, le ha sumado la experiencia de la intersubjetividad, y, a su vez, no ha dudado en afirmar que ambas son ininteligibles bajo la experiencia de lo trascendente (y es que, en última instancia, ya hemos dicho, todo misterio es misterio del ser). Por esta razón Marcel no duda en afirmar: “La realidad como misterio, inteligible solamente como misterio. Yo, igual”<sup>626</sup>. De aquí la importancia de reconocer en toda reflexión sobre una cierta experiencia el acceso a lo metafísico.

Por último, queremos resaltar el acento que pone Marcel sobre lo existencial. Creemos que una filosofía que no tenga en la mira el intenso y profundo drama del hombre, con sus claros y oscuros, no puede jamás ser una filosofía auténtica. La realidad misma se ofrece a un ser que es esencialmente no transparente a sí mismo, y esta no transparencia no debe dejarse de lado -como quisiera una filosofía idealista-, sino, por el contrario, abrazarla en su reflexión. La filosofía, si quiere ser concreta, debe mirar al hombre concreto, y no a una idea abstracta de él, que derribará las bases mismas de un acceso a lo ontológico. Así, lo existencial no se opone a lo inteligible, sino más bien lo exige, por lo cual la existencia –aún cuando no sea aprehensible en su totalidad- no deja de ser verdadera. Y, como vimos, la verdad de la existencia radica en el *inagotable concreto* que habita en su interior. Una filosofía, entonces, que quiera ser

---

<sup>626</sup> EA, 27.

realmente una filosofía de lo existente tenderá necesariamente a ser una metafísica de la interioridad, lo cual en Marcel se manifiesta con indudable claridad.

El paso de lo existencial a lo metafísico lo podemos ver en el abandono del idealismo por parte de Marcel. En efecto, la noción misma de *sistema* dejaba en la absoluta oscuridad la consideración de lo *mío*, de lo existencial, ya que el sistema es tal tan sólo para un *observador general*. Sin embargo, esta primera inquietud se transmuta en otra que era, no ya *mi* existencia, sino el *misterio del Ser*: Marcel termina de abandonar el idealismo cuando plantea la participación del pensamiento en el Ser, y nuestra misma inmersión en el misterio ontológico. De esta forma, todas las consideraciones –ciertamente existenciales, concretas- no pueden divorciarse de la inspiración metafísica, constatada en el hecho de que hay algo en nuestro interior que nos constituye como existentes, y que no es más que el *inagotable concreto*, el Ser. Así, la pregunta fundamental pasa de ser *¿quién soy?* a *¿qué significa que yo sea?*<sup>627</sup> Por esta razón, Marcel no duda en decir que su filosofía no es sino el esfuerzo por aprehender “las condiciones de la vida personal”<sup>628</sup>.

Antes de pasar a las consideraciones críticas, nos permitimos señalar que toda la filosofía de Marcel no es sino una apertura a la trascendencia, pero no a una trascendencia entendida como aquello que no soy yo<sup>629</sup>, sino a una trascendencia en el sentido clásico<sup>630</sup>, es decir, al Ser Trascendente, que no puede ser sino Persona, Tú Absoluto. No es raro encontrar en las conclusiones de las obras de Marcel un reconocimiento de esta apertura a lo divino como máxima experiencia humana. Si bien la religiosidad no es terreno de la filosofía, podemos ver que ésta se mantiene, en última instancia, como una pregunta cuya respuesta definitiva vendrá de la Palabra Revelada de un Tú que no cesa de llamarnos, y al cual nos es dado rechazar o acoger libremente.

---

<sup>627</sup> Notemos que la preocupación de Marcel es la misma que la de Lavelle: “Por encima de todas las cuestiones particulares que podemos plantear, el problema del ser y del yo es el único que nos interesa profundamente” (*Op. Cit.*, pág. 38)

<sup>628</sup> *JM*, 249.

<sup>629</sup> “No solo ‘trascendente’ (*transcendant*) no puede querer decir trascendente a la experiencia (*transcendante à l’expérience*), sino que por el contrario debe haber una experiencia de lo trascendente (*expérience du transcendant*) como tal, y la palabra sólo tiene sentido en estas condiciones” (*MEI*, 55).

