



WILLIAM AUGUSTO PEÑA ESQUIVEL

**DE LA METAFÍSICA DE SER A LA METAFÍSICA DEL SOMOS:
LA CONSTITUCIÓN SUBJETIVA EN LA FILOSOFÍA DE
GABRIEL MARCEL**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 06 de Agosto de 2010**



**DE LA METAFÍSICA DE SER A LA METAFÍSICA DEL SOMOS:
LA CONSTITUCIÓN SUBJETIVA EN LA FILOSOFÍA DE
GABRIEL MARCEL**

**Trabajo de grado presentado
por William Augusto Peña
Esquivel, bajo la dirección de
la Profesora Marcela Forero
Reyes, como requisito parcial
para optar al título de
Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 06 de Agosto de 2010**

SER
 FILOSOFÍA CONCRETA
 ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
 EXPERIENCIA
 INTERSUBJETIVIDAD
 MISTERIO
 CUERPO

BEEN
 CONCRETE PHILOSOPHY
 PHILOSOPHYCAL ANTHROPOLOGY
 EXPERIENCE
 INTERSUBJECTIVITY
 MISTERY
 BODY

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS:

RESUMEN

Este trabajo indaga por la constitución subjetiva inmersa en el itinerario filosófico de Gabriel Marcel, que en una búsqueda por reivindicar la experiencia concreta del hombre, logra configurar categorías filosóficas para establecer una propuesta subjetiva que parte de la experiencia vital del hombre que se constituye continuamente a través de una relación primigenia con su cuerpo. El cuerpo que manifiesta la forma de existir del hombre en el mundo es eje central del tipo de relaciones que debe establecer el ser humano con el mundo y con los otros. La interioridad que se constituye en una relación subjetiva con mi cuerpo, y la intersubjetividad como forma de ser en el mundo y con los otros tienen como presupuesto una participación activa en el ser.

ABSTRACT

This paper focuses on the subjective constitution immersed in Gabriel Marcel's philosophical route, who in a quest to claim the man's concrete experience, manages to configure philosophical categories to establish a subjective proposal of the life experience of the man who is continually original through a relationship with his body. The body manifests the form of existence of man in the world and is the core of such relationships between human beings with the world and with others. The interiority that constitutes a subjective relationship with my body, and intersubjectivity as a way of being in the world and the other takes for active participation in the being.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	12
.	
1. LA EXPERIENCIA EN LA FILOSOFÍA CONCRETA.....	16
1.1. La experiencia como camino.....	16
1.1.1. Experiencia, vida y reflexión.....	18
1.1.2. Una experiencia no sistemática.....	22
1.1.3. La experiencia humana.....	24
1.2. La reflexión en la filosofía concreta.....	26
1.2.1. La reflexión segunda y el misterio.....	27
1.2.2. La metafísica y el misterio.....	31
1.2.3. La inquietud metafísica y los peligros en la reflexión segunda.....	33
1.2.4. El recogimiento en la reflexión segunda.....	37
1.3. La pregunta por el ser desde “lo lleno y lo vacío”.....	39
1.3.1. El lugar metafísico de la desesperación y la esperanza.....	41
1.3.2. El drama humano en la metafísica.....	43
1.3.3. La pertinencia de la metafísica en el misterio “de ser”.....	45
2. LA CONSTITUCIÓN SUBJETIVA DESDE LA METAFÍSICA.....	48
2.1. La pregunta por “mi propio ser” en la indagación sobre el ser.....	49
2.2. El “yo existo” desde el “yo siento”.....	52
2.2.1. “Mi cuerpo”.....	56
2.2.2. El ser encarnado.....	58
2.3. La noción de “participación” en la filosofía concreta.....	60
2.3.1. El “sentir” como modo de participación.....	61
2.4. La intimidad y la constitución subjetiva en la experiencia.....	65
2.5. El papel de la receptividad en la constitución subjetiva.....	68

3. LA INTERSUBJETIVIDAD COMO CONSTITUCIÓN DE SUJETO.....	73
3.1. La correspondencia entre subjetividad e intersubjetividad.....	73
3.2. La intersubjetividad desde el “darse” del sujeto.....	74
3.3. La presencia del “tú”.....	76
3.4. La intimidad real del estar “con-migo”.....	77
3.4.1. El amor como posibilidad de la intimidad real.....	81
3.5. La metafísica del “tú”.....	85
3.6. La ética desde la relación yo-tú.....	86
3.7. De la metafísica “de ser” a la metafísica “del somos”.....	89
BIBLIOGRAFÍA.....	91

Al Tú siempre fiel por haberme *llamado* a navegar en las aguas de la filosofía, y a tres navegantes que en estas aguas siempre estuvieron *conmigo*: Marcela, Gloria Patricia y Carolina.

INTRODUCCIÓN

El ser que se encuentra incorporado a ese mundo de funciones, ya se trate de funciones orgánicas, psicológicas, profesionales o sociales en el sentido más amplio, experimenta en el fondo de sí mismo la necesidad de que haya *ser (...)*¹

La clásica pregunta filosófica por el ser cobra un nuevo sentido en la filosofía de Gabriel Marcel, quien partiendo de la experiencia concreta busca devolverle a la condición humana su valor ontológico. Esta experiencia es la fuente esencial de una reflexión inagotable e indispensable en el mundo contemporáneo. La tradicional metafísica *del ser*, constituida por categorías abstractas y muchas veces objetivantes, se abre a la experiencia concreta, dando lugar de este modo a una metafísica *de ser*, a una reflexión filosófica que puede establecer un diálogo constante con el hombre concreto, inmerso en su vida cotidiana particular.

La filosofía concreta de Gabriel Marcel resulta ser una fuente interesante para abordar el problema de *la constitución subjetiva*. Su aporte radica en que a partir de la experiencia concreta el sujeto se va constituyendo desde una relación primigenia, que es la relación con su cuerpo. Esta relación tiene dos caminos: una relación cenestésica entre yo y mi cuerpo, y una relación donde mi cuerpo es mi modo de experimentar lo exterior a mí. Tomando la relación cuerpo-sujeto o cenestésica como relación primigenia, el hombre establece relaciones con lo otro y los otros. Esta relación esencial le concede primacía al *sentir*, desde donde se expresa toda posibilidad de la existencia propia y de lo existente. Aparecerse como cuerpo en el mundo y experimentar desde el sentir esta aparición, llevan a Marcel a establecer en el ser encarnado el dato principal de toda reflexión metafísica.

¹ Gabriel Marce, *El hombre problemático* (Buenos Aires: Sudameris, 1956), 171.

En este orden de ideas, la reflexión sobre la constitución subjetiva es una pregunta que le concierne a la metafísica *de ser* puesto que no va dirigida al ser en lo abstracto, sino al modo *de ser* del sujeto. El rescate del carácter ontológico de la propia experiencia humana abordado desde la reflexión segunda, propia de la filosofía concreta, es lo que propone Gabriel Marcel. Pese a que su filosofía muchas veces ha sido calificada como un existencialismo fatalista, considero que su renovado valor procede de la capacidad que tiene de brindarnos una perspectiva original para afrontar el problema de la constitución subjetiva, a partir de la idea de experiencia concreta.

La tesis que me propongo sostener en este trabajo es que la filosofía concreta de Gabriel Marcel constituye una vía de acceso privilegiada para comprender el problema de la subjetividad. Dicha subjetividad no ha de entenderse, sin embargo, como una experiencia solipsista, sino siempre intersubjetiva. No puede haber, por tanto, una pregunta real y mucho menos una respuesta por mi propio ser que no incluya a los otros seres, con los cuales me relaciono. La subjetividad y la intersubjetividad poseen entonces una relación tan estrecha que no podría darse la una sin la otra. Por eso podremos afirmar que en la constitución subjetiva hay un paso de la metafísica *de ser* a una metafísica del *somos*.

El punto de partida de este trabajo es el examen del concepto de *experiencia*, considerado esencial dentro de la filosofía concreta de Marcel. En relación con la experiencia toman forma otros conceptos clave dentro de su filosofía, tales como los de *misterio* y *reflexión segunda*, en virtud de los cuales podremos exponer su concepción metafísica *de ser*. El desarrollo de estas ideas se presenta en el primer capítulo. Teniendo en cuenta el giro marceliano de la metafísica *del ser* a la metafísica *de ser*, nos ocupamos del problema de la constitución subjetiva, contando particularmente con la idea de la relación con mi cuerpo, desde donde se constituye la intimidad real del sujeto. De esta relación primigenia pasamos a la *teoría del sentir* marceliana, considerada un modo de *participación* y, por ello, horizonte en el que se va consolidando el papel de lo otro y de los otros en la constitución del sujeto. Tal es el recorrido que se hace en el segundo capítulo.

En el tercer capítulo, a modo de conclusión, abordaremos detalladamente la relación con los otros desde la *teoría del tú*, la cual define lo particular de la intersubjetividad en la filosofía de Marcel, así como su estrecha relación con la constitución subjetiva, que es en último término el fin de nuestro trabajo.

Aunque en este trabajo aparecen referencias importantes con respecto a la intersubjetividad, no debe esperarse un estudio exhaustivo sobre este tema, pues su consideración no tiene lugar más que en orden a esclarecer el problema de la constitución subjetiva fundada en la metafísica *de ser*.

En breve, son tres momentos los que guían nuestra reflexión, y que nos permiten reconocer en la filosofía de Marcel un aporte particular a la comprensión de los problemas de la constitución del sujeto, en los cuales la filosofía actual se encuentra profundamente interesada. La importancia de la visión marceliana en este respecto está ligada a la posibilidad que ofrece de no reducir estos problemas a categorías ajenas al hombre de hoy, posibilitando así una continua reflexión y diálogo de la filosofía en relación con los interrogantes vitales que atraviesan al ser humano.

El texto más importante en la realización de esta investigación fue el primer *Diario metafísico*, que recoge los primeros intentos de reflexión filosófica de Marcel, pero que también confiere estructura filosófica a su pensamiento y sirve de base conceptual para sus obras posteriores. En *este Diario* encontramos un ejercicio filosófico de profundización en la experiencia concreta del hombre. En el *Segundo diario*² se refleja la conversión al cristianismo de Gabriel Marcel, a través de sus esfuerzos por conducir la reflexión a su dimensión religiosa. Para el propósito de mi trabajo, esta perspectiva marceliana no resultaba relevante, por lo cual preferí no entrar en ella, pese a que me parece muy sugerente y puede llegar a ser objeto de una investigación futura. Realicé un ejercicio adicional rastreando en las obras posteriores al primer *Diario metafísico* las ideas relacionadas con el problema de la constitución de subjetividad, lo cual me permitió enriquecer la visión del mismo, pero teniendo siempre cuidado de no mezclarlas con sus reflexiones sobre la

² En algunas traducciones se titula como *Ser y tener*, esto porque incluye un ensayo de Gabriel Marcel que lleva este título, pero en realidad corresponde a su *Segundo diario*.

experiencia religiosa, aún intuendo que ellas pueden configurar una vía alternativa para abordar este problema.

Precisamente este giro en su pensamiento, fruto de su conversión, nos alejó de algunos de los comentaristas recientes de su obra: Julia Urabayen³ y Feliciano Blazquez Carmona.⁴ Ambos autores presentan una interpretación de la filosofía de Marcel desde la perspectiva de la experiencia religiosa y de una cierta antropología cristiana. Por tal motivo fue muy poco lo que recurrimos a sus estudios. Es interesante anotar, de otro lado, que el comentario que realiza Paul Ricoeur⁵ a la filosofía de Marcel fue bastante iluminador para la primera parte del primer capítulo, pues la lectura de Ricoeur no se centra sólo en el carácter religioso de la reflexión marceliana. Además de las obras filosóficas de Marcel, que corresponden su mayoría a conferencias dadas durante su vida, tenemos sus obras de teatro a las cuales no haremos alusión en razón de las intenciones de esta investigación. Cabe anotar, sin embargo, que su trabajo en el teatro brindaría material suficiente para una reflexión filosófica.

Sobre problemas de traducción, es preciso comenzar señalando que no toda la obra de Marcel está traducida al español. Las obras a las que más recurrimos fueron: *El misterio del ser*, en sus dos partes, *Filosofía concreta*, que corresponde a la segunda edición de su texto *De la negación a la invocación*; *Homo viator*; *Aproximación al misterio del ser*, *Filosofía para un tiempo de crisis* y *Ser y tener*. Estas obras fueron escritas con posterioridad al *Diario metafísico*, por lo cual incluyen muchas de sus reflexiones sobre la experiencia religiosa cristiana, que como se dijo previamente no es objeto de esta investigación. A mi juicio, la edición del *Diario metafísico* de Losada es confiable.

Habiendo establecido esta primera presentación adentrémonos ahora en esta propuesta filosófica que de seguro nos brindará una nueva perspectiva no sólo académica, sino también vital, al estilo de la filosofía concreta.

³ Julia Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel, un canto al ser humano* (Pamplona: EUNSA, 2001).

⁴ Feliciano Blazquez Carmona, *La filosofía de Gabriel Marcel* (Madrid: Encuentro Editores, 1988).

⁵ Gabriel Marcel et Karl Jaspers. *Philosophie du mystère et philosophie du paradoxa*, (Paris: Temps present, 1947).

1. LA EXPERIENCIA EN LA FILOSOFÍA CONCRETA

Adentrarnos en la obra filosófica de Gabriel Marcel, es iniciar un camino, un itinerario vital. Cuando afirmo esto no lo hago por lo sistemático de su pensamiento o por la exactitud del camino que se recorre, sino más bien por la incertidumbre que acompaña a quien camina motivado por un deseo de aventura a semejanza de un viajero que se sumerge en un viaje desconocido. Esta es la forma en que el mismo Marcel describe su actividad filosófica: un viajero cuyos parajes filosóficos han estado impulsados por la incertidumbre vital que encierra toda su existencia.⁶

1.1. La experiencia como camino

Esta imagen del itinerante o del viajero, que puede quizás ser reprochada por su simplicidad en un ámbito filosófico, contiene una riqueza que nos permite no sólo entender lo que significa filosofar para nuestro autor, sino que a su vez nos da la posibilidad de concebir la experiencia desde una perspectiva diferente. Empecemos por descartar que la imagen de viaje se reduce a una visión espacializante de lo que evoca, al contrario, lo interesante es que la figura del viaje acompaña implícitamente

⁶ En la mayoría de sus escritos Marcel es enfático en esta comprensión del ejercicio filosófico, podemos constatarlo en el prólogo de su obra *En busca de la verdad y de la justicia* (Barcelona: Herder, 1967), 11. En su obra el *Misterio del ser*, Marcel afirma que la propuesta de exponer su pensamiento sería una manera de darle forma a un camino recorrido, como quien intenta reconstruir un itinerario, pero desde la posibilidad de explorar ese camino. Cfr. *El misterio del ser*, en *Obras selectas*, vol. 1 (Madrid: BAC, 2002), 15.

al ejercicio que se realiza cuando se reflexiona sobre la propia vida. Hacer memoria de lo vivido, de mi vida, implica una lectura de mis experiencias donde las categorías de tiempo y espacio están incluidas. Es muy difícil hacer memoria de un suceso de nuestra vida desligándolo de un espacio y un tiempo determinados donde acontecieron. Desde esta perspectiva, la vida se nos presenta como camino recorrido, camino que hemos vivido.⁷ En este orden de ideas, la imagen del viaje nos permitirá incorporar o recoger datos, experiencias, que no se abstraen del espacio y el tiempo, y con las cuales podemos situarnos y hacernos presentes para reflexionar sobre nosotros y el mundo que nos rodea. Si todavía quisiéramos referirnos al camino sólo desde categorías espaciales, entendamos entonces que el camino al que se refiere Marcel es sobre todo una espacialidad vivida.

Precisamente esta lectura de la figura del viajero, le permite a Marcel reconocer al hombre como un ser inmerso en una *experiencia concreta*, o quizás en diversas experiencias que se ven atravesadas unas por otras en una indeterminación e inagotabilidad tal que es imposible escapar de ellas. En la medida en que lo que prima es lo vivido en el camino, nuestro autor se permitirá exponer la importancia de la experiencia y la posibilidad de comprenderla desde una perspectiva distinta, al menos dentro del ámbito filosófico. Como punto de partida es necesario tener en cuenta que la experiencia no se reduce a un simple dato empírico en presencia del cual se define una idea, al contrario, ella no es nunca un agregado contingente de ésta, sino que posee una importancia decisiva al tener como base las situaciones concretas en las que se origina.⁸ Aquí quien experiencia soy “yo”, se trata entonces de una experiencia singular, propia, diferente, que en último término se incorpora a nuestro ser con posibilidad de transformarlo y, al mismo tiempo que se incorpora, sigue viviendo en nosotros como si pudiera equipararse a una realidad propia.⁹ Es por esta razón que en Marcel la experiencia no tiene un carácter universalizante, a

⁷ Cfr. Gabriel Marcel, *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 2005), 19-20.

⁸ Cfr. Gabriel Marcel, *En busca de la verdad y de la justicia: seis conferencias a estudiantes universitarios* (Barcelona: Herder, 1967), 12-13.

⁹ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico* (Buenos Aires: Losada, 1957), 180.

manera de un sujeto puro que experiencia,¹⁰ sino que la comprensión de ese “yo” tendrá siempre un carácter personal e individual que interviene en la valoración de esa experiencia.

El tema de lo universal de la experiencia humana es muy importante para nuestro autor, pues el tipo de indagaciones que se propone realizar choca precisamente con una tendencia a universalizar la experiencia humana. A Marcel le interesa lo concreto, no para llegar a universales sino para resaltar lo inagotable de tal tarea, por lo cual no tendría sentido dejárselo a la psicología, la sociología, o la medicina; hay sectores de la experiencia humana en los que no puede aceptarse cierta concepción literal y simplista de la universalidad,¹¹ y es aquí donde la filosofía tiene una tarea fundamental y reveladora. A Marcel le importa resaltar que hay una pretensión de verdad por parte de muchos científicos, donde lo que interesa no es su propia persona, ni su propia condición humana, sino el hecho de ser intérpretes de esa verdad de la cual se consideran una fuente fidedigna. De ahí que haya una tendencia a concebirnos exteriores a aquello que indagamos o buscamos, sobre todo cuando esa verdad sobre la condición humana se refiere directamente a un aspecto unilateral del mundo. De otro modo, el filósofo al dirigirse a lo concreto, experiencial y real, se permite concebir el mundo con una esencia omnicomprensiva, de una inagotabilidad tal que va más allá del hecho de dirigirse a un objeto en el cual busca descubrir su naturaleza, “sino que está al mismo tiempo a la escucha de un cierto canto que se eleva desde sí mismo a medida que cumple su trabajo.”¹² De aquí la importancia del ejercicio reflexivo sobre la propia espacialidad vivida.

1.1.1. Experiencia, vida y reflexión

Esta última afirmación, donde se relaciona la reflexión y la espacialidad vivida o, podríamos decir, la vida, nos pone frente al juicio de ciertos imaginarios que tienden a caracterizar la reflexión como el arma aniquiladora de la vida, aquello

¹⁰ Utilizo el término “experienciar” a lo largo de este trabajo, para darle mayor énfasis a la experiencia propia que quiere resaltar Gabriel Marcel, en reemplazo de la expresión “experimentar” que es empleada en un ámbito más objetivo o científico.

¹¹ Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 21.