<sup>630</sup> “Por otra parte no olvido que en el lenguaje fenomenológico contemporáneo la palabra ‘trascendencia’ (*transcendance*) se toma en una acepción mucho más amplia que la que nosotros hemos hecho hasta ahora, ya que todo objeto en cuanto tal es calificado de trascendente. Sin embargo, como ya dije, prefiero volver a la acepción tradicional, aunque ahondándola más de lo acostumbrado” (*MEI*, 56).

En cuanto a la influencia de Gabriel Marcel sobre el pensamiento contemporáneo, creemos que su impacto se ha hecho notar, sobre todo en Francia. Sin embargo, creemos que la figura de Marcel no ha sido debidamente atendida por el mundo actual, seguramente porque lo han alineado al *existencialismo*, cuya figura prominente ha sido Sartre, o aún peor, porque este último, al ubicarlo dentro de lo que llamó *existencialismo cristiano*, se ganó la antipatía de los cristianos y de los existencialistas. Aún así, podemos mencionar la importante figura de Paul Ricoeur como uno de los continuadores de sus intuiciones filosóficas, y es nuestra intención ocuparnos en un futuro a la elucidación de la herencia de Marcel en la filosofía de Ricoeur. También podemos mencionar a figuras que han sido influidas por él como el propio Sartre, Lévinas, Mounier, Merleau-Ponty. En lo que respecta a la cuestión del cuerpo propio, la influencia de Marcel, sobre todo en Merleau-Ponty y Sartre, es clara, y podemos afirmar que gracias a Marcel el problema del cuerpo propio ha tomado sus verdaderas dimensiones existenciales, dimensiones sobre las cuales el resto del siglo XX se ha dedicado a reflexionar.

## b) Consideraciones críticas

La filosofía de Marcel es una filosofía sumamente rica, por lo que pudimos ver, y muy inspiradora. Sin embargo, creemos que su filosofía sufre de algunas imprecisiones, como también, la falta de desarrollo de algunas cuestiones. En nuestro caso particular de la reflexión acerca del acceso a lo metafísico por la participación en el mundo, creemos que pueden señalarse algunos problemas a considerar, además de los que hemos ido señalando a lo largo del trabajo. Insistamos en que esta labor crítica no es sino nuestra fidelidad a la filosofía marceliana, en tanto que ésta es esencialmente una búsqueda, es decir, un *pensamiento pensante*, y no un *pensamiento pensado*, un pensamiento que detiene su marcha y se erige como definitivo.

En primer lugar, podemos advertir en la noción que tiene Marcel de *objeto* una evidente herencia kantiana de la cual parece no poder despegarse. Esta herencia,

creemos, dificulta la comprensión de una intencionalidad del pensamiento allende el conocimiento científico. Si bien Marcel no duda en afirmar una intencionalidad superior a la implicada en el conocimiento científico, comprendida en la noción de *misterio* y conquistada por la *reflexión segunda*, creemos que no ha desarrollado convenientemente en qué consiste este polo *noemático*. Quizá una noción más amplia de lo *objetivo* – entendido como aquello que está frente a mí, no en tanto que está divorciado de mi existencia, sino en tanto que es algo que viene a mi encuentro- y una profundización sobre la cuestión de la *esencia*<sup>631</sup> –que es distinta de la cuestión del concepto<sup>632</sup>-, le hubiese permitido escapar a ciertas imprecisiones<sup>633</sup>. De aquí que la *filosofía concreta* no es una propuesta sin puntos que aclarar y profundizar, sino que es una búsqueda del acceso a lo ontológico que se mueve en el “umbral” de sus propias limitaciones y dificultades<sup>634</sup>.

---

<sup>631</sup> “En la obra de Marcel falta, en efecto, por lo menos en la que hasta ahora ha sido publicada, una reflexión suficientemente profunda y rigurosa sobre la *esencia*, es decir, sobre una *ontología de la presencia*, que no sea sólo presupuesta e implícita, sino que constituya a la vez el cumplimiento y la última justificación de aquella *ontología de la invocación*... (...) pero ahora Marcel deberá sondear y justificar lo que constituye el presupuesto último de toda su metodología concreta, es decir, la *posibilidad* misma de este *aclararse* de la existencia en el seno del misterio ontológico. Es el problema, en el significado metafísico de la palabra, de la *inteligibilidad de la existencia*, o si se prefiere, es una posición de una ‘metafísica de la esencia’” (Pietro Prini, *op. cit.*, pág. 140-141).