¹² *Ibíd.*, 79.

que hiela, agota y apaga la experiencia vital. Esta comprensión tiene lugar cuando se pretende interpretar la vida como una especie de espontaneidad pura. Cuando nos referimos a la categoría de espontaneidad, parecería que la vida se reduce a un conjunto de funciones que se hacen presentes en un individuo, funciones que son reguladas como una especie de máquina viviente, lo cual, para nuestro autor es inadmisibile. Citando a Julián Marías, Marcel dice que para los animales el hecho de vivir encierra una serie de funciones biológicas como el respirar, digerir, etc.; en el caso del ser humano, a pesar de presuponer estas funciones, ellas no son suficientes. Un hombre, por ejemplo, que se encuentre secuestrado por mucho tiempo y desconozca la fecha final de su cautiverio, independientemente de que realice todas sus funciones biológicas, podrá afirmar que para él su existencia ya no es una vida. Otro ejemplo propuesto por Marcel es el de una madre que dice sentir que no vive mientras su hijo esté abordo de un avión; esto para demostrar que la vida humana muchas veces está centrada en cosas que van más allá de las funciones llamadas comúnmente vitales.¹³ A partir de esta afirmación podría apelarse al carácter de objetividad ante lo que se denomina “vida”, es decir, que a pesar de que la madre y el secuestrado renegaran de lo que ellos llaman vida, ella seguiría siendo la misma en la medida en que sus funciones¹⁴ estén presentes. La negación de la vida por parte de éstos sería una mala utilización del concepto o quizás una posición demasiado subjetiva y sin fundamento. Sin embargo, en la experiencia vital, aunque en las diferentes ciencias se tenga una concepción “x” o “y” de lo que podría significar vida, para el secuestrado y para esa madre la vida no estaría dada desde simples parámetros funcionales o de esquemas propios de la definición que pueda tener una ciencia, pues un concepto como éste siempre estará sujeto a la experiencia propia de quien lo profiere. No se podría reducir a una definición cualquiera, ni pretender que el sujeto se acomode a ella, pues cuando un sujeto expresa que vive, él mismo está implicado en su afirmación y su comprensión no se reduce a un simple ejercicio

¹³ Cfr. *Ibíd.*, 83-84.

¹⁴ Existe realmente una crítica fuerte a esta funcionalización del hombre. En su libro *Aproximaciones al misterio del ser*, Marcel hace un llamado para no desorbitar la idea de función, donde el individuo aparece a sí mismo y también ante los demás como un simple haz de funciones (vitales, sociales). Hay una tendencia del mundo contemporáneo a centrar al mundo desde lo funcional. Cfr. Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser* (Madrid: Encuentro, 1987), 23-24.

racional, él *siente* que realmente vive. Con este ejemplo Marcel pretende mostrar que existe una especie de combustible mental que hace posible a la vida su continuación o validación en el ámbito de la propia experiencia y, en este caso, la reflexión responde a un cierto modo de vida, a una manera particular de potenciar el mismo hecho de existir. Este tipo de reflexión no se refiere sólo a un ejercicio racional del existir, sino que va más allá de un tipo de reflexión problemática, teniendo como posibilidad la reflexión sobre el misterio.¹⁵ Por ende, reflexión y vida no se contradicen, sino que se complementan.

Un ejemplo concreto que nos permitirá recoger lo expuesto anteriormente sobre la particularidad del que reflexiona sobre su experiencia, nos lo presenta el mismo Marcel, quien, debido a su quebradiza salud, sirvió durante la segunda Guerra Mundial en la Cruz Roja, como enlace entre el ejército y los familiares de los soldados. Esta experiencia lo llevó a considerar la guerra desde una perspectiva existencial y a centrar su atención en los efectos de la imagen moral del hombre como ser viviente.¹⁶ Marcel descubrió que para el régimen militar un combatiente era un simple número de un regimiento y una muerte, sólo una baja. Aquél juego de lenguaje significaba la reducción de algo verdaderamente irreductible: el ser personal de un hijo, un esposo, un padre.¹⁷ Aunque no es una regla general, la experiencia que pudo haber tenido el militar, el cocinero, el ciudadano, etc., sobre el mismo conflicto, podría determinar la forma en que reflexionarían sobre el mismo hecho, o al menos poseerían diferencias en el tipo de inquietudes que los impulsaría a reflexionar al respecto. De hecho, la reflexión para nuestro autor puede presentarse de formas diferentes. Esta variabilidad tiene su fundamento en la relación que existe entre la reflexión y la experiencia. Como hemos visto hasta ahora, no entendemos aquí por ningún motivo la experiencia como un registro pasivo de impresiones, sino que mientras más se la tome en su complejidad en lo que tiene de activo, comprenderemos mejor que ella es más reflexión, en cuanto es más plenamente

¹⁵ Todo lo expuesto nos permitirá ir sentando las bases adecuadas para exponer lo que Marcel llama *reflexión primera y reflexión segunda*, a lo cual nos iremos acercando a través del presente texto.

¹⁶ Gabriel Marcel, *Dos discursos y un prólogo autobiográfico* (Barcelona: Herder, 1967), 19.

¹⁷ Cfr. Alfonso López Quintas, *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (Madrid: Gredos, 1977), 169.

experiencia. Siguiendo este orden de ideas se podría decir que estamos frente a un empirismo radical, donde la experiencia es la que decide, sin embargo, lo que buscamos en realidad es saber “(...) cuál es la experiencia que debe decidir y cómo esta experiencia debe ser, si podemos llamarlo así, interiormente cualificada.”¹⁸ Esta cualificación de la experiencia le corresponde precisamente a la reflexión, de la cual hablaremos más adelante.

Esta condición de viajeros que hemos tratado de seguir desde el comienzo de este texto, que ha resaltado una experiencia que en esencia nos es propia, infiere un elemento importante para Marcel: la precariedad que nos acompaña, la condición de mirar al universo siempre parcialmente, y de allí lo peligroso de la pretensión de verdad universal en el ámbito de lo humano:

(...) la idea de una ordenación verdadera del mundo, tal como se descubriría a un observador que ocupase una situación privilegiada, o se beneficiase de un conjunto óptimo de condiciones ópticas, está implicado en el hecho de reconocer que este mundo me ha sido dado inicialmente según una perspectiva que es la mía y nada más que la mía (...).¹⁹

Ante esta afirmación podría identificarse la experiencia concreta con una especie de subjetivismo radical, que convertiría la reflexión filosófica en un juego relativo de diversas posiciones sujetas a los caprichos de cada filósofo correspondiente. Sin embargo, lo que le compete a la filosofía concreta no es la vida del filósofo, sino la *condición común* que el filósofo tiene la misión de iluminar. Tendremos en cuenta lo que para Marcel es la misión del filósofo:

(...) no se pretende filosofar exclusivamente para uno mismo, para salir de un estado de incertidumbre o de turbación y con vistas a alcanzar un cierto equilibrio para la propia satisfacción. Sucede más bien como si pretendiésemos tomar a nuestro cargo la inquietud o la angustia de otros seres que no conocemos personalmente, pero a los cuales nos sentimos ligados por una relación fraterna.²⁰

Como vemos esta experiencia concreta no se ciñe a una especie de reflexión intimista, sino que tiene una pretensión de reflexionar sobre la comunidad del existir, con la diferencia que no partimos de una identidad basada en una estructura racional, sino de una condición concreta.²¹ Para Marcel, la existencia no se deja reconocer o

¹⁸ Gabriel Marcel, *Filosofía concreta* (Madrid: Revista de Occidente, 1959), 15.

¹⁹ *Ibid.*, 12.

²⁰ Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis* (Madrid: Guadarrama, 1971), 42.

²¹ Cfr. Lucia Herrera Guerra, *Espero estar en la verdad* (Roma: Gregorian University Press, 1996), 22-23.

evocar más que rebasando la esfera de un pensamiento de tipo general o universalizante, que avanza por hitos sobre el procomún del mundo objetivo.²²

Con esta afirmación, podemos considerar a Marcel como un filósofo del existir, pues la existencia concreta, a pesar de tener un valor esencial en el ejercicio reflexivo no termina convirtiéndose en un elemento subjetivo- radical, sobre todo, si se parte del principio de que toda reflexión sobre la existencia nunca podría llegar a una conclusión absoluta. Esto potencia toda la reflexión filosófica de nuestro autor.

Esta pretensión hace necesaria una serie de ejes de referencia que no nos permitan perdernos en este tipo de indagaciones. Al referirse a ejes de referencia, Marcel no quiere inferir la posibilidad de un pensamiento general o de una razón inminente a la experiencia común, sino a la necesidad particular de comprendernos dentro de este mundo privilegiado, en el que estos acontecimientos se producen para poder discernir, apreciar, e indagarlos.²³ Teniendo en cuenta la inagotabilidad de experiencias que acompañan nuestro itinerario, resulta inoficioso centrarnos en un sistema cerrado de validación y/o verificabilidad de las experiencias.

1.1.2. Una experiencia no sistemática

A partir de lo anterior aparece otra característica del camino, ya no es sólo un camino que recorreremos, sino, la perspectiva de un camino no trazado, no delimitado, que abre la posibilidad de que el pensamiento filosófico marceliano no pueda ser leído desde el punto de vista sistemático: es del tipo de los viajeros que salen a recorrer un camino que los puede llevar a distintos recodos, a distintos lugares de su propia reflexión. La analogía que nuestro autor utiliza es la de las olas del mar, que en un devenir constante rompen su surco sobre la arena de la playa,²⁴ esas aguas no son siempre las mismas y representan las reflexiones que algunas veces bañaron la playa de nuestra atención, nuestra conciencia, y que hoy ya no están. Sin embargo, ellas pueden seguir siendo evocadas, eso sí, de una manera distinta a como lo fueron en un primer instante.

²² Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 14.

²³ Cfr. *Ibid.*, 16.

²⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *En busca de la verdad*, 10- 11.

Por ende, en Marcel podemos intuir una oposición entre vivencia y sistema, y esto debido a la inagotabilidad y pluralidad de las experiencias en las cuales se ve inmerso el ser humano. Sin embargo, no se trata de rechazar o reemplazar una sistematización por una simple descripción de experiencias, sino la posibilidad de reflexionarlas teniendo en cuenta la imposibilidad de una conclusión absoluta. El problema que detecta Marcel, es que al objetivar la experiencia se termina muchas veces expulsando a la existencia misma. En un afán de abstracción y de sistematización de la filosofía, el resultado es el desarraigo del hombre de su propia humanidad. Todo ello conduce a vender la imagen de una filosofía desligada de las cuestiones actuales del mundo,²⁵ sus problemáticas, sus inquietudes. Olvidamos que hacemos filosofía, filosofamos desde nuestra propia condición de viajeros, caminantes en medio del mundo.

Desde esta perspectiva, ante la variedad de corrientes filosóficas que pueden existir, Marcel se resiste a darle a la filosofía una categoría de vitrina, es decir, como si las filosofías existentes se expusieran en una vitrina y sencillamente tocara elegir cuál de todas me sirve o es la mejor. Al contrario, para nuestro autor la filosofía no puede escindirse de una experiencia interior, de una aventura del pensamiento humano en su conjunto. Esta necesidad de la experiencia viene relacionada con un tipo de exigencia. Precisamente, la historia de las doctrinas filosóficas son la historia de las exigencias del espíritu humano, estas deben ser referidas a unas situaciones generales y concretas que contribuyeron a su nacimiento. Pero no se puede afirmar que una situación por sí misma puede producir una exigencia específica, no podríamos establecer una relación causal, aquí entran a jugar los diversos niveles en que el espíritu se sitúa siguiendo el tipo de exigencia que le anima. En la época de hoy, afirma Marcel es urgente tener en cuenta que no hay ni puede haber pensamiento filosófico sin un cierto compromiso personal.²⁶

Podemos agregar que esta relación entre filosofía y experiencia le permite a Marcel afirmar que las verdades filosóficas que se erigen siempre son relativas a las exigencias de los pensamientos que las constituyen, el punto de partida de esa

²⁵ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 12.

²⁶ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, 28-31.

constitución es el plano de *la existencia inmediata*, en este plano lo inmediato se define no como *lo dado*, sino como *lo infinitamente mediatizable*. Al afirmar esto, no se trata de negar que de alguna forma lo que se experimenta es *dado*, sino que lo que debe tenerse en cuenta si se quiere reflexionar al respecto no es un *dado* estático que se aparece a un sujeto pasivo, sino que al mirar de fondo eso *dado*, lo que se encuentra intrínseco es su carácter infinito. Los sistemas filosóficos con los que choca Marcel, han edificado una especie de orden jerárquico de verdades, de las cuales se quieren constituir verdades filosóficas en donde todo se ordena en relación a un plano absoluto que corresponde al plano del ser. Al contrario, Marcel está convencido de que no es en función de un orden ontológico idealmente puesto como pueda y deba definirse esa jerarquía. Su propio itinerario filosófico lo llevó a afirmar que aquello que buscaba, al referirse explícita e implícitamente a la existencia “no puede ser puesta, ni concebida, ni siquiera tal vez conocida, sino solamente reconocida a la manera de un territorio que se explora(...)”²⁷ Por ende encontramos que nuestro autor no determinó una serie de categorías en las cuales pudiera clasificarse la experiencia o la existencia, es decir, que en Marcel no encontramos una distinción fuerte entre vivencia, experiencia, objetos físicos, objetos psíquicos como quizás si existe en la fenomenología husserliana. Esta opción marceliana se convirtió en una de las críticas más comunes a su pensamiento, sobre todo, cuando se hace necesario tener claro ciertas categorías a la hora de cualquier ejercicio filosófico. Sin embargo, es en este punto donde se hace pertinente la distinción de Marcel entre *reflexión primera* y *reflexión segunda*, de la cual hablaremos más adelante.

1.1.3. La experiencia humana

Entendiendo la experiencia como aquello infinitamente mediatizable, expuesto anteriormente, se desprende la intención de nuestro autor de “destituir a la verdad de ese valor de más allá que cierto racionalismo le confiere automáticamente- y al propio tiempo en devolver a la existencia aquella prioridad metafísica de que el

²⁷ Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 9.

idealismo pretendió desposeerla.”²⁸ He aquí la tarea esencial de Marcel, “restituir a la experiencia humana su peso ontológico.”²⁹ Es de suma importancia esta afirmación en Marcel, pues restituirle este carácter a la experiencia, convierte a la cotidianidad del hombre en el lugar real donde se encarna la vida, la reflexión que se desprenda de este presupuesto cuenta con la realidad diaria del hombre que le permitirá a la filosofía acceder al ámbito de lo humanamente cotidiano: “Por mi parte no dudaré en decir que la filosofía carece de peso e interés a menos que tenga una resonancia en esta vida nuestra que en la actualidad se encuentra amenazada en todos los planos.”³⁰ Este realce de la experiencia humana va tras la necesidad de devolverle al hombre su lugar en el mundo, ya que lo que denuncia nuestro autor con gran ahínco es la desorbitación de la idea de función en la época contemporánea.³¹ Es importante tener en cuenta que toda esta reflexión marceliana sobre el carácter ontológico de la experiencia humana, tiene como causal la funcionalización del mundo que reduce todo lo existente a un simple haz de funciones; en el caso del hombre, éste termina siendo reducido a funciones vitales, sociales, e inmersas en estas dos, las funciones psicológicas que atentan de una u otra forma con la unidad existencial del hombre.

La experiencia y el viaje terminan siendo para Marcel categorías importantes si queremos adentrarnos en su pensamiento. Aquí no se trata de una metafísica u ontología que elabore una serie de categorías del ser y de lo que experiencia, sino que al contrario encontramos en nuestro autor la posibilidad de sumergirnos en la ontología implícita en el quehacer humano, en la realidad concreta de cada hombre. El filósofo por lo tanto se reconoce primordialmente como viajero, como caminante que trata de dilucidar aquellas experiencias que le son comunes a los hombres, por eso podemos hablar de filosofía de la existencia, del existir. No se trata solamente de la prevalencia de la esencia sobre la existencia, como afirmaría Sartre para referirse al existencialismo, aquí lo que prima es la vivencia desde la cual puede ejercerse una reflexión filosófica tal, que pueda decirle algo al hombre de hoy. El fuerte de esta

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ Gabriel Marcel, *Ser y tener* (Madrid: Caparrós editores, 2003), 96.

³⁰ Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, 39.

³¹ Precisamente, es desde esta perspectiva que nos apoyaremos para profundizar en la *teoría del tú*, que propone Marcel, que es tema central de nuestro trabajo.

forma de entender la filosofía que como hemos dicho anteriormente no cae en un subjetivismo extremo, es que en la medida en que nuestra reflexión se sitúa dentro de la existencia del hombre, sería imposible decir que existe una sola verdad, una sola respuesta ante las vivencias del hombre en el mundo, pero esto no significa que se deba resistir a tal tarea. Es más, a mi modo de ver el quehacer filosófico enmarcado en el análisis de la existencia goza del dinamismo de la variedad de problemáticas que pueden tratarse, y la imposibilidad de encontrar una verdad absoluta que cierre el diálogo no sólo entre los que emprenden semejante tarea, sino con el propio hombre que, inmerso en el mundo puede experimentar o no aquello que se reflexiona.

El viajero es en último término el que se distancia de una reflexión apoyada sobre teorías, tesis o categorías; para hacerlo desde lo concreto, es decir, la de un ser en situación, que actúa y se expresa, pues detrás de todo ello se esconde un sentido profundo que vale la pena ser interpretado. Lo que intentará Marcel es perforar la experiencia y extraer implicaciones que muchas veces están sepultadas bajo el uso común, para superar lo que uno cree saber y exfoliar en cierto modo lo trágico, lo personal y lo trascendente en el hombre.³² Para ello, Marcel indaga sobre un tipo de reflexión particular que le permitirá llevar a cabo su tarea vital.

1.2. La reflexión en la filosofía concreta

La variabilidad de la reflexión que resalta Marcel se presenta desde la categoría de niveles, a saber: la *reflexión primera* y la *reflexión segunda*. A modo general estas dos reflexiones se diferencian entre sí de la siguiente forma: La primera se desenvuelve en el ámbito de lo problemático, y está relacionada con lo que denominamos como problema, siempre que se indaga un problema lo hacemos desde una visión sujeto- objeto. La reflexión segunda a diferencia de la anterior, es esencialmente recuperadora, y no puede entenderse su aproximación desde la categoría sujeto- objeto. Es una vía de acceso a un dominio que es el más cercano al sujeto. Esta cercanía es entendida en el sentido de la relación del sujeto y el objeto, pues en la reflexión segunda el sujeto está comprometido, abarcado desde su subjetividad por aquello que indaga. El pensamiento moderno ha contribuido a alejar

³² Cfr. Lucia Herrera Guerra, *Espero estar en la verdad*, 53.

la reflexión segunda de nosotros progresivamente hasta el punto de poner en duda su existencia radicalmente.³³ Una perspectiva de mundo desde la reflexión primera, es decir, desde el ámbito de lo problemático, donde el cientificismo suele tener respuesta a todas las problemáticas del ser humano, no da muchas veces lugar a una reflexión segunda que le permita al hombre abordar las problemáticas más íntimas de su condición humana desde categorías distintas a las que son fruto de una relación de tipo sujeto- objeto, donde sólo hay cabida para una solución de tipo universal, quedando enmarcada toda la realidad humana. Al contrario, el carácter esencial de la reflexión segunda viene dado por la categoría de *misterio* que es reivindicado con bastante fuerza por Marcel. Antes de continuar, hay que aclarar que nuestro autor no aboga por una categoría especulativa, ideal o de tipo metafísico tradicional. En Marcel hay un rechazo enérgico a la división entre lo metafísico y lo humano. En su concepción filosófica lo más metafísico es lo más humano.³⁴ Y la categoría de misterio, que es la que le compete a la reflexión segunda es más cercana y concreta de lo que puede entenderse como problema.

La primera salvedad que realiza Marcel sobre el misterio es que este concepto parece haber sido relegado al ámbito religioso o esotérico, representando siempre aquello inaccesible o incognoscible, de lo cual no puede hablarse. Mucho de lo que se indaga sobre el ser humano, parece haber sido reservado para ciencias como la psicología, la neurofisiología, la medicina, la sociología, etc., dejando a un lado la posibilidad de una reflexión segunda desde el ámbito filosófico, donde se puede acceder a la condición humana desde una perspectiva recuperadora. Cuando se indaga sobre lo humano, la idea de dividir al hombre en sus funciones, parece la forma más apropiada de proceder para la reflexión primera: el hombre y sus funciones vitales, sociales, psicológicas, etc. Desde esta perspectiva la ciencia tiene algo que decir de lo humano, pero siempre sesgado y reducido: “Se trata, en verdad, del residuo de un racionalismo degradado, para el cual la causa explica el efecto, es decir, da cuenta de él plenamente.”³⁵ En un mundo donde se ha desorbitado la idea

³³ Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 85.

³⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 12.

³⁵ *Ibíd.*, 28.

de función, la reflexión segunda y la categoría de misterio se ha silenciado convirtiendo en victoriosa a la reflexión primera donde prevalece la categoría de lo enteramente natural y, a su vez donde se atrofian lo que habría que llamar quizá las potencias del asombro.³⁶ Desde esta posibilidad del asombro, hay todavía espacio para el misterio desde la perspectiva filosófica marceliana; aquí nos adentramos en la posibilidad de un ejercicio reflexivo distinto.

1.2.1. La reflexión segunda y el misterio

Iniciaremos nuestro recorrido sobre el misterio, teniendo en cuenta que lo incognoscible debe ser cuidadosamente evitado o diferenciado de lo misterioso. 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 quizás se defina rigurosamente toda positividad. Con el misterio, todo parece ocurrir como si se disfrutara de una intuición que se posee sin saber inmediatamente que se posee, se trata de una intuición que no podría ser propiamente hablando *para sí*, pero que no se aprehende a sí misma sino a través de los modos de experiencia sobre los cuales se refleja.³⁷ Estos modos de experiencia hacen que la aproximación concreta al misterio no se realice mediante ideas claras y distintas, impersonalmente comunicables, sino mediante actos personales; es decir, el misterio, es aquello en lo que me encuentro comprometido, cuya esencia consiste en no estar enteramente ante mí, es algo con lo cual estoy metido, en él la distinción del *en mí* y del *ante mí* pierde su significado.³⁸ Esta posibilidad de aprehensión del misterio desde lo experienciado, va más allá del hecho de que el que indaga esté involucrado en él.

Para aclarar mejor este aspecto hay que tener en cuenta que existen realidades no-objetivas, que no pueden ser tratadas bajo esquemas sujeto-objeto, sino que están enmarcadas precisamente bajo la perspectiva del misterio. El mal, el amor, la fidelidad, la fe, la muerte, la esperanza, la familia, mi cuerpo en tanto mío, el yo, el

³⁶ Cfr. *Ibid.*, 29.

³⁷ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 109- 110.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, 93 y Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 83- 84.

mundo, la justicia, la libertad, etc., son realidades transobjetivas, que no pueden alcanzarse sino con la categoría del misterio.³⁹ Recordemos la crítica fuerte de Marcel hacia el saber objetivante que encarna realmente la reflexión primera, desde aquí la objetividad del saber coincide con la impersonalidad, desconoce lo más personal dejando escapar desde lo impersonal lo más esencial y es a esto lo que se refiere la reflexión segunda que aboga por la aproximación al misterio desde los modos de experiencia, que en este caso parten desde lo personal. Indagar sobre lo misterioso es hacerlo desde la perspectiva de la aproximación, la indagación, que no busca construir sino perforar aquello en lo cual estoy involucrado. Es por eso que el dominio de la reflexión segunda no es de orden técnico y no puede ser sino un privilegio de algunos. El misterio puede catalogarse como un problema que se entromete en sus propias condiciones inmanentes de posibilidad, no en sus datos.

Existe otra forma de abordar lo transobjetivo, y es ignorándolo. Ante el misterio nuestra posición podría ser ignorar que existe, sencillamente lo relacionaríamos con algo intangible e incognoscible, pero podemos hacer una distinción entre lo misterioso y lo ignorado: sólo es misterioso lo que tiene interés en no revelarse. El misterio sólo se *da* en el orden de los cognoscente. Lo que es desconocido y que no conoce es simplemente ignorado. El misterio al que se refiere Marcel es aquello que se conoce y no quiere ser conocido a la vez. Desde esta perspectiva, la idea de misterio implica la idea de potencia. El objeto, a diferencia de lo transobjetivo, por su misma esencia excluye todo misterio: El objeto no puede ser pensado más que como indiferente al acto mediante el cual lo pienso.⁴⁰ Desde la reflexión primera y segunda, lo que se aborda comparte la posibilidad de ser cognoscible, sin embargo, el hecho de ser conocida una cosa no va a cambiar la naturaleza de ésta, pero puede transformar su valor; conocer algo le confiere a ese algo una significación renovada y, por ende una eficacia superior. El carácter del valor con respecto a lo conocido nos muestra que la reflexión primera y la reflexión segunda tienen como punto de origen una actitud frente al mundo, el filósofo puede elegir desde que manera quiere acercarse a la realidad, no hay un determinismo falso,

³⁹ Cfr. Feliciano Blázquez Carmona, *La filosofía de Gabriel Marcel* (Madrid: Encuentro Editores, 1988), 160.

⁴⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 163-164.

o una condición permanente de tipo eterno donde puedo abordar todo desde el misterio o desde el problema, aunque sea común que quien vive en el ámbito de la reflexión primera quiera considerar su posición como una vía totalmente válida y abarcante. De aquí que la reflexión segunda no sea universalizante, sino que nos permite distinguir aquello que puede catalogarse desde la categoría de misterio o la categoría de problemático. La dificultad se origina cuando se quiere degradar el misterio a la categoría de problema. Esta opción de reconocer el misterio o no, la reafirma Marcel:

Por el hecho mismo de ser propio de la esencia del misterio el ser reconocido o el poder serlo, puede también ser desconocido y activamente negado; se reduce entonces a algo de lo que “he oído hablar”, pero que yo rechazo como siendo sólo “para otros”, y esto en virtud de una ilusión de la que esos “otros” son víctimas, ilusión que pretendo, en lo que a mí respecta, haber calado de parte a parte.⁴¹

El reconocimiento o no del misterio no se impone de manera obligada, sino que exige la apertura del sujeto que lo reconoce. Desde la opción de la reflexión segunda, la reflexión puede convertirse también en un acto de creación. Un ejemplo de ello es el tema de la libertad, pensar en ella es el acto mismo en el cual ella se constituye. Aquí el yo se convierte en un medio inteligible por el cual la libertad pasa de la idea al ser. Este acto de creación es el *cogito*, que como explicaremos mas adelante, nos permite afirmar que el pensamiento se crea pensándose: no es algo que se encuentra ya hecho, sino que se constituye.⁴² El ejercicio reflexivo del misterio tiene en cuenta que el misterio no busca una demostración de tipo verificador como en el ámbito de lo científico, quizás podría hablarse de una constatación en el ámbito de la vida misma, pues si existe otra categoría que identifica al misterio es la de *lo reconocido*, entendiendo este reconocimiento desde una perspectiva activa y no pasiva. Es un reconocimiento activo en la medida en que no se trata de un modo de aprehensión objetivable, sino el hecho de una realidad que comprende la totalidad del sujeto. Como hemos afirmado anteriormente, lo no problematizable no puede ser mirado u objetivado, y esto por definición. En la problematización hablo de un “sistema para mí”. Mientras que en el misterio es precisamente del otro lado de todo “sistema para mí” donde me encuentro situado. Estoy comprometido *in concreto* en

⁴¹ Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 109.

⁴² Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 39.

un orden que, por definición, no podrá ser objeto o sistema para mí, sino sólo para un pensamiento que me supera y me comprende y con el que ni siquiera idealmente puedo identificarme.⁴³

1.2.2. La metafísica y el misterio

Desde esta perspectiva muchos problemas metafísicos aparecen como misterios degradados. Un ejemplo es el problema del mal, comprendido desde una perspectiva donde estoy indemne a esta enfermedad, tratándola como algo exterior al universo; o como el problema de la libertad que invade y que está en el corazón del pensamiento que intenta concebirla.⁴⁴ Toda tentativa de problematización supone la idea de una determinada continuidad de la experiencia que trata de salvaguardarse. Pero la experiencia de la que se trata aquí es en realidad mi experiencia, mi sistema, la prolongación, por lejana que pueda estar, de mi dato inicial y, en último término, de mi cuerpo⁴⁵. En cambio, por definición, en el misterio me encuentro arrastrado más allá de “todo sistema para mí”: estoy comprometido *in concreto*. La labor metafísica esencial consistirá entonces en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión a la segunda potencia, por la cual el pensamiento tiende a la recuperación de una intuición, que paradójicamente se pierde, en la medida en que se ejerce. La metafísica no puede entonces producirse sino en el seno de la situación propia que la suscita. No podría concebirse la idea racionalista de un sistema de afirmación valedero para el pensamiento en general. Esta perspectiva que se deriva desde la reflexión primera, es propia del conocimiento científico. En cambio, el orden ontológico sólo puede ser reconocido personalmente por la totalidad de un ser comprometido en un drama que es el suyo, aunque lo desborde de manera infinita. Es un ser que tiene la posibilidad de afirmarse o negarse, de abrirse o cerrarse, pues en estas posibilidades está presente la esencia de su libertad.⁴⁶

⁴³ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 116- 118.

⁴⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 84- 85.

⁴⁵ Tema que abordaremos a profundidad posteriormente.

⁴⁶ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 109-112

Este acercamiento al misterio nos permite concebir una ontología distinta en Marcel. Como vemos, el misterio que encierra en su esencia el problema ontológico, consiste en pensar la primacía del ser en relación con el conocimiento. Es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser que le es de algún modo interior a éste. Podría confundirse todo este análisis con un ámbito religioso,⁴⁷ pero lo que prima en esta constitución del misterio marceliano es una perspectiva ontológica. Abordamos ciertas realidades que no pueden ser llamadas problemas, sino metaproblemas y estas a su vez están sobre el trasfondo de categorías existenciales inobjetivas o transobjetivas⁴⁸. Respecto de lo religioso y filosófico Marcel, piensa que:

La religión no puede apoyarse, en efecto, más que en la fe. Por el contrario creo que el instrumento de la filosofía es la reflexión. (...) No obstante, he intentado demostrar que la reflexión puede presentarse bajo dos formas diferentes y complementarias. La una es puramente analítica y reductora: se trata de reflexión primaria. La otra es, por el contrario, recuperadora o, si se quiere, sintética, y es justamente la que se apoya sobre el ser (...).⁴⁹

La cercanía con la experiencia vivida y no con el pensamiento abstracto, es la garantía real de que el misterio no es una ilusión, sino una forma de abordar una realidad humana que está presente en el ser humano. Afirmar lo metaproblemático es, de una u otra manera, afirmarlo como un indubitable real. En esta afirmación es imposible disociar la idea y la certeza que la afecta, pues la idea es certeza, garantía de sí. Es el sujeto quien vive, pues experiencia el amor, la fidelidad, la muerte, la libertad, etc. En este sentido se rescata el concepto de “drama” que incluye toda la existencia humana. No nos referimos al carácter negativo o pasional que pude haber ganado este término con el tiempo, sino a aquello de la vida real que es capaz de abarcar toda la realidad del sujeto que indaga por él mismo, el mundo y los otros. Recordemos que lo más metafísico es lo más humano y lo ontológico no es otra cosa que afirmar la primacía del ser en relación con el conocimiento. En el ámbito de lo metaproblemático o misterioso, no se admite considerar la reflexión como una manera de extraer un contenido de esa experiencia a la que nos referimos, pues de ser así se estaría traicionando a la experiencia misma. De algún modo lo que se busca es

⁴⁷ No podría ignorar que la obra de Marcel tiene una fuerte influencia cristiana fruto de su conversión en el año 1929, pero su propuesta de experiencia religiosa no será abordada en este trabajo.

⁴⁸ Cfr. Feliciano Blázquez Carmona, *La filosofía de Gabriel Marcel*, 166.

⁴⁹ Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, 35.

un tipo de reflexión real, que nos permita desprendernos o separarnos de la experiencia,⁵⁰ pero no a manera de abstracción sino de reafirmación de nuestra subjetividad.

1.2.3. La inquietud metafísica y los peligros en la reflexión segunda

La investigación metafísica se orienta hacia lo “inmediato puro” sin importar que sea algo más allá de lo hipotético o que logre alcanzar una nueva realidad. La metafísica se atiene siempre a la posibilidad de que lo infrahipotético y lo suprahipotético que pueda aparecer en el camino de la indagación se enlacen o confundan, pues toda metafísica para nuestro autor pretende ser la satisfacción de una inquietud vital del ser humano. Esta inquietud metafísica me permite correr el peligro de tratar mi experiencia como un sol o un indicador absoluto, pero también me permite reconocer que en el seno de mi propia experiencia puede hacerse cierta discriminación entre lo que cuenta, lo que tiene resonancia interior, contra lo que se experiencia como insignificante. Sin embargo, esta reflexión supondría afirmar simultáneamente que el hecho de que una cosa tiene lugar (me sucede), le confiere realidad. Para dilucidar esta propuesta tengamos en cuenta lo siguiente: en primer lugar, los hechos son cierta construcción a base de lo dado, desbordan por todas partes los límites que les asignamos arbitrariamente. Es ilusorio creer que una construcción es menos real que los datos sobre los cuales se erige. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que es mediante otra posible ilusión como nosotros extrapolamos el juicio de realidad al hacerlo versar sobre lo que está más acá de la experiencia propiamente objetiva. La pregunta que nuestro autor se formula es: “¿No habría medio de establecer que en el fondo de esa creencia en las cosas *que suceden* hay un sistema de metáforas del cual somos víctimas y del cual tiene que libertarnos la reflexión metafísica? (...)”⁵¹

Esta pregunta apela a un enfrentamiento entre la reflexión primera y la reflexión segunda, la objetividad y la existencia. La reflexión segunda podría juzgarse simplemente como una racionalización de los datos contingentes que

⁵⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 43- 44.

⁵¹ Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 286.

encuentro en mí, y estaría destinada a un modelo totalmente solipsista. Detrás de este enfrentamiento se manifiesta una obsesión positivista de distinguir aquello que se percibe y puede ser aprobado por otros, y lo que puede presentarse como la alucinación de un individuo. La supremacía de la ciencia radica precisamente en esta posibilidad de *ser para todo el mundo*, hablamos de un resultado que puede ser aceptado en su mayoría con un carácter de universal, este se presenta transmisible para todos y cuenta con la posibilidad de ser verificado. A diferencia de lo objetivo, en lo subjetivo hay elementos por esencia transmisibles, que pueden separarse desde el contexto particular en que están incluidos (este punto en cierta manera no presenta problemas). Con todo, lo subjetivo posee una dimensión sentimental, entendida ésta como aquello que experimento y que es intransmisible por esencia. En este orden de ideas, por una parte, lo transmisible hace la función de verdades referencia y, por otra, lo intransmisible es cierto género de datos sobre cuya naturaleza sentimos cierta dificultad para pronunciarnos.⁵²

Es imposible reflexionar sobre sí mismo sin tener en cuenta estos intransmisibles, y mucho menos realizar un inventario exacto de ellos. Para tener más claridad sobre este tema tengamos en cuenta la experiencia de un individuo que afirma que la casa donde él vivió con aquellos a quienes él quiere, está impregnada de la cualidad misma de esa ternura, amor, paz.⁵³ Sobre esta cualidad él puede pronunciarse, pero la posibilidad de que otro lograra experimentar esa situación tal como él primero la manifiesta, implicaría un ejercicio distinto, que supera la verificación de los datos específicos a su alcance; en consecuencia, aquí identificamos algo que va más allá de lo transmisible. Esta cualidad tiene su lugar en *él*, y en ningún caso puede dissociarse de él mismo, aunque con el músico o el poeta podría hacerse refractaria esta cualidad. La *existencia concreta* está presente en la cualidad que puede atribuirle el individuo a su hogar, cualidad que está lejos de un pensamiento racional, pues está vinculada con la existencia misma y es por esto más que un predicado que le concede una cualidad a la casa.

⁵² Cfr. *Ibid.*, 290.

⁵³ Cfr. El ejemplo original en Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 291.

Imaginemos ahora una obra musical que para un individuo “A” aparece como un caos sonoro, y para un individuo “B” se presenta como un orden armónico, ¿es lícito negar que la armonía en esa pieza no existe porque “A” no logró identificarla? ¿identificar la armonía de la pieza sería resuelto a partir de estudios de apreciación musical, o de ser experto en el compositor que la interpreta? Seguramente no será bajo estos parámetros de verificabilidad con los cuales podríamos definir si la armonía existe o no en la pieza. Estamos enfrentados en un terreno donde la experiencia viviente es ineludible: “(...) un orden, es decir, la inteligibilidad se deja reconocer en virtud de condiciones de alguna manera inespecificables, porque son inherentes al sujeto mismo en tanto que experiencia viviente, la cual por esencia no puede reflexionarse a sí misma integralmente.”⁵⁴ La intransmibilidad de ciertas experiencias propias del sujeto están enmarcadas dentro del ámbito de la significatividad, valor o sentido dado a la experiencia propia, es por esto que al inicio de nuestro trabajo considerábamos importante el dejar claro que aquí no se trataba de un empirismo radical donde todo está validado por la experiencia, sino cuál es la experiencia que debe decidir y que es interiormente cualificada.

La reflexión segunda y el misterio siguen dejando la sensación de un ejercicio marcado por la soledad del que lo ejecuta, pero ayudados de los aportes del arte a la inquietud metafísica descubrimos que la intersubjetividad se manifiesta en elementos distintos al de la objetividad científica que se basa en la posibilidad de la verificabilidad. En el ejercicio de la reflexión segunda se desborda por completo una conciencia individual reducida a sí misma; al igual que la obra de arte, la metafísica parte de la existencia de una reacción personal, una manera de responder a las múltiples llamadas o formas desarticuladas que el objeto dirige a la conciencia del sujeto. Esta reacción subjetiva no posee en sí misma ningún valor. El valor aparece en la articulación que se constituye a través del proceso creador y que vienen a proponerse a la apreciación no sólo del filósofo que hace las veces del artista, sino de los demás contempladores u oyentes posibles de la obra. Teniendo en cuenta la inexistencia de una única forma de articular las experiencias, su apreciación y reconocimiento no tendrían un carácter objetivo. La posibilidad de los oyentes o

⁵⁴ Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 15.

espectadores de la obra abre inmediatamente la puerta del diálogo que permite acoger diversos tipos de experiencias en las que sigue elaborándose la obra misma. Estamos ante una obra en potencia inagotable, pues su fuente es la experiencia humana.

En breve, no puede existir filosofía, y mucho menos una inquietud metafísica, sin una experiencia específica desde donde la conciencia asume una actitud frente a una situación fundamental. La reflexión segunda potencia dicha actitud en la medida en que no toma el mundo como una realidad ya ordenada, sino como una realidad mediatizable. La diferencia de esta inquietud en el ámbito de la reflexión primera y la reflexión segunda, es que esta última no trata de un fenómeno particular cualquiera que se resuelve y no nos preocupa, al contrario, estamos ante algo que coloca en tela de juicio toda nuestra realidad en su conjunto, donde la experiencia vital se ve permeada por aquello que nos inquieta. La reflexión primera capta ciertas estratificaciones de lo humano desde parámetros de estados del alma, o de diversas disposiciones subjetivas las cuales pueden inventariarse y cualificarse partiendo de los hechos de experiencia propios del sujeto (lo que haría la psicología, sociología, neurofisiología, etc.). La reflexión segunda por su parte irá al rescate metafísico de esta pretensión científica ahondando en lo intransmisible que acompaña esos hechos propios de experiencia que no deben quedar rezagados u olvidados. La filosofía es centinela del riesgo de deshumanización que corre el ser humano al reducir su propia reflexión ignorando su experiencia como misterio. La filosofía tiene parte en esta tarea:

(...) puede esperarse de ella que nos permita tomar una conciencia tan lúcida como sea posible de la profunda confusión, casi siempre inarticulada, que experimenta el hombre en este medio técnico y burocrático donde lo más profundo de sí permanece no solamente ignorado, sino continuamente reprimido hasta su raíz.⁵⁵

Mientras siga existiendo lo intrasmisible en la experiencia humana, el *ser* podrá seguir siendo indagado por la filosofía concreta marceliana, lo intransmisible le dará paso a lo que Marcel entiende por el ser. La reflexión segunda que identifica al ejercicio filosófico podrá seguir teniendo validez en un ámbito contemporáneo, mantendrá una tensión renovada entre el filósofo y las profundidades del ser en el

⁵⁵ Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, 34.

cual y por el cual somos, en últimas en una reflexión tan estricta y rigurosa que se ejerce sobre la experiencia más íntimamente vivida en el ámbito de lo común de los hombres. Afirmar lo intransmisible es afirmar el ser, afirmar el ser es darle cabida a una inquietud metafísica que el filósofo trata de indagar al sentirse comprometido él mismo en ella, y afirmar este compromiso es darle paso a la reflexión segunda que como una actitud de apertura al misterio será luz de búsqueda a través del recogimiento.

1.2.4. El recogimiento en la reflexión segunda

El recogimiento, cuya posibilidad efectiva puede ser considerada como el índice ontológico más revelador del que disponemos, constituye el medio real en cuyo seno la reflexión segunda es susceptible de cumplimiento.⁵⁶ Tal recuperación funge de recogimiento en la filosofía marceliana:

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 que no es un puro y simple ser vivo, una criatura entregada a su vida y sin dominio de ella.⁵⁷

El recogimiento es para Marcel el acto por el cual yo me recobro como unidad. Pero esta recuperación tiene también el aspecto de una distensión, una relajación, *un abandono a...*, *distensión en presencia de...*; en esta medida hay recuperación y a la vez un desprendimiento. En el recogimiento tomo posición, o me pongo en estado de tomar posición ante mi vida. Aquí me distancio de ella en cierta manera, tengo la oportunidad de realizar una distinción entre yo y mi vida. Este distanciamiento no ocurre al estilo del sujeto puro de conocimiento, al contrario, en este distanciamiento me llevo conmigo lo que soy y lo que mi vida no es. Aparece según Marcel el intervalo entre mi ser y mi vida. El *yo* no es esa vida, y tiene la posibilidad de juzgarla, a condición de poder primero reunirse en el recogimiento, más allá de todo juicio posible y de toda representación.⁵⁸ Aquí no se trata de mirar como un espectador la representación de la vida, sino de restablecerse, recuperarse, ni tampoco de mirarse en la unidad inteligible del sujeto y del objeto: “(...) el *yo* en

⁵⁶ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 110.

⁵⁷ Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 44.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, 46.

el cual entro, cesa, por ello mismo, de ser para sí mismo.”⁵⁹ La experiencia de no sentirnos nuestros (entendido en el sentido de poseernos, el tener) se hace patente en el recogimiento, que es la puerta directa a la reflexión segunda que nos propone Marcel.

A manera de conclusión de esta primera parte, descubrimos que preguntas como: ¿qué es el ser?, ¿qué es la libertad?, ¿qué es el yo? ¿qué son los otros?, son preguntas que se renuevan incesantemente, porque su profundidad es inagotable. Lo metaproblemático, más que un ejercicio exacto de delimitación, es una participación que funda mi realidad de sujeto, y esta reflexión muestra que semejante participación, si es real, no puede ser una solución; es decir, una realidad trascendente o inserción efectiva. De aquí su diferencia radical con lo problemático.⁶⁰

A esto podemos agregarle la afirmación de Blázquez Feliciano:

(...) su propósito es claro: quiere destacar con fuerza la insuficiencia del pensamiento abstracto, teórico, general, unívoco, cuando la conciencia teórica no es más que una función entre muchas, puesto que es el hombre entero, toda su actividad la que debe pasar a ser reveladora; es decir, los conceptos no son el fin del conocimiento, sino un instrumento, un *medium quo*, o signos vivientes de una presencia.⁶¹

En este sentido la reflexión segunda o a la segunda potencia se sirve de mediaciones conceptuales, puesto que algo inteligible equivale a conceptualizarlo. La diferencia con la reflexión primera, que también utiliza conceptualizaciones, es que la reflexión segunda no materializa estos conceptos, ni los abstrae de la existencia; de aquí la importancia de ratificar que ante el misterio la categoría no es de verificabilidad o comprobación, como en el ámbito científico, sino de reconocimiento. La función del filósofo entonces no es disolver en conceptos la realidad viva de la existencia humana, sino mostrarla irreductiblemente a las expresiones que la manifiestan sin agotarla.⁶²

Una ontología orientada hacia el misterio puede tener una relación con la revelación cristiana, pero esto no significa que la exija, ni la presuponga; sin embargo, no hay que negar que sí sirve de preparación para su aceptación. En un

⁵⁹ *Ibid.*, 47.

⁶⁰ Cfr. Feliciano Blázquez Carmona, *La filosofía de Gabriel Marcel*, 167-168.

⁶¹ *Ibid.*, 177.

⁶² Cfr. *Ibid.*, 178.

contexto permeado por el misterio, Ricoeur afirma que el pensamiento marceliano parece restaurar los cimientos de una teología posible, natural y sobrenatural. Esta restauración es posible desde un nivel anterior al argumento, es decir al nivel de los sentimientos y de las actitudes que enraízan el pensamiento en la existencia y en el ser, en la carne y en el espíritu. Se trata de restaurar un cierto orden en cuyo seno una Palabra revelada se pueda simplemente escuchar.⁶³

Habiéndonos aproximado en este itinerario a la experiencia concreta y a la manera de reflexionar sobre ella, pasemos a indagar sobre ese ser capaz de recogerse y de experienciarse a sí mismo.

1.3. La pregunta por el ser desde “lo lleno y lo vacío”

Durante el primer *Diario metafísico* la pregunta por el ser ya aparecía con bastante fuerza durante el itinerario filosófico de nuestro filósofo,⁶⁴ dicha pregunta implica desde la perspectiva marceliana una manera que tiene el filósofo de situarse en el punto de vista del que va o pretende ir, del que ve o pretende ver a través del tejido de los fenómenos para ir al fondo de las cosas. Interrogarse o específicamente inquietarse por tal cuestionamiento denotarían a un alguien que concibe la existencia como una piedra preciosa digna de alcanzar e indagar.

Teniendo siempre como punto de partida la experiencia concreta, el camino hacia esa piedra preciosa presentará atisbos novedosos desde la perspectiva marceliana. Cuando se avanza en la vida, en ese camino del que hablamos al inicio de este trabajo, se encuentran sucesos que se resisten a ser resueltos y otros que no; unos que se evaporan, y otros que continúan intactos. Las comprensiones de aquellos sucesos tienen como fundamento una experiencia y, en este sentido, la experiencia o la vida es una dialéctica en la medida que implica una reflexión de sí sobre sí mismo. Precisamente el ser es para Marcel aquello que no se deja disolver por esta dialéctica de la experiencia (experiencia en tanto que se reflexiona a sí misma). No hay un contenido privilegiado que sea el ser, o simplemente que sea o que los otros no sean. Ser es resistir a la prueba de la vida (recordemos el estrecho vínculo entre vida y

⁶³ Cfr. Lucia Herrera Guerra, *Espero estar en la verdad*, 63-64.

⁶⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 181.

experiencia para Marcel), se trata de una resistencia de la crítica de la vida por ella misma. Aquí el ser no podría poseer un límite, ni algo que pueda poseerse al estilo de un predicado.

Cuando se elige hablar del ser substantivamente se tiende a imaginar una especie de núcleo resistente que subsiste bajo la envoltura precedera del fenómeno, pudiéndonos generar una especie de dualidad ininteligible entre el fenómeno y el ser. Marcel trata de disolver esta dualidad afirmando que:

“si hay un sentido en que puede afirmarse el ser, es, en consecuencia, que hay un sentido en que el fenómeno puede tomarse en tanto que ser.”⁶⁵ Sin esta salvedad, podrían transportarse al dominio metafísico relaciones que no son pensables más que entre los fenómenos y desligar de la experiencia concreta todo lo referente al ser. Otra vía sería la de un racionalismo limitado que al concebir al fenómeno como el ser incompletamente pensado, reduciría el problema del ser a un sistema de categorías posibles para su definición. Marcel considera que el problema del ser puede tener vías variadas que involucren más al sujeto concreto. Una definición para abordar el problema del ser y que nos permitiría aproximarnos a una visión más general es “el ser como la expectación colmada.”⁶⁶ Con esta definición, aparentemente superficial y común, Marcel trata de acercar el problema del ser a la experiencia del hombre concreto. Desde este punto de vista nuestro filósofo expone lo siguiente:

La vida puede parecernos totalmente vacía en ciertos momentos; nada tiene importancia, nada cuenta: es la negación misma del sentimiento de plenitud, de profusión, que experimentamos a veces. La tensión no encuentra ya dónde fijarse, falta el interés. Peligro que nos acecha en un mundo al cual estamos demasiado acostumbrados, que nos responde mecánicamente. Lo mismo ocurre cuando la dicha despuebla el alma vacía. Es siempre esa oposición entre lo lleno y lo vacío lo que, a mi juicio, es la más fundamental de todas, y en general sólo se ha considerado físicamente.⁶⁷

Solamente desde la experiencia propia del sujeto puede vivenciarse ese estado de vaciedad, de insatisfacción con lo que se es, y con lo que se vive. Una metafísica cercana al hombre común se centrará en la tensión que experimenta el sujeto en su cotidianidad: lo *lleno* que reclama la actividad humana, la felicidad, el amor, la

⁶⁵ *Ibid.*, 184.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, 204-205.

⁶⁷ *Ibid.*, 205.

inspiración; versus lo *vacío*, el estado de insatisfacción vital y desesperación que acongoja y angustia. En la tensión latente entre estos estados experienciables en la vida del hombre se puede plantear de modo inteligible el problema del ser. Siendo más explícitos, en la propuesta marceliana descubrimos que concretamente la pregunta no va dirigida al problema *del ser*, sino al problema *de ser*.⁶⁸ Esta tensión sería la llave de acceso a nuestra pregunta.

1.3.1. El lugar metafísico de la desesperación y la esperanza

El problema *de ser* consistiría en traducir a un lenguaje inadecuado un misterio que no puede ser dado más que a un ser capaz de recogimiento, a un ser capaz de no coincidir pura y simplemente con su vida (recordemos la distinción posible que puedo hacer entre “yo” y “mi vida”). Esta no coincidencia se confirma en el hecho de que evalúo mi vida de un modo más explícito, y está en mi poder no sólo condenarla con un veredicto abstracto sino también el ponerle fin. El deseo *de ser* en el mundo de hoy, implícitamente también va incluido en todo intento de nihilismo o de negación del ser. Negar el ser es poner la decepción como universal de derecho, sin embargo esta es una posibilidad y un derecho que está en la raíz de la naturaleza misma de la reflexión. Es por esto que la posibilidad del suicidio⁶⁹ se constituye en punto de partida esencial para cualquier pensamiento metafísico auténtico. El suicidio es la negación efectiva del ser donde el sujeto suele cerrarse a sí mismo, a su carácter de misterio. En estas negaciones efectivas del ser toman lugar también la desesperación y la traición en todas sus formas posibles.

No hay que dejar pasar por alto, sin embargo, que así como existe la posibilidad de negar el ser, también existe la de resistir a dicha negación, y es a esta resistencia a la que nos referíamos precisamente al inicio de este apartado. Negar el ser es pretender que nada puede resistirse de derecho a una experiencia concreta: “(...) decir que el universo me deja insatisfecho y que en este sentido no es, es conceder que hay en mí un apetito de ser.”⁷⁰ De esta manera el ser es lo que resiste a un análisis exhaustivo de los datos de la experiencia, que busca reducirlos paso por

⁶⁸ Cfr. *Ibíd.*

⁶⁹ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 110.

⁷⁰ Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 184.

paso a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo. El pesimista encarnaría al hombre que no ignora ese deseo de ser, sino que exclama que no hay nada que pueda colmarlo, y por ello es quien personifica a la desesperación a la que resisten algunos seres humanos. Este deseo de ser toma el nombre en la filosofía marceliana de *exigencia ontológica*, una necesidad *de ser*.

El espectáculo del mundo, no obstante, es desesperante y opaca toda posibilidad de *ser*. Ante esta nubosidad de lo trágico y dramático de la vida donde realmente se hace presente la metafísica, las inquietudes sobre este panorama parecen haber desaparecido del ámbito filosófico, se prefiere en su lugar, el pensamiento abstracto y científico como únicos caminos posibles para lo humano. Los idealismos contemporáneos, que desde hace un tiempo han acompañado la historia de la filosofía, ignoran a la persona y la sacrifican a un tipo de verdad ideal o a un principio anónimo de interioridad pura,⁷¹ demostrando así una incapacidad de abordar todos los datos de drama y tragedia de la vida humana y coartando la posibilidad de acercarse a ellos al atribuirles el rótulo de no- importante o de banalidad, lo cual nos hace sospechar del filósofo que intenta aventurarse en ellos. Todas las negaciones efectivas del ser implícitamente llevan la posibilidad de ser negadas, de ponerles resistencia. Las aproximaciones concretas al misterio ontológico deberán entonces ser buscadas en ciertas experiencias tales como la esperanza, el amor, la fidelidad, en donde el hombre se encuentra enfrentando a la tentación de la negación de ser con su resistencia vital y reflexiva.

La manifestación experiencial del ser expresada en el sujeto que identifica un deseo de *lo lleno*, nos lleva a realizar una distinción importante para lo que compete a nuestro trabajo. Marcel distingue ese apetito de ser de un deseo de adquirir cualidades o de ser perfecto. El metafísico va a la búsqueda de lo que es. En este sentido, el dato fundamental de toda reflexión metafísica es eso que *se es*, pero teniendo en cuenta que “yo soy un ser no transparente para mí mismo,”⁷² pues mi mismo ser aparece como misterio. Aquí cobra sentido todo el tema del recogimiento, puesto que constituye una reflexión que tiene en cuenta la indigencia interior que

⁷¹ Cfr. Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 49-50 y Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 111.

⁷² Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 282.

acompaña la indagación metafísica. Esta puntualización, le permite a nuestro autor diferenciar a su vez lo metafísico de lo ético. El primero irá en búsqueda de lo que es, el segundo de lo que será. Una metafísica desde *lo lleno y lo vacío* se torna en consecuencia más necesaria que la problemática de *lo uno y lo múltiple*, pero aclaro que ambos caminos son viables en el ámbito filosófico.

1.3.2. El drama humano en la metafísica

El misterio del ser buscado desde los registros lógicos del pensamiento, cuya objetivación plantea un problema previo que se mantiene en el ámbito de la idea, ignora que el orden ontológico marceliano sólo puede “ser reconocido personalmente por la totalidad de un ser comprometido en un drama que es el suyo, aunque desbordándolo infinitamente en todo sentido- un ser al que ha sido impartido el singular poder de afirmarse o de negarse, según se afirme el ser y se abra a él- o que lo niegue.”⁷³ El ser es entendido según nuestro autor como algo inagotable y concreto,⁷⁴ en cuyo conocimiento no se progresa por etapas, formando cadenas de datos experienciables, sino que es algo que se encuentra en el centro de la realidad del ser humano. Partiendo de este hecho no podríamos abordarlo desde datos funcionales buscando una comprobación, sino desde categorías del reconocimiento entendiendo el ser como un misterio y no como un problema. Los datos representan siempre un inventario, casi como un procedimiento que hay que aceptar por el hecho de haber seguido los pasos establecidos, pero esta contabilidad es insulsa ante la existencia de lo que no es manipulable, pero sí indagable desde la reflexión segunda.

El ser como hemos expresado anteriormente no es un predicado susceptible de ser referido a cualquier cosa, sino que es aquello que se resiste a la exigencia *de ser*, aquello que no es un simple deseo ni una vaga aspiración, sino un impulso interior que nace en lo más profundo del hombre y que puede interpretarse como una llamada. La llamada radica en la posibilidad de participar de un ser que me sobrepasa por completo y que simultáneamente potencia la distinción entre lo que *soy* y *mi vida*, en lo cual la reflexión segunda cobra todo su sentido.

⁷³ Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 112.

⁷⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 85, y Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 228.

Filosofar desde el drama humano donde está presente el *hic et nunc*, significa muchas veces quedar preso en lo “real”, en lo inmediato del mundo, más aun cuando el drama agota todas las potencias del asombro que puedan producirse habituándonos al hecho de existir en ese drama. La filosofía de la existencia ha tenido que pagar el precio del rechazo por querer reivindicar este drama, adquiriendo el rótulo de una filosofía fatalista o del sin sentido. Marcel llama la atención sobre la particularidad de este drama, que a diferencia de otras filosofías fatalistas lleva presente el sentido y la posibilidad de existir. En efecto, la esperanza y la desesperación a la que lleva el mundo no son separables la una de la otra. La estructura del mundo en que vivimos nos impone una desesperación absoluta, pero ante esta posibilidad de desesperación puede surgir una esperanza inquebrantable; esperanza y desesperación tienen una relación directa, pues dependen mucho del sujeto que se dispone a encarnarlas. La atracción del vacío es siempre necesaria para que la afirmación del ser en su plenitud pueda producirse con toda su fuerza,⁷⁵ recordemos lo expuesto anteriormente sobre el suicidio y su importancia para la reflexión metafísica. El interés de Marcel por sus obras de teatro⁷⁶ cobra sentido, en cuanto que sus obras buscan emular el drama humano desde donde la metafísica logra tener un espacio adecuado para su reflexión.

1.3.3. La pertinencia de la metafísica en el misterio “de ser”

La interpretación creadora de la existencia que se resiste a la desesperación entra a jugar un rol importante en la filosofía concreta, pues el valor y el sentido presentes en esa creación enmarcan el ser propio del filósofo. Habituarse a la existencia reteniendo el *hic et nunc* que acompaña nuestro filosofar es en principio la mayor limitación del ejercicio metafísico. No se trata ciertamente de aferrarse a la realidad siguiendo un orden de sucesión, sino desconfiar de él, tener la sensación de encontrarse en un terreno no tan firme como se cree⁷⁷ comprendiendo la realidad que percibo como una determinada forma de aparecer de las cosas y siempre con la posibilidad de que en otras condiciones podría ser distinto.

⁷⁵ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 88 y Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 53.

⁷⁶ Hago la anotación que para este trabajo no me referiré de manera explícita a sus obras, que en realidad darían material para una investigación posterior.

⁷⁷ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, 24.

En apartados anteriores habíamos distinguido entre *la realidad y la verdad*, esta última representaba un carácter unilateral, un aspecto donde el sujeto imprime importancia ante lo que considera verdadero, mientras que la realidad tiene una finalidad omnicomprensiva que puede en algunos casos imponerse al carácter valorativo de la verdad del sujeto. Esta distinción no trata de concebir la verdad como el *estar de acuerdo consigo mismo* del sujeto cerrándose en un solipsismo exagerado, al contrario, ambas (realidad y verdad) buscan entrar en diálogo constante representando así, la relación del sujeto con el mundo y los otros. La verdad, teniendo en cuenta el conjunto de valores que le imprime el sujeto es una verdad que dentro del plano de la existencia no depende exclusivamente de procesos intelectuales que tienden a configurar una verdad totalmente hecha en el orden de la existencia que nos ocupa.⁷⁸ Esta tendencia lleva a sustituir la realidad viva del sujeto por algo que puede ser una caricatura, por ende la importancia del equilibrio de ambas se hace necesario en la filosofía concreta.

El fin de esta distinción es no permitir que se pierda el carácter valorativo que imprime el sujeto, sólo él es quien da consistencia a los hechos, todo parece ocurrir entre el “yo y el yo mismo” del sujeto. Los hechos adquieren valor por su referencia al núcleo viviente que es la persona misma, es lo que Marcel denomina como el *poder reverberante de los hechos*,⁷⁹ y es a este poder al que apelamos para resistir a la desesperación y permitirnos abordar el ser concreto marceliano. Este valor propio que se imprime a los hechos se manifiesta en una forma creativa de resistir y no renunciar a este poder.

El mundo desde la reflexión primera representa una manifestación del mundo del deseo y del temor de la humanidad. La técnica que se encarga de lo problematizable está constantemente en búsqueda de dar siempre una solución exacta a las vicisitudes que vive el hombre de hoy, lo cual hace que esté al servicio de los deseos y temores de la humanidad que al enfrentarse a la ineficacia e imposibilidad de dar solución a todos ellos y dejando claro la no existencia de una respuesta absoluta a la inagotabilidad de la propia vida, logra despertar una desesperación

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, 150, 152-154.