<sup>632</sup> “An essence is certainly not the sum of a number of concepts; an essence may be what we aim at through our concepts, but it is perpetually transcendent in respect to conceptualization. Marcel would not agree that it is only *qua* ‘esse’ that the thing escapes our conceptual grasp. The whole being participates in being –in inexhaustibility. If this is kept in mind, there will be no proneness to think that in surpassing objective thought we bypass intelligibility” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 138).

<sup>633</sup> Esta crítica parece también ser compartida por Paul Ricoeur: “Existential philosophy cannot therefore limit itself to a critique of objectivity, of characterization, and of the problematic; it must be supported by the determinations of thought and by conceptual work whose resources are exhausted neither by science nor by technology. It is here that Husserl’s work recovers its legitimacy. It is precisely his concern for the valid that leads him to seek the foundation of the sciences not in a set of axioms, which would still be the work of science, but in the prescientific, ante-predicative structures of intentionality” (Paul Ricoeur, “Gabriel Marcel”, *op. cit.*, pág. 491-492). Julia Urabayen Pérez señala también esta dificultad, sobre todo también en el caso de la *sensación*, que supone una intencionalidad pre-objetiva, no definida (cf. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 64).

<sup>634</sup> “Esta vía media es más bien un conjunto de sendas o rutas que pretenden profundizar en el misterio del ser, sin llegar a conceptualizarlo ni encerrarlo en un sistema. A esta forma de concebir la búsqueda filosófica la denominó Marcel ‘filosofía concreta’ y ‘filosofía existencial’. (...) Que el acceso [a lo ontológico] tiene que ser cognoscitivo, pero no conceptual-judicativo, es muy claro para Marcel –éste es el punto en el que se aleja de Kant y del realismo, como él lo interpreta-; ahora bien, la manera de determinar el sentido de esa vía cognoscitiva, que él denomina ‘reflexión segunda’, está lastrada de cierta ambigüedad en aspectos esenciales, por lo que no es extraño encontrar textos de Marcel en los que se vislumbra una postura agnóstica, irracionalista y, en alguna de sus primeras obras, fideísta. La lucha por salir de los límites de su planteamiento es el rasgo más característico del modo de pensar de Marcel, esa seña de identidad que hace de su filosofía un pensamiento personal y diferenciado del resto. Para referirse a esa situación fronteriza de su pensamiento Marcel eligió el término de ‘filosofía del umbral’. (...) El

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, Marcel se enfrenta al problema de la *universalidad* del conocimiento metafísico. Es claro que la universalidad no es un problema para el conocimiento científico, puesto que se trata allí –podríamos decir- de una *universalidad* por empobrecimiento, es decir, que se constituye como tal dejando de lado el índice existencial y único del mundo y del hombre que va a su encuentro; es decir, la *universalidad* científica reduce al mundo a una imagen del mundo, y al sujeto concreto a una *conciencia cualquiera* (o mejor, a *ninguna conciencia*). El problema que se plantea inmediatamente es cómo proponer una universalidad que sea pletórica, y no empobrecida. Creemos que, viendo este problema en toda su dimensión, estamos ante la difícil cuestión de un conocimiento del ser que no sea del orden conceptual, o producto de la abstracción. Si bien Marcel no duda en afirmar que existe una *universalidad* distinta a la de la abstracción u objetivación, no explica debidamente en qué consiste, y se contenta con pensarla en relación a la música<sup>635</sup>.

Esta falta de explicación y elucidación es muy problemática en tanto que pone en juego la validez misma de las reflexiones filosóficas, más allá de la experiencia personal de quien filosofa. Por esta razón, varios han visto en la crítica al *objetivismo* de Marcel el peligro de un *subjetivismo*. Si bien ya vimos que esta crítica desconoce la clave de interpretación de la filosofía marceliana, que es la noción de participación<sup>636</sup>, es válida

---

pensamiento de Marcel se dirige del idealismo al realismo y culmina en una filosofía concreta, que siempre mantuvo su carácter de senda entre Escila y Caribdis, entre decirlo todo acerca de la realidad o guardar silencio” (Julia Urabayen Pérez, “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, pág. 136). En otra obra, la autora explica: “Marcel reconoció que la filosofía no es ni música ni teatro, sino reflexión. La filosofía tiene que expresarse mediante los conceptos y el lenguaje. Pero para hablar del misterio, según él, la filosofía debe utilizar el lenguaje como una manera indirecta de expresión, lo cual hace que sea coherente sin ser un sistema. En otras palabras: la filosofía es una reflexión segunda acerca del ser y, por lo tanto, acerca del misterio, lo cual significa que debe superar dos grandes riesgos: renunciar a la palabra y pretender expresarlo todo” (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 87-88).