⁷⁹ Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 69.

generalizada que impide muchas veces colocarse en el terreno de los caracteres fundamentales del ser. Ante la pregunta ¿qué puede el hombre? la respuesta que se ha convertido en natural y común es: el hombre puede lo que puede su técnica.⁸⁰ Por esta razón la humanidad se aleja de la posibilidad de dominar su propio ámbito, que es la expresión del ser en el plano de la vida activa propia, cuya vía es la reflexión segunda como acto recuperador de la experiencia personal que siempre tiene la posibilidad de resistir a esta desesperación. Ésta es en últimas la intención de nuestro autor al plantear una reflexión filosófica que no deje de lado el drama humano que acompaña la experiencia del sujeto, y con el cual el filósofo se ve comprometido con todo su ser, constituyéndose en aquél que resiste a desesperar. Presenta, de esta manera, un camino distinto a la reflexión del que podrían dar las ciencias positivas, las cuales reducen la pregunta por el hombre hasta el punto de llevarlo a desesperar.

La *fidelidad creadora*,⁸¹ a la cual responde aquél que busca resistir a la negación del ser, implica una lucha activa y continua que nada tiene que ver con un conformismo inerte. Existen circunstancias constantes vitales que nos impulsan a una dispersión interior, cuyo resultado es ignorar o abstraer estos cuestionamientos propios. La ontología desde la perspectiva de la filosofía concreta exige una historia, una conciencia del camino que hacemos día a día, en oposición a una inercia vital a la cual estamos tentados.

La reivindicación de la experiencia propia del sujeto, la posibilidad de una reflexión segunda y la perspectiva novedosa de acercarnos al problema *de ser* y no *del ser*, nos llevarán a plantear una propuesta intersubjetiva bastante particular, que será consecuente con el compromiso vital que exige Marcel del filósofo de hoy en día. El problema filosófico de la constitución del sujeto, donde *el otro* no es accidental sino constitutivo será la tarea que emprenderemos en el siguiente capítulo, poniendo énfasis en la riqueza que brinda a la reflexión la propuesta de una filosofía concreta que a mi juicio sigue teniendo un valor importante.

⁸⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 56-58.

⁸¹ Aunque este término tiene un significado más profundo y variado en la filosofía concreta de Marcel, el cual iremos examinando en el recorrido de este trabajo, utilizarlo para afirmar el ejercicio de resistencia es pertinente y correcto.

2. LA CONSTITUCIÓN SUBJETIVA DESDE LA METAFÍSICA “DE SER”

Si algo caracteriza la reflexión marceliana es la comprensión del ser no como un concepto o una idea, sino como aquello más concreto, lo más lleno de vida que existe. Siguiendo el camino de la indagación marceliana por el ser, a la cual le dimos inicio en el capítulo anterior emprenderemos la tarea de resaltar lo novedoso de una aproximación a la subjetividad e intersubjetividad en la filosofía concreta. Recordemos que la preeminencia de la experiencia particular del sujeto que hace camino, y la reivindicación de estas experiencias con un valor ontológico que subyace en ellas, serán ejes fundamentales que debemos tener en cuenta para abordar el siguiente apartado.

Indagar por el misterio *de ser* será labor del metafísico que se instalará en el ser no desde un lugar privilegiado como si su indagación fuera propia de su título o de intuiciones abstractas que sólo le competen a él. Al contrario, el camino más seguro serán sus aproximaciones propias, se trata de hacer experiencias concretas como amar, ser fiel, admirarse, etc., dando un peso ontológico a las experiencias humanas que están al alcance de todos los hombres. Este camino implica avanzar en contra del envilecimiento del hombre concreto quien influenciado por algunas corrientes filosóficas realistas o idealistas termina reduciendo su carácter personal hasta convertirse en un objeto en la medida en que sufre generalizaciones de tipo masificador, con lo cual pierde lo propio de su condición humana. El camino para

enfrentar esta reducción es aproximarnos a los datos sensibles del hombre común, sus experiencias concretas, las cuales identificaremos con el ser y el misterio ontológico.

2.1. La pregunta por “mi propio ser” en la indagación sobre el ser

A Marcel no le interesa entrar en discusiones metafísicas que lo lleven a terminar abstrayendo al hombre mismo que pregunta por el ser. Precisamente, si lo que le interesa es rescatar el carácter ontológico de la existencia, ante la pregunta: ¿el ser es?, ¿qué es el ser?, hay otra que subyace y se convierte en esencial para nuestro autor: ¿puedo estar seguro de que soy?⁸² He aquí el punto central de lo que Marcel entiende cuando la filosofía se pregunta por el ser, antes de esta pregunta estoy “yo” que interrogo. Parecería muy claro pensar que puedo abstraerme de la pregunta que formulo, pues al final de cuentas puedo entenderme como alguien ajeno a este planteamiento, sin embargo es inevitable ignorar que este problema está invadiendo, involucrando mi persona, mi ser, mi existir:

No puedo, pues, dejar de preguntarme a la vez: ¿quién soy yo, que me pregunto sobre el ser? ¿Qué cualidades tengo yo para realizar estas investigaciones? Si yo no soy ¿cómo esperaré verlas concluir? Aun admitiendo que yo sea, ¿Cómo puedo estar seguro de que soy?⁸³

Sólo desde una pretensión ideal podría intentar mantenerse el ser lejos de una conciencia que lo afirme o lo niegue. Si pudiéramos abstraernos realmente de la cuestión, el ser se entendería como un fenómeno y la solución sería rodearlo como si estuviéramos tratando una cosa. De aquí la importancia de tener presente que ante cuestionamientos ontológicos, la fuente que nos permite formularlos no puede ser ajena a nuestras mismas preguntas. Cuando hablo de esta fuente me refiero a lo indispensable que es tener en cuenta *quién* pregunta, qué cuenta para hacerlo, etc. Este cuestionamiento por el *quién* ya demarca una serie de posibilidades al momento de responder. Implícitamente nuestro autor está proponiendo una fuente común o un punto de partida para plantearse estas reflexiones, es en base a esta búsqueda que realizaremos nuestra aproximación a la subjetividad en Marcel.

⁸² Cfr. Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 31-32.

⁸³ *Ibíd.*, 33.

Ante la pregunta por *el quién*, el cogito cartesiano podría ser una respuesta válida: ese quien es un “yo pienso”. A ese *yo pensante* se le atribuye una universalidad inherente que lo hace ser apoyo para las ciencias. Cuando la subjetividad se ha constituido desde la universalidad del pensamiento, éste termina apareciendo a sí mismo como un puro abstracto, como una condición formal. Esta reducción del yo por el sujeto del conocimiento como la concibe Marcel, podría terminar ignorando lo que representa para nuestro autor la experiencia concreta. Recordemos la relación entre la experiencia y la existencia. En realidad, lo primero que experiencio es *mi propio existir*. De aquí lo peculiar de la concepción de experiencia en Marcel que quise exponer al inicio de este texto. En el caso de Descartes aquello que experiencio en primera instancia es *yo pienso*. En este sentido el cogito cartesiano pretende presentarse como el yo absoluto de mi ser, en Marcel este *cogito* es sencillamente el sujeto de conocimiento.⁸⁴ Para Marcel Descartes quizás ganó objetividad desde su planteamiento pero perdió de vista lo más esencial: la existencia.

Cuando reflexionamos sobre el movimiento mediante el cual se constituye el pensamiento, se reconoce la necesidad de pensar ese movimiento en función de una actividad puramente inteligible. Sin embargo, esta reflexión hace surgir simultáneamente la idea de esa actividad, puesto que no puede pensarse sino como idéntica a ella⁸⁵. El *cogito* al ser el acto mismo del descubrimiento (y no un objeto susceptible de descubrirse), se identifica con la reflexión sobre el *cogito*, no existe sino para esta reflexión, es esta reflexión misma en tanto que acto. Para Marcel el “yo pienso” no es un dado, no es una forma, es un acto y, por ende, es contradictorio entenderlo como una forma intemporal.⁸⁶ El pensamiento no sería entonces constitutivo para sí mismo sino en la medida en que se realiza en la experiencia, esto a su vez derrumba la pretensión de un idealismo radical donde existe la posibilidad de un pensamiento puro anterior a toda experiencia. Una postura como esta es el producto de una reflexión esquemática e ilusoria y sobre todo estática del

⁸⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 44-45.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, 38-39.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 44.

pensamiento, por tanto, es muy complejo tratar de definir la experiencia en función de categorías anteriores a ella. Es preciso entonces comprender: “(...) que el pensamiento no se conoce ni se capta más que en la experiencia, a medida que ésta se define como inteligible.”⁸⁷ Abstractar el pensamiento de la complejidad de la existencia sería una tarea vana, pues él es en realidad interior a ella y puede disfrutar de la posibilidad de hacer abstracción de sí en tanto que existencia.⁸⁸ El *yo pienso* cartesiano no es entonces fuente de ese *quién*, sino sólo una parte del todo. En este sentido cobra valor el tema del recogimiento y la reflexión segunda como posibilidad de no traicionar al sujeto que experiencia.

Otro camino posible para responder la pregunta por *el quién* sería considerar la suma de un conjunto de juicios de predicación posibles que lograrían dar una respuesta objetiva sobre la pregunta. Estos juicios de predicación variarían desde condiciones biológicas, físicas, apreciaciones cualitativas y cuantitativas, etc. Empero, trayendo a colación la experiencia de caracterizar *el quién* de otro ser con el cual poseo un vínculo afectivo significativo, esta sumatoria carecería de significado, pues por muchas caracterizaciones que quisiera realizar para definir a ese *quién* nunca llegaría a una definición concluyente.⁸⁹ En este orden de ideas, lo mismo ocurriría conmigo en tanto que sostengo *conmigo mismo* una relación tal, que aparece opaca y confusa en la medida en que crece esa relación íntima que me lleva a percibirme como un ser inagotable, claro está que es mientras no paso a ser “un tal” para mí. Ésta existencia del sí mismo estaría enlazada a la imposibilidad de un conocimiento íntegro del *sí mismo*. El *yo soy* conservaría su inagotabilidad en tanto menos pueda considerarse como una sumatoria de partes.

El *sí mismo* que pregunta y reconoce los límites de su interrogación, se descubre *en* la tensión entre lo lleno y lo vacío (lo cual abordamos en el capítulo anterior), está comprometido en el ser, no depende de él salir,⁹⁰ *es* y todo consiste en saber cómo situarse en relación a la realidad plenaria que lo lleva a experimentar esta tensión de carencia pero a la vez de invitación constante *de ser*. La imposibilidad de

⁸⁷ *Ibíd.*, 81.

⁸⁸ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 28.

⁸⁹ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 244.

⁹⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 35.

responder a esta pregunta desde una postura de universalidad nos lleva a identificar un límite esencial que Marcel denomina *finitud*,⁹¹ la subjetividad se reconoce como finita, es una condición de precariedad a la cual se ve avocado el sujeto, empero esta finitud debe comprenderse desde la perspectiva de un *itinerante*:

(...) la situación de una criatura que se sabe como presente a sí misma, sin que esto signifique que su presencia pueda ser separada de la presencia ante otro: presencia precaria, continuamente amenazada, pero que no avanza sin la aspiración hacia la plenitud, hacia el pléroma.⁹²

La finitud con la que cuenta el sujeto enmarcada desde la perspectiva de la itinerancia nos remite a la figura del viajero que tratamos en el capítulo anterior. La subjetividad no podría interpretarse como una subjetividad *dada*, lo cual le da significado a la comprensión de la vida como camino y una *participación*⁹³ continua del sujeto en el ser desde su experiencia concreta. Se abre entonces una opción entre el ser y una existencia que se busca a través de un camino personal. Esta particularidad del ser personal en Marcel se mantiene dentro de la paradoja de ser alguien y a la vez tener la sensación de no serlo. Además de esto hay que tener en cuenta que ratificar la experiencia personal no significa la negación del otro en la subjetividad, al contrario, se camina siempre con *otros*.

Una de las graves debilidades de la filosofía hasta nuestra época, afirma Marcel, ha sido la simplificación de las relaciones que me unen a *mí mismo*, se entienden como simples juegos de la conciencia que no aportarían nada en el ámbito filosófico, ignorando así que esas relaciones pueden especificarse hasta el infinito⁹⁴ y concebirse esenciales, en la medida en que es de esta forma como el sujeto se constituye a sí mismo, y en su relación con el mundo y los otros: Yo puedo tratarme como un extraño o un amigo íntimo, como un misterio o un problema, como un objeto o un instrumento. Esta posibilidad de relaciones que denominaremos *relaciones de mismidad*, toman un carácter esencial en el desarrollo de la filosofía concreta, pues desde esta relación cobran sentido todas las indagaciones metafísicas posibles sobre el ser humano. Una cuestión de importancia que brota de estas

⁹¹ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, 88.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Posteriormente aclararemos este término que en la filosofía marceliana tiene un papel esencial.

⁹⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 89.

relaciones es: ¿Cuál es el garante de esta relación? Marcel afirma que un ser puede aparecerse a sí mismo como personalidad si se aparece ligado a un cuerpo.⁹⁵ El cuerpo en primera instancia marcaría una especie de límite interno y externo, entre lo que esta fuera o dentro, pero detrás de este reconocimiento del cuerpo subyace una afirmación que se antepone y es: “yo existo”, una *conciencia exclamativa de sí* que se hace manifiesta por el cuerpo. La conciencia exclamativa de sí juega el papel de un indubitable existencial ya que es desde esta primera afirmación que se pronuncian los juicios de existencia sobre otras cosas. Para clarificar estos elementos esenciales: relación de mismidad, esencialidad del cuerpo y el indubitable existencial de la conciencia de sí expondremos paso a paso estas afirmaciones.

2.2. El “yo existo” desde el “yo siento”

Al tratar de establecer el principio indubitable “yo existo”, que no es otra cosa que la conciencia exclamativa de sí, es necesario partir del presupuesto de que si buscamos qué es lo indubitable de mi existencia no debo partir de lo lógico o racional, sino que debe partir de mi propia experiencia. Sin tener en cuenta esto no podríamos afirmar que este presupuesto este en el origen realmente, la experiencia viene a jugar un papel importante de nuevo, “la filosofía es para la experiencia una cierta manera de reconocerse, de aprehenderse (...)”⁹⁶ De aquí el porqué Marcel concibe el ejercicio filosófico no como una edificación sino como una perforación de la propia existencia.

Intentemos seguir los pasos de nuestro autor en la búsqueda de este existente privilegiado. El punto de partida para esta búsqueda estará centrado en lo que experimentamos cuando catalogamos algo como *existente*. No podríamos considerar algo como existente más que con respecto a objetos dados en relación inmediata con una conciencia. Siempre que se piensa o se cataloga una cosa como existente, implícitamente nos estamos pensando a nosotros mismos como percibiéndola, existe una relación entre lo existente y nuestro pensamiento inmediato, sin embargo este pensamiento inmediato no debe confundirse con el orden racional. El mundo que

⁹⁵ Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 250.

⁹⁶ Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 25.

concebimos se plantea desde una existencia particular correspondiente al sistema y a las condiciones que rigen la percepción humana. Desde la posición del individuo se pueden concebir una multiplicidad de modos en que un mismo objeto puede darse a la conciencia en una relación inmediata, por ende, podemos concebir una serie infinita de planos de existencia relativos a los modos posibles de aprehensión. Ante esta multiplicidad de planos podríamos preguntarnos por la posibilidad de que haya un contenido idéntico que se da como aprehendido de modos diferentes en los distintos planos de la conciencia, o también puede afirmarse que hay caracteres determinados, definidos, pero que se diferencian dependiendo del modo de conciencia que los aprehende. Desde allí podríamos identificar la existencia con los caracteres constitutivos de ese contenido, o bien atribuiríamos existencia a ese contenido porque estaría puesto como dado idealmente a la conciencia que se piensa a sí misma (de modo indeterminado) como percibiéndolo. En consecuencia, si nuestra pretensión es poner un contenido común, esto sólo podría hacerse poniéndolo como no existente, puesto que dicho contenido no puede ser existente más que con los contenidos precedentes, en virtud de su relación con la conciencia inmediata, sin que posea con respecto a ellos ningún privilegio ontológico, ninguna preeminencia desde el punto de vista de la existencia. Esto significaría afirmar que ese contenido sólo puede ponerse como no teniendo relación con la conciencia inmediata, como no siéndole dado a esta, sino sólo como pensado, es decir, como un ideal (por oposición a los contenidos sensibles que, por el contrario, eran existentes). Por lo tanto, si se toma en sentido unívoco la palabra existir, hay que afirmar que mientras las cosas sensibles existen, no existen las leyes, y a la inversa. Deben entenderse como las leyes aquello que busca definir y determinar la existencia de un objeto.

Desde este punto de vista, *lo dado* debe pensarse como algo contingente debido a que la existencia pertenece directamente al orden de lo sensible y no al orden de lo racional. El mundo sensible no se deduce del orden de lo racional porque 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 como necesario, que un pensamiento individual se aparezca a sí mismo como situado en un conjunto 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. Marcel detecta que todos los falsos problemas que se plantean en la relación entre leyes y cosas (las existencias) provienen precisamente de que no se hace esta distinción capital, de que nos neguemos a poner unas y otras, no en planos, pero sí en órdenes irreductiblemente separados. Si por contingencia de un orden con respecto a otro se entiende la imposibilidad de derivar uno de otro, es preciso poner por consiguiente la contingencia absoluta de las existencias con respecto a un orden racional cualquiera⁹⁷. Como vemos, la percepción desde estos lineamientos viene a jugar un papel importante en esta búsqueda. Pero, qué ocurre con el pensamiento, el plano de la razón, ¿qué papel juega en la existencia? Marcel en su segundo *Diario metafísico*⁹⁸, considera que el pensamiento no puede separarse de la existencia, sólo puede realizar una abstracción de ella:

Se ha de decir, pues, que el pensamiento interior a la existencia, que es cierta modalidad de la existencia que disfruta el 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, ceguera que desaparece en la medida en que se tenga conocimiento, es decir vuelva al ser.⁹⁹

La existencia es de un modo general aquello de lo cual puede partir todo pensamiento, en el sentido de que el pensamiento no puede definirse sino mediante el movimiento por el cual trasciende a lo dado como inmediato. Esta relación inmediata no puede ser fundada por el pensamiento. El pensamiento entonces no se descubre si no que se constituye y el *cogito* pasaría a ser el acto mismo de ese descubrimiento y no un objeto susceptible de descubrimiento; por ende, hay identificación del *cogito* con la reflexión sobre el *cogito*; éste no existe sino para esta reflexión, no es sino esta misma reflexión (en tanto que acto). Entonces el yo pienso considerado por Descartes deja de ser algo dado, para convertirse en acto.¹⁰⁰

⁹⁷ Todo el desarrollo de la búsqueda expuesta ha sido una síntesis personal de los siguientes apartes: Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 22- 26; Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 26- 27.

⁹⁸ El segundo Diario metafísico de Marcel fue escrito durante los años 1928-1933, pero fue editado bajo el nombre de *Ser y tener*. En este trabajo cuando nos referimos al segundo diario metafísico, corresponde a la edición bajo el nombre Ser y tener.

⁹⁹ Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 28.

¹⁰⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 44.

En síntesis, es preciso admitir que el pensamiento (la razón) no se constituye como pensamiento para sí mismo sino a medida que se realiza en la experiencia. No se puede interpretar esta afirmación desde una perspectiva psicológica, pues la idea de un pensamiento puro -aun en sentido racional- anterior a toda experiencia, es ciertamente una pseudoidea, es el producto de una reflexión esquemática e ilusoria. El pensamiento no se conoce ni se capta más que en la experiencia a medida que ésta se define como inteligible.

Para nuestro autor demarcar estos lineamientos es muy importante porque expresan todo su afán de rescatarnos de la abstracción a la que nos ha llevado el cartesianismo, el cual otorga la primacía a la razón. Desde el cartesianismo la razón encuentra en sí misma su contenido y, a partir de una verdad inicial, desarrolla una cadena de proposiciones, gracias solamente a su espontaneidad interna. Una generación netamente racional implica una mecanización del pensamiento. En este sentido mecanización y universalidad son elementos que se implican mutuamente. Un sistema racional que funcione como una máquina hace del pensamiento una suerte de engranaje, en donde una mano imprudente que lo rozara sería triturada. Frente a una idea tal de mecanismo de la razón que funciona por sí solo, se levanta la experiencia con todos los caracteres de contingencia y subjetividad,¹⁰¹ para la cual la mano que roza el engranaje es la afirmación “yo existo”, pero no como afirmación descomponible, sino como la que nos remite a un “yo siento”, entendiendo dicho sentir en toda su indeterminación.

Llegados a este punto es preciso preguntarnos por la posibilidad de esa conciencia que se piensa como existente. A diferencia de Descartes, quien pretendió darle prioridad al “yo existo” desde la facultad del pensar, antes de pensarlo, antes de racionalizar la propia existencia, Marcel parte de un “yo estoy sintiendo.”

Ahora bien, ¿de qué manera puede pensarse como existente una conciencia? Es claro que el dato común a mi conciencia y a las otras posibles conciencias 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

¹⁰¹ Cfr. *Ibíd.*, 81.

espacio.¹⁰² Ante la afirmación “yo existo”, estoy reconociendo a la vez que no soy solamente para mí, sino que me manifiesto. El prefijo *ex* en existir, viene a ser un dato importante para nuestro filósofo. Dicho prefijo traduce un movimiento hacia el exterior, existo quiere decir: tengo de qué hacerme reconocer o conocer, ya sea por otro o por mí mismo, y esto tiene que ver con que “hay mi cuerpo”.

2.2.1. “Mi cuerpo”

En el “hay mi cuerpo” se expresa una determinada presencia de mi cuerpo en mí mismo, por lo cual, el hecho de existir adquiere una consistencia tal que sin ella mi *yo* quedaría exento.¹⁰³ Esta conciencia de que hay mi cuerpo, nos permite descubrir que la conciencia no puede darse toda al mismo tiempo a sí misma y a las demás conciencias si no es como cuerpo, lo cual muestra una relación inmediata entre mi conciencia y mi cuerpo, en la medida en que éste se da en el espacio. En el decir de algo que “está fuera” o “dentro de mí,” podemos identificar dos tipos de relación o de conciencia, una inmediata: entre mi cuerpo y mi conciencia, y otra mediata: entre mi cuerpo y el espacio. Marcel llama a la primera, a la percepción interna de mi cuerpo, *cenestésica o subjetiva*; y a la otra, *objetiva*. Esta última es dada a toda conciencia dotada de condiciones de percepción análogas a las nuestras. Aunque son diferentes entre sí, estos dos modos de conciencia se complementan por cuanto el cuerpo sólo puede dárseme en una relación interna, pero sólo se me puede dar debido a su carácter espacial.¹⁰⁴ A la relación inmediata hice referencia anteriormente en términos de relación de mismidad.

Respecto del cuerpo, sin embargo, la relación que más le interesa a nuestro autor es la cenestésica o subjetiva. Cuando nos referimos a que hay “mi” cuerpo, este “mi” lo podemos sentir porque cuando actuamos las acciones no las atribuimos al cuerpo, a pesar de haberlas realizado con él, sino que las centramos en nosotros mismos, reconocemos que: yo camino, yo golpeo, yo hablo, yo voy a cine, etc.; entonces vemos que la acción se convierte en la forma por la cual podemos sentir la intimidad con nuestro cuerpo: “mi cuerpo no es sentido más que en tanto que es un

¹⁰² Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 27.

¹⁰³ Cfr. *Ibíd.*

¹⁰⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 27- 29.

yo que actúa.”¹⁰⁵ Un intento de abolir radicalmente la cenestesia, suponiendo que fuera posible, sería destruyendo mi cuerpo en tanto que mío. Yo soy mi cuerpo, en tanto que lo siento, aun cuando lo sienta confusamente. Desde esta perspectiva, decir que soy mi cuerpo significa sentir que mi atención se dirige hacia él al principio, es decir, antes de poder fijarse en cualquier otro objeto, sea cual fuere; de manera tal que prima siempre la relación con mi cuerpo. Por consiguiente, el cuerpo gozaría de lo que Marcel denomina una prioridad absoluta: yo no soy mi cuerpo más absolutamente de lo que soy cualquier otra cosa, pues para ser cualquier otra cosa necesito servirme primero de mi cuerpo.¹⁰⁶ El cuerpo aparece entonces como mediación de nosotros mismos y de todo lo demás.

(...) 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 lo existente-tipo y más profundamente aun el indicador de los existentes. El mundo existe para mí, en el sentido más fuerte de la palabra existir, en la medida en que yo sostengo con él relaciones del tipo de las que sostengo con mi propio cuerpo- es decir, en tanto que yo estoy encarnado.¹⁰⁷

Este carácter de mediación, no podría confundirse con una mediación meramente instrumental. Todo instrumento es en el fondo un medio para extender o reforzar un poder que poseemos, tal como lo podría ser el micrófono o una pala. Considerar mi cuerpo como mi instrumento implica someterlo a una especie de ilusión inconsciente que me lleva a transportar al alma un tipo de poderes que no son más que prolongaciones de dispositivos mecánicos, a cuyo conjunto reduzco mi cuerpo.¹⁰⁸ La cenestesia, por ende, es entendida no como una mediación de tipo instrumental, sino de tipo simpático.

De lo anterior y a modo de síntesis, Marcel establece una serie de postulados que a continuación citaré, por ser de carácter decisivo en su pensamiento:

- Toda existencia se construye para mí sobre el tipo y en la prolongación de la de mí cuerpo.
- 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,

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 252.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibíd.*, 238- 239.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 262-263.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibíd.*, 238-241.

aquello que no depende de ninguna dialéctica, pero que hace posible una dialéctica, cualquiera que sea.

- Por lo tanto, entre mí y todo lo que existe hay una relación del mismo tipo que la que me une a mi cuerpo: lo que yo denominé mediación no instrumental viene a completar la mediación instrumental u objetiva. Esto equivale a decir que mi cuerpo está en simpatía con las cosas.

- De esta suerte queda fundada la posibilidad de cierto modo de visión.¹⁰⁹

El *esse est percipi* berkeleyano es asumido por Marcel como una percepción no representacionalista, sino como una prolongación del acto mediante el cual mi cuerpo se aprehende como mío.¹¹⁰ A su vez, la pertinencia de un posible modo particular de visión nos abre a un concepto bastante novedoso en Marcel, la *órbita existencial*.¹¹¹ Dicho concepto representa todas las cadenas de relaciones posibles temporales, espaciales y espacio-temporales que están ordenadas respecto de mi existencia actual, pero esta actualidad siempre va ligada a mi cuerpo. La órbita existencial nos permite asociar tres elementos que tienen una relación esencial: “(...) existencia, conciencia de sí mismo como existente y conciencia de sí mismo ligado a un cuerpo, como encarnado.”¹¹²

2.2.2. El ser encarnado

No podría existir un punto de vista existencial sobre la realidad sin una personalidad encarnada, aquí no hay lugar ni para un entendimiento puro, ni mucho menos para un ser sensitivo puro, sencillamente lo propio de mi afirmación existencial es que no podría existir sin mi cuerpo y, a su vez, ese que es mi cuerpo, no podría existir solo. A partir de esto, mi cuerpo se convierte en un punto privilegiado desde donde lo existente se define y se sitúa en mi órbita, lo cual da lugar a una definición más precisa de encarnación: “Ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco

¹⁰⁹ Cfr. *Ibíd.*, 267.

¹¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, 267.

¹¹¹ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 28.

¹¹² Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 12.

distinguirse de él- siendo identificación y distinción operaciones correlativas la una de la otra, pero que sólo pueden ejercerse en la esfera de los objetos.”¹¹³

En este orden de ideas, la encarnación se convierte en el dato central de la reflexión metafísica y simultáneamente en la posibilidad de aproximarse a la subjetividad: de este cuerpo yo no puedo decir siquiera que es yo, ni que no es yo, ni que es para mí. Toda indagación metafísica exige un punto de partida, y en este caso yo no podría tratarme en absoluto como un término distinto a mi cuerpo, que estaría con él en una relación determinable. En el momento en que mi cuerpo sea tratado como ciencia, fuera de mí, se me lanza hacia el infinito. Si algo es claro para Marcel es que cuando digo que soy mi cuerpo, esto significa que aquí no es aplicable ninguna relación de cosa a cosa: yo no soy el dueño o propietario o el contenido de mi cuerpo. Tan pronto trato a mi cuerpo como cosa me destierro de mí mismo, pues no es cierto que mi cuerpo sea un objeto y yo no sea nada. En último término, yo no soy mi cuerpo sino en virtud de las razones misteriosas que hacen que este cuerpo sea por lo menos sentido continuamente en algún grado, y que ese sentir condicione para mí todo sentir.¹¹⁴

Cuando hago abstracción de lo peculiar de mi cuerpo y procedo a entenderlo como un objeto, esto es, como una presencia órgano-psíquica para mí mismo, entonces afirmo la independencia del mundo respecto de mí, corto la estrecha relación que me une al mundo y percibo su radical indiferencia frente a mis fines. La realidad del mundo queda, en consecuencia, reducida a un espectáculo ilusorio de cosas que se presentan ante mí acentuando la relación sujeto-objeto en mi trato con las cosas del mundo, las cuales tienen la posibilidad de existir sin importar que cese de percibir las, pues sencillamente son cosas. La apelación a mis fines propios tiene, por tanto, como objetivo recordarme que es en la acción donde se siente más de cerca la relación que existe entre yo y mi cuerpo, por eso la relación que establezco entre mi ser encarnado y el mundo afecta mi acción sobre él.

No se trata de caer de nuevo en un subjetivismo reduccionista centrandolo en la existencia de las cosas y del mundo en el sujeto, lo que intenta Marcel es darle

¹¹³ Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 30.

¹¹⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 13 y Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 254.

prioridad a lo existencial respecto de lo ideal, entendiendo lo existencial como *el ser encarnado*, el hecho de *estar en el mundo*, donde ese *estar* es entendido como *participación* en él. Recordemos el concepto de órbita existencial, que recoge todas las relaciones posibles que están ordenadas respecto de mi existencia actual y que de modo general constituyen una relación particular con el mundo, mi mundo, mi modo de “ver”. Un solipsismo admitiría fácilmente la fórmula: el mundo no es más que mi representación; si fuera así, dice Marcel, ¿de dónde me vendría la idea de algo que está más allá de mi representación? Para una filosofía concreta, que tiene en cuenta la participación, esta fórmula es inaceptable,¹¹⁵ pues el papel de la intersubjetividad en la participación nos salva de tal peligro.

2.3. La noción de “participación” en la filosofía concreta

La participación no es en ningún sentido una especie de repartición al estilo de quien parte una torta y le concede a cada participante un pedazo de ella, pues ésta sería una participación solipsista. Tomemos entonces un ejemplo que pueda ayudarnos a comprender este término. Pensemos en alguien que participa en una ceremonia, el acto de participar implica encontrarse entre los asistentes, pero también podría haber una persona a quien le fue imposible asistir a la misma, es decir, no se halla presente, al menos en el sentido de encontrarse físicamente con los otros. Supongamos que esta persona hizo, sin embargo, una llamada telefónica durante el curso mismo de la ceremonia, o suspendió sus actividades para unirse interiormente a aquella celebración a la que no pudo asistir. Este último caso nos manifiesta que en efecto hubo una participación que no requirió nada objetivamente dado, que se trató de una participación no-objetiva, que sólo demandó una cierta disposición interior no representable. Otro ejemplo es el tipo de participación que une al indígena con la selva. La selva a la que el indígena se encuentra atado, unido, no es una realidad de la cual él puede hablar claramente y ser comprendido por todos (recordemos la posibilidad de los intransmisibles), sin embargo para él la experiencia y su relación con ella existe. Podríamos decir que esa participación está más allá de lo visible,

¹¹⁵ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 41.

ligado a su ser.¹¹⁶ Concebimos además una participación que traspasa la oposición entre actividad y pasividad, la relación que existe entre el indígena que contempla la selva, sus paisajes, animales, árboles y, a su vez, la relación con esa misma selva donde trabaja, caza y cultiva pueden considerarse una y la misma relación, activa o pasiva según la perspectiva inmediata que él adopte con respecto a ella. Pero ¿qué hay en el fondo de esta participación?, ¿cómo experimenta el indígena esta participación? Una respuesta rápida sería: el *sentir*, el *yo siento* se hace manifiesto en la participación. El indígena siente una relación con la selva que lo hace ser él mismo, sin embargo, ese sentir sólo puede ser visto como un modo de participación, pues la participación va más allá de lo que es propiamente el sentir y el sentir no es más que una forma de participar.¹¹⁷ Para dilucidar más este tema es necesario indagar las aproximaciones que Marcel realizó al sentir.

2.3.1. El “sentir” como modo de participación

El sentir como postulado desde donde estableceremos nuestra indagación está indisolublemente ligado a la realidad de que este cuerpo es el mío y no uno entre tantos. Limitándonos a lo que nos aportaría la reflexión primera que considera la sensación como algo emitido por una fuente desconocida, aunque situada en un espacio y captada por un sujeto, caeríamos en una interpretación de tipo material que asimilaría la sensación a un mensaje. La reflexión segunda, al contrario, dirá que el postulado inicial debe ponerse en duda y que la sensación en tanto que tal no debe equipararse a un mensaje, puesto que todo mensaje supone la existencia previa de mi cuerpo, su reducción a un simple instrumento.¹¹⁸ Lo mismo puede decirse de la manera de tratar aquello que hay en el mundo como meros instrumentos para mi uso, negándome a entenderlo en el sentido de participación. Identificar sensación con mensaje nos lleva precisamente a relacionarnos con nuestro cuerpo y con las cosas del mundo de una manera materialista.

Cuando se considera un organismo, el de cualquier ser viviente cuyo cuerpo sea visible, desde fuera, aunque sea el mío (si concibo de esa manera a mi cuerpo),

¹¹⁶ Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 108-114

¹¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, 121.

¹¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, 109.

no puedo impedirme representarlo e incluso llevarlo al pensamiento como un aparato receptor, transmisor y emisor. Doto de este modo al objeto de la capacidad de captar algo que llegaría “de fuera.” En la reflexión sobre el sentir en su actualidad (yo siento), por su parte, nos damos cuenta de que pensar la sensación como receptor, emisor y transmisor, nos lleva a asimilar el organismo a un puesto al que llega un determinado mensaje. Lo captado por el puesto no es el mensaje mismo, sino un conjunto de datos transcribibles gracias a un determinado código. El mensaje en sentido estricto implica una doble trasmisión, produciéndose la primera operación a la salida y la segunda a la llegada. ¿Podríamos asimilar la sensación a un mensaje? La reflexión muestra que es imposible, y es una ilusión imaginar que la conciencia receptiva traduce en sensación algo que le es dado inicialmente como fenómeno físico. ¿Qué es traducir?, sustituir un grupo de datos por otro grupo de datos. Supongamos, por ejemplo, que golpeamos un organismo: el golpe experimentado por el organismo o por alguna de sus partes no es dato de manera alguna para el mismo organismo, sino que lo es para el observador exterior, quien lo percibe de un determinado modo. Me persuado entonces del hecho en la medida en que me transporto idealmente a ese organismo e infundo en su padecer la idea que yo me formo. En esta circunstancia lo que hago es colorear psicológicamente un fenómeno que, por otra parte, me aplico a definir en términos físicos. Si reflexionamos profundamente sobre las implicaciones de un hecho cualquiera, vemos que la exterioridad que caracteriza la relación entre el hecho y sus implicaciones supone una interioridad esencial, es decir, la conciencia misma. El acontecimiento físico en cuanto tal, cuando lo considero como fundamento de la sensación, tiene por esencia no ser y no poder ser dado a esta conciencia, que se supone lo traduce en sensación. No tiene sentido tratar la sensación como traducción, ella es inmediata, está a la base de toda interpretación o comunicación. La sensación puede entonces verse desde dos puntos de vista, uno metafísico, desde el cual la comprendemos como inmediata y otro donde es tratada como un mensaje emitido, transmitido y en consecuencia susceptible de interpretación.¹¹⁹ Esta dualidad corresponde también a lo que hemos indagado sobre las relaciones con mi cuerpo, por un lado desde el *cuerpo-sujeto*, el

¹¹⁹ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 35-37 y Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 253.

cuerpo que soy sin poder identificarme con él, donde la sensación se revela como una participación inmediata y, por otro lado, desde el punto de vista del *cuerpo-objeto*, donde la sensación me aparece como una comunicación. Sin embargo, la claridad de esta distinción no puede hacerse sino como un ejercicio reflexivo, pues la vida personal del sujeto encierra la imposibilidad de dissociar esta participación inmediata y esta apariencia de comunicación o mediación, en la experiencia lo inmediato y objetivo de la sensación se mezclan y recubren constantemente.

Precisamente desde esta paradójica situación se enmarca una filosofía concreta, que es el intento de una experiencia trasmutada en pensamiento, es el reconocimiento de esta situación paradójica, que no solamente es mía, sino que *me hace a mí*. Descubrimos a partir de esta afirmación que la filosofía concreta de Marcel es una manera de constituir subjetividad desde la experiencia misma, teniendo en cuenta la posibilidad de caer en paradojas que no pueden evadirse o ignorarse porque las subjetividades no pueden convertirse en universales.

Existe una estrecha relación entre la existencia y lo sensible. La sensación es el modo según el cual puede dárseme la continuidad de cualquier cosa con mi cuerpo, y es debido a esta continuidad que puedo catalogar algo como existente. Así mismo, sólo puede haber un cuerpo allí donde hay un sentir, y para que exista sentir es preciso que deje de presentarse rigurosamente la distinción entre el *aquí* y el *allí*. El indígena del cual hablábamos anteriormente siente una relación estrecha con la selva que no podría identificar afuera o adentro suyo, pues en su propia experiencia se pierde tal distinción. La realidad de una fusión sentimental no parece que pueda establecerse empíricamente, por lo menos si se admite que para mí no hay otra experiencia posible que la de mí mismo, la de mis “estados,” en breve, que el objeto no puede ser captado por mí sino con la condición de que de algún modo se convierta en mí mismo. ¿Puede decirse que realidad y reciprocidad son caracteres distintos y que un sentimiento debe poder ser real sin que por eso posea una especie de trascendencia con respecto a los que lo sienten?¹²⁰ De ser así, ¿cómo puede distinguirse el sentimiento real del que no lo es?, ¿acaso es posible que el indígena no sienta esa unión con la selva, aunque él afirme que es así?

¹²⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 295.

Confrontar un sentimiento con la idea de ese sentimiento podría hacerse a condición de que dicha idea actúe como un poder de sugestión y lleve a experimentar la sombra del sentimiento que ella pretende designar. Por ejemplo, si alguien me preguntara: ¿tienes sueño? y yo contestara: no; probablemente tal cosa ocurriría porque mi estado cenestésico rechaza la calificación sueño, pero únicamente porque la palabra sueño suscita en mí otro estado que no coincide con el que experimento actualmente. La posibilidad de equivocarnos en lo que sentimos radica en que calificamos impropriamente, y ese error de calificación depende de habernos hecho cierta idea esquemática de un sentimiento. Cuanto más complejo sea un sentimiento, tanto más serán posibles los errores de calificación. Desde el momento en que yo interpreto o califico un modo de sentir, adopto con respecto a él una actitud dialéctica, dejo de sentir pura y simplemente, sustituyo el sentimiento con cierta idea del sentimiento, todo ocurre como si nos refiriéramos a un determinado catálogo o teclado afectivo. Admitir ideas de los sentimientos nos permite afirmar que existen errores al momento de cualificar los sentimientos, es decir, que un sentimiento puede tratarse sin alteración apreciable como algo que se tiene, que yo tengo, pero que alguien más podría tener igualmente como yo. Desde este punto de vista no tiene nada de contradictorio que me sustituya a mí mismo *in mente* por otro sujeto que, experimentando el mismo sentimiento que yo, sea capaz de reconocer mejor su naturaleza.¹²¹ Esta falibilidad del sentir del sujeto al momento de catalogar o identificar lo sentido, la posibilidad de diálogo entre el sentir y la idea del sentimiento y entre mi sentir y el sentir de otro siguen siendo elementos que nos apartan de un juicio solipsista.