<sup>635</sup> Cf. EA, 198. También: Cf. Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, pág. 64-65.

<sup>636</sup> “Exigence for being, for truth, for goodness, are not purely subjective characteristics: they are modes of participation in what is trans-subjective and absolutely real” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág. 145). La critique de l’ « objectivisme » manifeste qu’il ne peut y avoir *participation* sans l’intervention de la *subjectivité*. Mais il faut se garder soigneusement de tomber dans un « subjectivisme » qui majorerait indûment le rôle du ‘moi’ aux dépens de la réalité autre-que-moi ou qui attribuerait à la conscience humaine le pouvoir d’imposer à une matière informe un ordre encore inexistant. Dans le « subjectivisme », Marcel voit « l’adversaire qu’il faut combattre sans merci » ” (Roger Troisfontaines, *op. cit.*, pág. 133).

en tanto que Marcel no fundamenta debidamente la *universalidad* de la reflexión metafísica. Creemos, sin embargo, que la fundamentación ausente debe basarse en la presencia del *inagotable concreto* en el interior mismo del hombre, con lo cual Marcel ha señalado, nuevamente, la línea que debiéramos profundizar sin haber sido él mismo quien la haya profundizado.

En tercer lugar, podemos advertir –como acabamos de señalar– que la reflexión metafísica de Marcel reposa toda ella en el reconocimiento del *inagotable concreto* gracias a la *reflexión segunda*. Ahora bien, ¿qué significa exactamente esta *presencia* en el interior del hombre?, ¿puede decirse que sea una idea innata del ser?, ¿debe entenderse al modo platónico o al modo agustiniano? Todas estas son preguntas que parecen quedar sin respuesta. La realidad de la *intuición ciega* que posibilita la reflexión segunda, y que nosotros habíamos identificado con el *inagotable concreto* y la exigencia ontológica, queda indeterminada, lo cual dificulta la fundamentación misma de la metafísica.

En cuarto lugar, afirmar que lo existente es cierta prolongación de mi cuerpo nos puede llevar a un problema serio: en efecto, no es esto reducir el *ser* al *ser material*. Ya hemos señalado que esta interpretación era absolutamente errada, en tanto que reposa sobre el supuesto de que mi cuerpo es una mera masa extensa. Si bien la crítica no inhabilita la intuición marceliana, no es menos cierto que se presenta como problemático plantear la radical *especialidad* de la existencia. Creemos, aún teniendo en cuenta esta crítica, que Marcel mismo de ninguna forma reduce la existencia a lo espacial, sino que lo que afirma contundentemente es que, dada nuestra *situación fundamental*, nada podría entrar en contacto conmigo si no se manifestase espacialmente en algún grado. Es decir, no es tanto una condición metafísica del ente, sino, más bien, una condición de posibilidad de la manifestación del Ser a nosotros, el que la existencia se dé espacialmente. Advirtamos en seguida que esta especialidad es una especialidad *sentida* en tanto que es la prolongación de *mi* cuerpo, y no una especialidad geométrica o abstracta, lo cual da fuerza y consistencia a la reflexión de

Marcel respecto a este punto, aún cuando parezca no estar del todo resuelta la dificultad<sup>637</sup>.

Por último, podemos señalar que la reflexión acerca del cuerpo propio nos enfrenta a una absoluta imposibilidad de entenderlo conceptualmente u objetivamente. Si bien esto nos parece cierto en tanto que la conceptualización pierde indefectiblemente lo existencial, creemos que es un peligro suponer una *unidad irracional* o *pre-razional* en el fondo de la experiencia, puesto que la inteligibilidad difícilmente podrá ser reconquistada en el momento reflexivo posterior. Aún cuando Marcel rechace –como hemos visto– todo tipo de irracionalismo, y se embarque en el esfuerzo por comprender lo metafísico, cuya luz es superior a la del pensamiento científico, es cierto que plantear la unidad irracional implicada en nuestro *ser encarnado* puede llegar a malograr todo el intento por fundamentar una filosofía.