Lo cierto es que esa experiencia que se manifiesta como existente en mí y que yo reconozco como tal (recordemos el tema del *reconocimiento* como garante de la existencia del hecho metafísico) tiene un elemento adicional y es que hablamos de un *reconocimiento sensible*, es decir que no sólo se trata de una identificación, sino que lo que existe debe poder *darse* y a la vez *identificarse*. Tengamos en cuenta de nuevo al indígena, para él la selva (todo lo que implica: flora, fauna, espiritualidad) se le da como si fuera él mismo, la relación entre él y la selva no se da a manera de

¹²¹ Cfr. *Ibíd.*, 301.

comunicación entre puestos distintos, al contrario, hay una participación inmediata, sin frontera alguna entre él y la selva por cuanto se trata de la conciencia de su cuerpo, del cuerpo sujeto, que también es lo dado inmediato.

Mientras considere mi cuerpo como un instrumento, puedo entenderme como sosteniendo comunicaciones con objetos distintos de mí; caso en el cual mi cuerpo aparecería como interpuesto entre estas cosas y yo, situación que seguro no siente el indígena cuando realiza algún rito para comunicarse con sus ancestros, a través de los árboles más antiguos, por ejemplo. En ese momento el cuerpo del indígena expresaría todo lo que quiere decir, por lo cual no podría concebirlo como un objeto, sino como siendo él mismo, que se hace uno con esos árboles. En resumidas cuentas, mi cuerpo, que es manifestación de mi ser encarnado y que es sentido por mí mediante relaciones tipo cuerpo-sujeto y cuerpo-objeto en un dinamismo inagotable que sólo la reflexión segunda puede reconocer, se presenta así como modelo relacional con el mundo, en la medida en que abre la posibilidad de *estar* en el mundo desde la perspectiva de la participación. Es ésta una relación que me permite concebir un mundo que se *da* y se *identifica*, y del cual me siento partícipe en un vínculo del tipo cuerpo-sujeto, así como distinguirlo de un mundo que es ajeno a mí y se me presenta como un objeto distante, susceptible de convertirse en instrumento útil, susceptible de ser desechado cuando lo desee. La distancia es tanta en esta última concepción de mundo, que no podría responsabilizarme por cosa alguna que no fuera mi *yoiedad*, constituida desde la abstracción.

2.4. La intimidad y la constitución subjetiva en la experiencia

Las experiencias propias –que a veces se deslegitiman cuando se abordan problemas filosóficos– pueden convertirse en experiencias constituyentes que realmente consoliden la subjetividad. Dicha subjetividad no se entiende como un elemento substantivo en el sentido de una esencia invariable, sino, al contrario, en el sentido de un dinamismo que le confiere valor a la experiencia concreta, concebida entonces como misterio y no como problema. Las denominadas circunstancias o cotidianidad (relaciones constantes a las que se ve avocado el sujeto), muestran el carácter constitutivo del sujeto que las involucra en su misma constitución. Por esto,

debe reaccionarse frente a la tentación a la que siempre estamos expuestos: la de considerar indebidamente estas circunstancias, es decir, tenerlas por un conjunto de cosas existentes en sí, lejanas y distantes de mí. La no- contingencia del dato empírico propio (recordemos el carácter reverberante de los hechos tratando anteriormente) está relacionada con la afirmación mediante la cual el sujeto se crea a sí mismo en tanto que sujeto, por lo cual descubrimos que existe un lazo estrecho entre la no-contingencia del dato circunstancial y la *yoiedad*, la relación consigo mismo, que es una apelación a lo que se denomina interioridad, de la cual no es posible hablar “(...) más que allí donde este dato circunstancial afecte un valor positivo, esto es, contribuya a un desarrollo creador(...)”¹²² del sujeto.

Acercarnos a la categoría de interioridad era un fin esencial en el desarrollo de este trabajo. La intimidad permite constituir sujeto, pues se trata de una relación de participación inmediata donde, a diferencia de cualquier otra intimidad, hay un ejercicio de reflexión a la segunda potencia (de ahí la caracterización de esta reflexión como recogimiento), intentando tener conciencia de nuestra relación cuerpo- sujeto, desde donde se erige la posibilidad de relacionarnos con el mundo y con los otros. Como hemos afirmado anteriormente, la reflexión segunda es de carácter recuperador, nos permite recogernos y distinguir entre mi vida y lo que soy, sabiendo que eso que soy, esa interioridad, es en parte dinámica y tiende siempre a modificar al yo debido a la variabilidad que tengo para relacionarme con mi cuerpo:

Ni hay ni puede haber abstracción global, por la profunda razón de que, en última instancia, nuestra condición es la del ser errante que no puede quedarse totalmente inmóvil a no ser por una ficción a la que debe oponerse con toda su energía la reflexión filosófica. (...) esa condición errante no se puede separar de las circunstancias que la hacen específica.¹²³

La experiencia del ser en situación y del ser en marcha se constituyen en dos modos indisociables que complementan nuestra condición de sujetos. La importancia de resistir a la desesperanza para constituir nuestro ser sujeto requiere de lo que se denomina “desarrollo creador”, al cual fácilmente equipararíamos con la fidelidad

¹²² Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 129.

¹²³ *Ibíd.*, 128.

creadora, a la cual nos referimos en el primer apartado. Este desarrollo creador se hace manifiesto en la manera en que voy resistiendo y constituyendo *mi vida*.

A partir de lo dicho sobre la intimidad y cómo ella cumple un papel importante en la constitución de la subjetividad, descubrimos que tal constitución precisa la toma de conciencia del sujeto respecto de esta relación esencial con su cuerpo, pues no se trata en ningún momento de una condición connatural que funcione por sí misma. Observando esta primacía del sujeto como actor principal de su constitución, notamos que debe existir una condición primordial para que pueda relacionarse con el mundo y con los otros. Hablamos de un *ser encarnado* que *participa* del mundo, cuyo sentir lo lleva a exclamar “yo existo”: “(...)yo no me comprendo como siendo, más que a condición de sentir; y se puede admitir que sentir es recibir, este recibir debe entenderse como abrirse, darse, más que sufrir una acción exterior.”¹²⁴ Cabe sin embargo la pregunta ¿qué significa recibir?

Descartamos en primer lugar la idea de que recibir es la acción que realizamos cuando le damos forma al barro con el cual elaboramos un sinnúmero de figuras, pues en este sentido recibir es entendido como sufrir, padecer; el barro es un elemento pasivo que recibe forma de lo exterior sin que él participe en ello. Pasando al ámbito de la experiencia concreta, consideremos, en segundo lugar, la idea que está presente cuando decimos que un *hombre ha recibido a otro*. Los caminos se abren. Recibir es acoger en la propia casa a alguien de fuera. Al hacer énfasis sobre *la propia casa*, hacemos mención de una intimidad, en francés el término es *chez*, que quiere decir “en casa de”. No hay *chez* sino con respecto de un *soi* (sí mismo), que por lo demás puede ser el sí de otro, o incluso otro como uno, es decir, de un ser del que suponemos puede decir yo. Recibir entonces puede comprenderse como introducir al otro, al extraño, en esta zona cualificada, admitirlo de alguna manera a participar de ella. La hospitalidad implícita en el recibir no se comprende como un recibir para llenar un vacío, sino hacer participar a otro de una determinada plenitud. La importancia de esta reflexión nos lleva a entender el sentir no como una pasividad, como es el caso del recibir entendido como sufrir o padecer, sino que nos

¹²⁴ Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 107.

hallamos en una vía donde es posible descubrir en su centro la presencia de un elemento activo, algo con el poder de asumir o de *abrirse a...*¹²⁵

2.5. El papel de la receptividad en la constitución subjetiva

El término *receptividad* lo podemos identificar con una especie de teclado dispuesto entre límites muy alejados, uno sería el padecer y otro la donación, una donación de sí. Estar situado en el orden de lo viviente, supone estar *expuesto a...*, lo cual se equipara con ser permeable en algún grado, ser conducido a reconocer que mi condición de viviente hace de mí un ser expuesto, abierto a una realidad distinta con la cual entro en relación, para lo cual es necesario hacerle sitio en mí de alguna manera a lo otro.¹²⁶ En realidad se trata de una disposición que puede adoptar el sujeto en su *sentir* como ser encarnado. En lo indagado sobre el misterio *de ser* tengamos presente que el sujeto cuenta siempre con el poder de negarse o afirmarse en su condición, de ahí la necesidad de la interioridad como relación consciente y constitutiva en la reflexión segunda para poder hacer efectiva esta propuesta subjetiva.

La respuesta a nuestra condición de estar *expuestos a...* tiene dos posibilidades: la *indisponibilidad* y la *disponibilidad*.¹²⁷ Para clarificar estos dos términos utilizaremos el ejemplo siguiente: alguien a quien me presentan por primera vez en una reunión acaba de apelar a mi simpatía con gestos y ademanes cordiales, en virtud de los cuales me hace saber que le agrado. En esta situación se trata de proporcionar una respuesta; ocurre que no está en mí poder hacer brotar de mí esta respuesta perteneciente al orden del sentimiento, no acierto a movilizar la simpatía que se me acaba de solicitar. Me resulta penoso decepcionar a mi interlocutor, por lo cual no puedo menos que pronunciar ciertas fórmulas que tengo a mi disposición, forman parte de mi repertorio, y que parecen convenir a la situación presente. Todo esto hace parte del *haber*, muy distinto a la simpatía efectiva que se genera espontáneamente. En ese momento no soy culpable de que la simpatía no se suscite al instante en mí, pero puede ser que yo de manera general me encuentre opaco, que

¹²⁵ Cfr. *Ibíd.*, 38-40.

¹²⁶ Cfr. *Ibíd.*, 102-104.

¹²⁷ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 69 y Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 61-64.

no sea permeable a los otros realmente; este estado puede tener muy variadas causas: desgaste moral, fatiga, falta de interés, pero también el hábito constante de concentrarme demasiado sobre mí mismo. Mientras esté absorto en mí mismo, fijo en mis emociones, sentimientos y, pensamientos, me será manifiestamente imposible captar o participar de lo otro, de una u otra forma mi respuesta es de indisponibilidad, no estoy permitiendo ser inundado por lo otro. El ser centrado en sí mismo es indisponible, incapaz de contestar las llamadas de la vida, permanece encerrado dentro de la mezquina experiencia que forma a su alrededor un cascarón que no puede romper. Se trata de un ser humano que concibe su subjetividad desde el *yo pienso*, que existe es en su pensamiento, en su diálogo constante consigo mismo, para el que la verdad se hace valedera desde una intimidad que anula un mundo que se da en efecto y del cual pudiera participar activamente. A diferencia de tal *yo* tendríamos un *yo siento*, cuyo diálogo interior no implica un aislamiento o abstracción del mundo, sino el entenderse como un ser en situación ante uno mismo y el mundo. La vida entonces no es sólo la referencia a lo diferente de sí misma, sino también el articularse interiormente con una realidad que la dote de sentido, dicha realidad es mi subjetividad, la cual se hace presente a sí misma ante lo otro.

A diferencia de la indisponibilidad se encuentra la disponibilidad, que a mi modo de ver encuentra su raíz en la *admiración*.¹²⁸ Lo propio de la admiración es arrancarnos de nosotros mismos, del pensamiento centrado en el círculo engañoso de una subjetividad solipsista que no nos permite salir del diálogo constatare que mantenemos en nuestra intimidad. Cuando nos admiramos ocurre una irrupción (Marcel utiliza también el verbo inundar) de algo que fija nuestra atención fuera de nosotros mismos. Empero, esta irrupción sólo puede darse en un ser que no forme consigo mismo un sistema cerrado, hermético constante. La admiración está relacionada con el hecho de que algo se revela ante nosotros y por ello requiere de nuestra atención, es un dinamismo que nos abre a recibir lo otro, a participar del mundo en el cual soy un ser encarnado. La negativa a admirar y la incapacidad de admirar responden a la indisponibilidad de la cual somos susceptibles, esta imposibilidad de admiración es concebida como un estado de inercia interior al cual

¹²⁸ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 60-62.

debe resistir el sujeto. La esencialidad de la admiración en la disponibilidad hace de ella una creación constante, es la imagen del artista que no se concentra sólo en la obra a realizar, sino cuya obra se ordena a los demás, que encuentra en su capacidad de salir de sí una manera de darse y de recibir, de entrar en el diálogo constante de la participación. La indisponibilidad estéril del *yo* para quien el mundo está dado a su manera en el diálogo eterno de la mismidad, se opone a un *yo como creación continua*,¹²⁹ para el cual la experiencia concreta amplía esa posibilidad *de ser*.

La característica propia de la subjetividad, a partir del carácter de la disponibilidad, es que el sujeto se constituye realmente a partir de un salir de sí, en la *donación y creación*¹³⁰ bajo todas sus formas. La disponibilidad por ende convierte la acción del sujeto en un *compromiso* constante, el acto creador tendido hacia fuera de sí lo dispone a dar un sentido a su actuar, comprendiendo su darse en el mundo como una consagración a una causa que lo sobrepasa, pero que simultáneamente puede hacer suya. Aparece bajo este compromiso la tensión entre lo lleno y vacío, desde la cual la subjetividad se va constituyendo a través de la acción creadora. La exigencia ontológica que habíamos tratado anteriormente se convierte en una realidad y no en un simple capricho, pide afirmarse en la medida en que se asume este compromiso o responsabilidad con el mundo, con los otros y con mi existencia.

La indisponibilidad que lleva a cultivar la ilusión de considerarse el centro alrededor del cual gravita todo lo que existe, desembocan en la inesperanza que denunciábamos anteriormente. Existe en la experiencia de la desesperación una saturación de sí mismo que lleva al sujeto a volverse desconfiado de lo que procede del mundo, todo se considera inquietante y peligroso, se genera una angustia tal que el sujeto ya no se basta a sí mismo dada la tensión entre lo lleno y lo vacío y la imposibilidad de estar disponible, abierto al mundo. Todo ello lleva a reconocer que es necesaria “una confirmación por lo exterior, por el otro, esa paradoja en virtud de la cual es del otro y sólo de él de donde a fin de cuentas el *yo* más centrado sobre sí mismo espera su investidura”,¹³¹ confirmación a la que se resiste desde su

¹²⁹ Cfr. *Ibíd.*, 68.

¹³⁰ Cfr. *Ibíd.*, 63 y Gabriel Marcel, *Homo viator*, 37.

¹³¹ Cfr. Gabriel Marcel, *Homo viator*, 28.

indisponibilidad. La puerta que se abre de la subjetividad hacia la intersubjetividad y, podría decir, también hacia el mundo, se pone de manifiesto en esta necesidad de confirmación de mí como yo mismo. Desde el inicio de este capítulo habíamos vislumbrado la importancia de una subjetividad como *ser encarnado en el mundo*, donde la encarnación hace de la experiencia (vivencia) un camino que se recorre al estilo de un viajero, con la salvedad de que en ese camino no voy solo, sino que otros como yo caminan conmigo. La condición por la que tomo conciencia de mí como yo mismo, se encuentra en mis relaciones con los otros, que aunque parezcan accidentales son en realidad constitutivas del sujeto, desde la más cercana hasta la más lejana, pues por ellas soy disponible o indisponible. El yo que muchas veces quiere comprenderse como el absoluto de mi existir es sólo la *afirmación* desde donde constituyo mi subjetividad, pero no se vislumbra como un principio o un elemento, sino como un *acento* que le confiere mi experiencia *en* el aquí y el ahora, experiencia que no es absoluta y total, por lo cual lleva a ratificar la continuidad de la constitución subjetiva en el camino.

En breve, el hombre no es concebido desde la filosofía concreta como naturaleza sino como *vocación*.¹³² Este término, aunque suele ser reducido al ámbito romántico o religioso, está sustentado en la propuesta sobre el sentir y la receptividad propia del ser encarnado. La llamada que se suscita en el *darse* de lo *existente* (el mundo, los otros y yo mismo), y que soy libre de acoger, recibir o responder desde lo interior, donde también se suscita dicha llamada (en la medida en que soy yo quien se relaciona así con lo existente), convierte la subjetividad en una creación constante del sujeto, en lugar de convertirla en un sustrato único inalterable. Se podría objetar a esta propuesta que no se trata del sujeto, sino de la persona, desde donde se han elaborado diversas tesis enmarcadas bajo el rótulo del personalismo, pero quiero dejar en claro que para una filosofía concreta la subjetividad no se constituye desde categorías abstractas o ideales y, por ende, todo lo que compete al acontecer de la experiencia humana es el presupuesto valedero para cualquier tipo de reflexión filosófica que trate de abordar lo metafísico, pues la tarea es recuperar el carácter ontológico de la experiencia humana.

¹³² Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, 55.

Habiendo recorrido el camino que lleva a la constitución del sujeto en Marcel, que puede sintetizarse en la afirmación: *ser encarnado en el mundo bajo la condición de un viajero itinerante que camina con otros*, pasemos ahora a reflexionar con mayor detalle sobre el modo como se da esta relación de itinerancia con los otros, es decir, pasemos de una propuesta metafísica *de ser* a una metafísica *del somos*, para la cual la relación *yo-tú* adquiere preponderancia en la filosofía marceliana.

3. LA INTERSUBJETIVIDAD COMO CONSTITUCIÓN DE SUJETO

3.1. La correspondencia entre subjetividad e intersubjetividad

No puede haber intersubjetividad sin subjetividad, al igual que no podría darse lo contrario. Como hemos visto en el capítulo anterior, los *otros* representan una realidad constitutiva en la consolidación de mi intimidad (tenemos que recordar que la intimidad es un elemento fundamental de la subjetividad), parece que la subjetividad e intersubjetividad se mantienen en una tensión constante donde ninguna tendría preeminencia sobre la otra. La única condición para que esta tensión se diera de manera consciente en el sujeto, sería desligándolo del ámbito de la corriente mecanicista que posee una comprensión subjetiva y una manera particular de como se comunica el sujeto consigo mismo, el mundo y los otros. Cuando me refiero a este ámbito, me apoyo en las críticas marcelianas que he expuesto a lo largo de este trabajo, donde se rechaza todo tipo de objetivización de las relaciones que implican al *ser encarnado*. Una perspectiva mecanicista no podría comprender la relación entre dos sujetos desde la particularidad de su *interioridad*, pues esta reduce el ámbito de la relación a sólo categorías del lenguaje (el sujeto que puede comunicarse con otros) al estilo comunicativo de tipo emisor- receptor, la cual con lo expuesto en la *teoría del sentir* queda fuera del terreno de la propuesta filosófica de Marcel. La posibilidad de clarificar y reconocer a otro exterior a mí (relación primigenia entre yo y mi cuerpo) está supeditada a mi interioridad, sólo puedo reconocer otro distinto de mí, en la medida en que hay un verdadero *dentro* de mí, sin un reconocimiento primigenio de esta experiencia: *yo* aquí y ahora, no podría

reconocer que hay otro *yo*¹³³ que se distingue de mi (esta distinción no es sólo de espacio o lugar, sino de diferenciación de la interioridad que constituye el yo del otro). A diferencia de otras propuestas intersubjetivas que catalogan la intimidad como un fantasma solipsista que anularía la posibilidad de relacionarnos realmente con los otros, en Marcel es claro que el reconocimiento de mi individualidad manifestada en mi intimidad, es esencial a la hora de reconocer al otro con el cual puedo relacionarme y hacerlo *participe* de mi constitución subjetiva.