La filosofía de Marcel, lejos de ser una filosofía absolutamente coherente, sistemática, y cerrada sobre sus propios postulados, es una invitación a repensar lo real, llevando sobre sí la responsabilidad de pensarlo en su índice existencial. De aquí que este filosofar no esté exento de complicaciones y oscuridades, puesto que la vida misma es oscura y complicada. Las breves críticas que apenas señalamos no buscan sino profundizar en una línea de pensamiento que nos permitiría –o al menos, eso promete– acercarnos cautamente al corazón mismo de lo real, que no es sino la Verdad misma en tanto que Persona. Hacia allí habremos de avanzar.

---

<sup>637</sup> “Marcel has never completely disentangled the possible difficulties raised by this *identification* of existence and the spatially related” (Kenneth Gallagher, *op. cit.*, pág.17).

# Bibliografía

Para una bibliografía completa y exhaustiva consultar en: Roger Troisfontaines, *De l'existence a l'Être, op. cit.*, vol. 2, págs. 381-425. Este índice es completado, hasta el año 1988, por: Feliciano Blázquez Carmona, *La filosofía de Gabriel Marcel, op. cit.*, págs. 253-339. No hemos encontrado un índice bibliográfico así de completo que abarque los veinte años de diferencia respecto a aquél, sin embargo, puede consultarse la bibliografía actualizada hasta el 2001, contenida en: Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano, op. cit.*, págs. 365-381.

## 1. Bibliografía primaria.

### A. Obras filosóficas de Gabriel Marcel.

- *Le Mystère de l'être*, París, Association Présence de Gabriel Marcel, 1997 (*El misterio del Ser*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, tr. María E. Valentié).
- *Journal Métaphysique*, París, Gallimard, 1935 (*Diario metafísico*, Buenos Aires, Losada, 1956).
- *Être et Avoir*, París, Aubier-Montaigne, 1947 (*Ser y Tener*, Madrid, Caparrós, 2003).

- *Les hommes contre l'humain*, París, La Colombe, 1951 (*Los hombres contra lo humano*, Buenos Aires, Hachette, 1955, tr. Beatriz Guido).
- *L'homme problématique*, París, Aubier-Montaigne, 1955 (*El hombre problemático*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, tr. María E. Valentié).
- *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris, Nauwlaerts-Vrin, 1949 (*Aproximación al misterio del Ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Madrid, Encuentro, 1987).
- *Searchings*, New York, Newman Press, 1967.
- *Homo viator : prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*, París, Aubier-Montaigne, 1944 (*Homo Viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 2005).
- *Fragments philosophiques (1909-1914)*, Nauwelaerts, París, 1961.
- *Essai de philosophie concrète*, París, Gallimard, 1967. Título original: *Du refus à l'invocation*, París, Gallimard, 1940 (*Filosofía Concreta*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, tr. Alberto Gil Novales).
- *Kierkegaard en mi pensamiento*, en *Kierkegaard vivo (Coloquio organizado por la UNESCO en París, abril de 1964)*, Madrid, Alianza, 1970.
- *Journal Métaphysique*, París, Gallimard, 1935 (*Diario Metafísico*, Buenos Aires, Losada, 1956).
- *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel*, París, Aubier, 1968.

- *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, Paris, J. -M. Place, 1977.
- “Regard en arrière”, en *Existentialisme Chrétien*, Paris, Plon, 1947.
- *La dignité humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.

#### B. Obras de teatro de Gabriel Marcel.

- *El iconoclasta*, Buenos Aires, Nova, 1956.
- *El Mundo Quebrado*, Buenos Aires, Losange, 1956.
- “El Emisario”, en *Teatro*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- “Un hombre de Dios”, en *Teatro*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- “Roma ya no está en Roma”, en *Teatro*, Buenos Aires, Losada, 1957.

## 2. Bibliografía Secundaria

AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale, Southern Illinois University, 1984.

- Adúriz, Joaquín, *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.
- Arteta, A., “Gabriel Marcel: reflexión segunda y misterio ontológico”, en *Revista de Filosofía*, 1985, 2ª serie, VIII (jul-sep.).
- Bagot, J. P., *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, París, Beauchesne, 1958.
- Blázquez Carmona, Feliciano, *La Filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*, Madrid, Encuentro, 1988.
- Chenu, J., *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris, Aubier, 1948.
- Colin, Pierre, “Existentialisme chrétien”, en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947.
- Davy, M.-M., *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*, Madrid, Gredos, (¿?).
- de Corte, Marcel, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Chez Pierre Téqui, 192?.
- Delhomme, Jeanne, “Témoignage et dialectique”, en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947.
- Dévaux, André A., “Gabriel Marcel, o la conjunción de la razón y del amor”, en *Anuario Filosófico*, 2005, vol. 38, nº 2.
- Engelland, C., “Marcel and Heidegger on the proper matter and manner of thinking”, en *Philosophy Today* vol. 48, nº 1, Illinois, 2004.

- Flores-González, Luis Manuel, “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación “Yo soy mi cuerpo” en la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada”, en *Anuario Filosófico*, 2005, Vol.38, Nº 2.
- Flynn, Thomas R., “Toward the Concrete: Marcel as existentialist”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2006, vol. 80, nº 3.
- Gallagher, Keneth T., *The Philosophy of Gabriel Marcel*, New York, Fordham University Press, 1962.
- Gilson, Etienne, “Un exemple”, en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947.
- Jolivet, Regis, *Las doctrinas existencialistas, desde Kierkegaard a J.-P. Sastre*, Madrid, Gredos, 1950.
- Levinas, Emmanuel, “Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel”, en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993.
- López Quintás, Alfonso, “Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filosófico*, 2005, vol. 38, nº 2.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Madrid, Encuentro, 2006
- Moreno, César, *Fenomenología y filosofía existencial. Vol. I. Enclaves fundamentales*, Madrid, Síntesis, 2000.

Parain-Vial, Jeanne, *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveiller*, L'age de l'homme, 35.

- *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Cerisy-La Salle, la Baconnière, Neuchâtel, 1977.

- *L'esthétique musicale de Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1980.

Plourdel, Simonne, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Montreal-París, Bellarmin-Cerf, 1985.

Poma, Iolanda, "Alteración y oscilación en la filosofía de los binomios de Gabriel Marcel", en *Anuario Filosófico*, 2005, vol. 38, n° 2.

Presas, Mario, *Filosofía de la existencia*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1962.

- *Gabriel Marcel*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.

- "Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel", en *Cuadernos de Filosofía*, 1970, Año X, nro. 13 (enero-junio).

Prini, Pietro, *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, Barcelona, Luis Miracle, 1963.

- *Historia del existencialismo*, Barcelona, Herder, 1992.

Ricoeur, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, París, Temps Présent, 1948.

- “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, en *Lectures 2: La contrée des philosophes*, París, Éditions du Seuil, 1992.
- “Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl”, en *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, París, Beauchesne, 1976.

Ríos Vicente, Jesús, “Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad”, en *Anuario Filosófico*, 2005, vol. 38, nº 2.

Tilliet, Xavier, “Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien”, en *Philosophes contemporains*, París, Desclée De Brouwer, 1962.

Tomar Romero, Francisca, “La concepción de la metafísica en Gabriel Marcel”, en *Sapientia*, 1994, vol. 49, nro. 193-194.

Troisfontaines, Roger, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, París, Nauwelaerts, 1968, 2 volúmenes (las cuestiones que atañen a la presente investigación se encuentran en el volumen primero).

- “La notion de ‘présence’ chez Gabriel Marcel”, en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, París, Plon, 1947.

Urabayen Pérez, Julia, *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, EUNSA, 2001.

- “Acercamiento a la filosofía de Gabriel Marcel”, en *Anuario Filosófico*, 2005, vol. 38, nº 2.
- “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, en *Pensamiento: Revista de Investigación e información filosófica*, 2004, vol. 60, nº 226 (En.-Abr.).

Verneaux, Roger, *Lecciones sobre existencialismo*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1952.

Wahl, Jean, “Vers le concret”, en *Recherches philosophiques*, n° 1, 1931-1932.

Zaner, Richard, *The question of embodiment: Some contributions to a phenomenology of the body*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.