El énfasis en la interioridad del sujeto al momento de reflexionar sobre la intersubjetividad le permite a Marcel afirmar lo siguiente: “(...) para darse es preciso ante todo pertenecerse.”¹³⁴ Esta expresión será el punto de referencia desde donde ahondaremos en la propuesta intersubjetiva marceliana. En primera instancia la subjetividad se enuncia desde la noción de pertenencia (se refiere al reconocimiento de mi subjetividad como *ser encarnado en el mundo*) y en segundo lugar identificamos la intersubjetividad desde el *darse*. Esta alusión al darse que de algún modo habíamos tratado en el capítulo anterior será la puerta de acceso a la teoría del *tú* como garante de una intersubjetividad auténtica. En este orden de ideas volveremos sobre categorías fundamentales vistas a lo largo de nuestro trabajo: el *dar* y el *recibir*, que se enmarcan en el tema de la participación como camino de relación conmigo mismo y el mundo. En el ámbito de la indagación por el otro este darse contará con una nueva categoría: *presencia*,¹³⁵ la cual abordaremos más adelante.

3.2. La intersubjetividad desde el “darse” del sujeto

Así como existe la posibilidad de objetivar la relación conmigo mismo y con el mundo, la relación con los otros también es susceptible de caer en esta reducción. La capacidad con que cuenta el sujeto para comunicarse con otro, que a su vez incluye la posibilidad de reflexionar sobre él, implican una doble manera de hacerlo: puedo tratar a otro como alguien que no está ahí, haciendo abstracción de él, y

¹³³ Cuando me refiero a este otro *yo*, no es desde el punto de vista de la igualdad, sino de reconocer que ese otro posee también un *yo*, como también posee una relación propia con su cuerpo.

¹³⁴ Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 69.

¹³⁵ Aunque hubiéramos podido explicitarla en los temas tratados durante este trabajo, me pareció conveniente acercarnos al tema de la presencia desde el la indagación sobre el misterio del otro.

también como alguien que está presente para mí, un *tú*. Desde la indisponibilidad el otro no puede ser realmente un *tú* para mí, sino un *él*. Al utilizar la expresión *él* nos referimos a la comprensión lejana del otro, es un objeto más del mundo, su cuerpo por medio del cual se hace manifiesto puede ser catalogado en el ámbito de cualquier otro cuerpo que se me aparece en el camino, cuya importancia radicará en el hecho de que ese otro cuerpo no me estorbe, es un extraño, un intruso, un obstáculo. En esta forma de sentir o percibir el cuerpo del otro entra a jugar la manera como concibo la relación con mi cuerpo: si yo entiendo esta relación con mi cuerpo, donde él es un instrumento, el objeto de mi posesión; sería muy difícil que ante otro cuerpo yo no vea algo distinto que otro instrumento, otro objeto. La indisponibilidad se manifiesta así desde la comprensión de la relación con mi cuerpo y el cuerpo del otro como un simple instrumento. Otra forma de indisponibilidad la encarna el sujeto que se encuentra en perspectiva egocéntrica, pues su relación con los demás (entendemos los demás como la vida de ellos, sus experiencias) se ofrece de manera intermitente como una especie de obstáculo que aparece y desaparece en el camino. Lo paradójico de esta situación es que cuando no se logra entrar en relación real con las experiencias de los otros, se oculta mi propia experiencia como mí mismo, pues mi experiencia está en comunicación real con las otras experiencias, no podría separarme de ellas sin separarme de la propia.¹³⁶ La objetividad que implica la indisponibilidad se comprende desde un diálogo entre *yo* y *yo mismo*, lo que implica una relación triádica donde el otro es un tercero en la relación, jugando el rol del intruso.

A diferencia de lo anterior, la disponibilidad nos permite abrirnos al tema del otro desde el *tú*: un ser disponible con otro en lugar de defenderse del intruso logrará abrirse, de alguna manera se vuelve penetrable a ese otro, podrá reconocerlo no como un *él* sino como un *tú*. El cuerpo deja de ser un instrumento para ser comprendido como la forma manifiesta del existir de un *yo*, y el diálogo, cuando estoy en presencia del *tú* (teniendo en cuenta que puede experienciarse sólo desde la disponibilidad del sujeto), da lugar a la unificación interior: me dejo permear,

¹³⁶ Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 194.

invadir, recibo realmente al otro, lo cual hace posible finalmente la díada.¹³⁷ La relación del yo con yo mismo ha pasado al plano de una relación del yo con el tú existente. A esta experiencia de la relación con el tú Marcel la denomina *presencia*.

3.3. La presencia del “tú”

La presencia a la que alude Marcel no es al simple hecho de *estar ahí* del otro ser. La expresión: *está ahí*, suele ser más común en el ámbito de lo objetivo, los objetos son los que pueden identificarse lejos o fuera de mí. En el caso de los otros no cabe la posibilidad de que se identifiquen como simples objetos. La presencia, afirma Marcel, se insinúa, se manifiesta por una experiencia irreductible y confusa que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo. El objeto no cuenta conmigo ni yo cuento con el objeto, desde esta perspectiva los *otros*, tratados como objetos (como un *él*) se manifiestan como *ausentes* y es por ello que pueden objetivarse. Uno de los ejemplos que podrían aclarar esta postura es el que utiliza Marcel sobre el encuentro en un tren: encuentro en el tren a un desconocido, hablamos de los problemas climáticos, los problemas de guerra del país, pero aunque me dirijo a él, no deja de ser para mí *alguien*, *aquel hombre*, es un desconocido cuya biografía y pormenores empiezo a conocer poco a poco. Es como si el hombre estuviera llenando un cuestionario o inventario que yo elaboro.

Lo curioso de esta experiencia es que ante un desconocido, alguien al que considero exterior a mí, hace que yo me convierta en alguien también distinto para mí mismo. Esto lo podemos constatar en la experiencia que tenemos cuando alguien recién conocido empieza a preguntarnos sobre nosotros, y no nos sentimos tranquilos revelando nuestros datos más vitales. En parte hay una pose que adoptamos frente a los desconocidos, pues se anida allí una incomodidad de sentir que no somos nosotros mismos, que podemos estar fingiendo simpatía por las preguntas cuando la realidad es que queremos evadir tal situación. Sin embargo puede ocurrir lo contrario: entre el otro y yo se anuda un sentido lazo. Esto puede darse por ejemplo si descubro una determinada experiencia que nos es común: hemos estado en el mismo lugar, corrido el mismo peligro, condiciones similares que nos angustian, los mismos

¹³⁷ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, 48.

gustos, etc.; pues a partir de estas situaciones se crea una unidad en la que el otro y yo somos *nosotros*. Este *nosotros* equivale a decir que él cesa de ser *él* para llegar a ser un *tú*. Este lazo se anuda desde una expresión que en el ámbito coloquial parece no tener importancia, pero para la filosofía concreta sí: *tú también*.

Comunicar con el otro, implica que éste deja de ser para mí alguien *de quien* yo discurro conmigo mismo (recordemos el diálogo eterno con el sí mismo), alguien insertado a modo de un intruso entre yo y mí mismo. El mí mismo con quien yo estaba coaligado para examinarlo o juzgarlo, se funde en la unidad viviente que forma ahora conmigo.¹³⁸ La experiencia *tú también* ha permitido que el otro se haga realmente *presente para mí*, estableciendo un tipo de relación que dentro de mi órbita existencial le confiere a ese otro una existencia de tipo existencial-vital. Afirmar esta existencia del otro desde nuestra propia órbita no quiere decir que nosotros le confirmamos existencia a los otros, al contrario, en la filosofía concreta el sujeto no tendría competencia para preguntarse cómo se justifica la existencia de los demás,¹³⁹ pues mi propia afirmación de saberme existente no puede ser atribuida más que a los otros en tanto que otros: yo no podría pensarme a mí mismo como existente sino en tanto me concibo como no siendo los otros. De manera radical afirmaríamos entonces que la esencia del otro es *existir*: no podríamos pensar al otro sin pensarlo como existente.¹⁴⁰ Esta reflexión sobre la existencia del otro nos salva de afirmaciones como: te pienso, por ende existes. A diferencia de la filosofía concreta otras corrientes fenomenológicas como la husserliana conciben la pregunta por el otro desde su existencia, centrando así la posibilidad de existir del otro desde el propio sujeto.

3.4. La intimidad real del estar “con-migo”

Experienciar la existencia del otro como si éste fuera un objeto cualquiera para mí, abre la posibilidad de que pase desapercibida para mí su condición de ser encarnado, luego concebir su existencia como un ser presente me libra de semejante riesgo. Consideremos el siguiente ejemplo sobre el problema de la participación:

¹³⁸ Cfr. *Ibíd.*, 45-46

¹³⁹ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 283.

¹⁴⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 97.

existe una ruta de mi lugar de trabajo al lugar donde vivo. Supongamos que la distancia entre estos dos lugares donde transcurre parte de mi experiencia cotidiana no es extensa, lo que permite que pueda movilizarme de un lugar a otro caminando. Durante el primer mes puedo observar que existen dos puestos de venta ubicados en el andén por donde transito para desplazarme. En el trayecto, la presencia de los puestos junto con el vendedor significan para mí un obstáculo que me lleva a desacomodar mi ruta teniendo que pasarme al carril de la carretera (los puestos no dejan espacio sobre el andén para transito libre). En esas condiciones ellos son un obstáculo para mí durante mi transito por la zona. Mi relación con ellos podría equipararse a la que establecería con un árbol que por su gran tamaño me obligaría también a tener que pasar al carril de la carretera. Sin embargo, si por un infortunio (un atraco, robo, accidente) que me ocurra durante mi trayecto uno de los vendedores manifiesta ser benevolente conmigo y desde una disponibilidad básica de mi parte, se logre establecer un lazo íntimo¹⁴¹ donde el vendedor deje de ser *él* vendedor para ser *tú* para mí, se ha gestado una relación en mi órbita existencial que aunque la necesidad de pasar al carril continúe, este desacomodarse cobra un valor y sentido distintos en el recorrido que realizo diariamente. Tengamos presente que el tú no es sólo una referencia del lenguaje, sino una actitud hacia el otro. Siguiendo el ejemplo anterior puede suceder que me encuentre confuso sobre una dirección y que apele a la información de uno de los vendedores. Aunque me dirija al vendedor utilizando la segunda persona (tú) él no dejará de *ser para mí* una señal de tráfico o un directorio telefónico; el carácter informativo y comunicativo con el vendedor no es garante de presencia, él sigue siendo un *él* para mí. Si analizamos este ejemplo lo que me hace sentir *presente* al vendedor es la posibilidad de experimentar un tipo de relación que no es de inmanencia o de inherencia, ni mucho menos de exterioridad sino una relación de *intimidad real*:¹⁴² el *tú* también se ha hecho equivalente a mi experiencia

¹⁴¹ Quiero recalcar que la intimidad entre dos sujetos no se refiere únicamente a un tipo de vinculación relacional formal como la amistad o sponsalidad, sino desde la intimidad del ser, de lo cual hemos hablado en el capítulo anterior.

¹⁴² Cfr. Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 70-71.

con el otro desde la cual experiencio que ese otro está *con-migo*.¹⁴³ No habría podido establecerse un lazo si ante mi infortunio el vendedor no estuviera disponible a ayudarme y así permitirme experimentar que él estaba *con-migo* en esa situación, la disponibilidad del vendedor para socorrerme y la disponibilidad mía para recibir su ayuda permitieron que se suscitara una intimidad real entre él y yo, en ese momento el *tú también* hacía de los dos *un nosotros*. Aunque en principio el infortunio es sufrido por mí, sin embargo, nuestra disponibilidad nos permitió reconocer la singularidad de cada uno y, a su vez, la unicidad en la situación que vivimos.

La noción de disponibilidad sobre la que hemos hecho énfasis en este trabajo se encuentra muy cercana al término de presencia. Debemos recalcar que la disponibilidad hace parte de una actitud del sujeto para consigo mismo y con el mundo, y que en realidad no hay presencia sin un ser disponible. Precisamente hay seres que pueden revelársenos como presentes, es decir, disponibles (el caso del vendedor, quien en un acto de solidaridad se hizo presente a mí) cuando los necesitamos. La disponibilidad en ningún momento podría confundirse con la atención o la distracción para con el otro. Pese a que el vendedor pudo haberme auxiliado, la impresión que me causó fue la de no haber estado *disponible* para mí, no supo hacerme lugar en sí mismo, quizás las categorías del deber ciudadano lo llevaron a auxiliarme, pero a mi percepción no estuvo realmente *conmigo*. Aquí identificaremos un elemento importante en el tema de la presencia y la disponibilidad: sencillamente el vendedor pudo auxiliarme, pero no supo *darse* realmente él. Recordemos que lo que se reclama del otro es un darse y un recibir, y no tanto un actuar superfluo. Así mismo pudo haber ocurrido que yo fuera tan desconfiado o tan incapaz de recibir a otro, que no pude reconocer que estaba *con* otro (en este caso el vendedor) en mi percance.

Con esta serie de afirmaciones sobre la presencia y la disponibilidad surge también una dificultad grande y es que parece que caemos en el ámbito de un subjetivismo sin salida, donde la intimidad real queda reducida a un “parecer” personal con respecto a mi relación con los otros, o quizás se trata de un

¹⁴³ El *coesse* (término latino de con-migo) cobra un valor metafísico en la filosofía concreta: es la *intimidad real* propia de la propuesta intersubjetiva de Marcel.

sentimentalismo irresponsable que no permitiría trazar una reflexión filosófica seria. Es preciso por tanto intentar responder a dicha objeción.

(...) el ser disponible es aquel capaz de estar todo íntegro conmigo cuando yo lo necesito; el ser indisponible, por el contrario, es aquel que parece operar en mi favor una especie de atribución momentánea en el conjunto de recursos de los que pueda disponer. Para el primero yo soy una presencia, para el segundo un objeto. La presencia implica reciprocidad que sin duda excluye toda relación de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto.¹⁴⁴

La reciprocidad es necesaria para poder hablar de presencia, es una relación de sujeto a sujeto donde ambos se reconocen como presentes y disponibles, es una dinámica de *dar* y *recibir* desde el sí mismo de cada uno. No se trata sólo de suplir las necesidades de los otros sino de un estar *con* desde mi propio ser. Existen muchas relaciones desde lo cotidiano donde se experimenta esta situación (en las relaciones profundas, esporádicas donde la empatía por el otro brota de mí ser). La manera de responder a la acusación de subjetivismo radical es apelando a un elemento propio de la filosofía concreta, que es el demostrar que los otros siempre son parte constitutiva de mi propia existencia. La presencia debe tener este carácter recíproco donde yo y tú se hacen manifiestos. No es un mero sentimentalismo que intuye un sujeto por otro, a lo que nos referimos es a al surgimiento de una *díada*, cuyo núcleo o centro es la presencia mutua que se da entre ellos. Al mismo tiempo, puede surgir una nueva crítica: ¿es realmente comprobable esta experiencia de la presencia? La reflexión filosófica marceliana tiene su punto de origen en la experiencia concreta, se busca penetrar la raíz ontológica presente en la experiencia humana del hombre concreto, una experiencia que nos es común, entendiendo por común no una regla general como si todos debieran experimentar aquel estado de disponibilidad o presencia, pero sí como una *propuesta* por parte de los que lo experimentan de esta manera para entrar en diálogo con aquellos que se sienten ajenos a esta posibilidad de relación intersubjetiva. En esto consiste el misterio que se encuentra en lo más hondo de las relaciones humanas, pero debido a las condiciones de banalidad, ensimismamiento actual de las condiciones de la existencia el camino de reconocimiento de un *yo* y un *tú* ha sido opacado. En último término, la filosofía concreta busca ser propositiva, al emitir un llamado que resista a la tendiente objetivización que sufre el hombre de

¹⁴⁴ Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 72.

hoy, que como hemos denunciado anteriormente en este trabajo, es reducido “(...) a una pura unidad formal o a una serie de estados de conciencia,”¹⁴⁵ que lo hacen incapaz de resistir a la tensión constante (lo lleno y lo vacío) en su camino *de ser*. La propuesta intersubjetiva de Marcel está enmarcada entonces en la necesidad de resistir a la desesperación que conlleva el sentimiento de no ser. En esta experiencia el ser se aminora dejando de resistir a sí mismo, situación que simultáneamente lleva a que los otros sean tratados como *otros*, por lo cual el *tú* desaparece por completo y un sentimiento de ausencia de sí inunda al sujeto que, a su vez, es incapaz de percibir a los otros como presentes.

3.4.1. El amor como posibilidad de la intimidad real

El mundo funcionalizado hasta el extremo, ha convertido las relaciones humanas en un funcionalismo desbordante alienando ciertas experiencias que el hombre considera esenciales en su intimidad. Para precisar esta propuesta, al estilo de la filosofía concreta, apelaremos a la experiencia única desde donde se puede comprender esta intimidad real, es la experiencia del *amor*:

El ser a quien yo amo es lo menos posible un tercero para mí; y al propio tiempo me descubre a mí mismo, puesto que la eficacia de su presencia es tal que cada vez soy menos *él* para mí; mis defensas interiores se vienen abajo al mismo tiempo que las paredes que me separan del otro. Éste se halla cada vez más *dentro* del círculo con respecto al cual, exteriormente al cual, hay terceros, terceros que son los otros.¹⁴⁶

En la medida en que un ser se convierta en más real para nosotros, es decir, más presente, resulta imposible juzgarlo como un objeto, ya no se trata de oponer a la realidad sólida u objetiva las actitudes contingentes que un sujeto adopte. El ser a quien yo amo no tiene cualidades para mí, puesto que lo tomo como una totalidad inagotable (vemos cómo la inagotabilidad del ser que tratamos en el capítulo anterior se experimenta en el amor). El *tú* no podría identificarse con un contenido limitado, a diferencia de un ser al que considero lejano, que se me presenta susceptible de proporcionarme un conjunto de respuestas a preguntas que versan sobre él. Amar a un ser, participar de su vida, lo hacen estar más allá de esas preguntas.¹⁴⁷ En este

¹⁴⁵ Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 167.

¹⁴⁶ Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 150.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 161.

orden de ideas afirmamos que el tú aparece mientras se ponga el acento, no en la idea de informaciones que puedo obtener del otro, sino en la *respuesta* del otro, su manera de *darse*. Si consideramos el conjunto de informaciones provenientes del otro como un *repertorio*, es decir, el conjunto de respuestas cortas que nos ofrece un extraño a quien interrogamos, vemos cómo estas respuestas abstractas se oponen a la experiencia de lo *viviente* que se encuentra presente en el otro. Sin embargo, tenemos que entender que no se trata de juzgar la capacidad de respuesta del otro, sino mi propia capacidad de darme¹⁴⁸ y, a su vez, la de aceptar o rechazar la presencia del *tú*.

La acción judicativa implica siempre movernos en la categoría del *él* sustituyendo al otro por la suma de los juicios que hacemos sobre él. La aproximación al *tú* sólo se hace desde la perspectiva del amor, y el amor se parece a un crédito otorgado a otro sin restricciones ni garantías; de tal manera tenemos que preguntarnos ¿cuál es la posición del amante, que garantiza que no sea objeto de abuso? Cuando afirmamos que el amar es dar crédito al otro, nos referimos a la confianza y la entrega que se suscita en el amante. No existe una garantía de la correspondencia o la reciprocidad en la teoría del *tú*. En la experiencia concreta el amor no es imposición o norma sino forma *de ser*. La única manera de que ese amor pueda ejercer una acción sobre el ser amado, es únicamente en tanto que ese amor no sea un *deseo*, pues en el deseo se tiende a subordinar al ser amado a mis propios fines, en el fondo la categoría con la cual lo experiencio es de objeto.¹⁴⁹ El amor en perspectiva marceliana debe contar con el desinterés para afectar al *tú*, por eso es un llamado al otro, una invocación a ser. El crédito que abre el amante es un estar *expuesto a...* que es fruto de su disponibilidad. El amor está así vinculado a la experiencia del yo que sale de sí mismo, y por lo tanto se libera de su reducción a la esencia deviniendo amante.¹⁵⁰ Ser amante significa un llamamiento de mi yo al yo del otro que dice: ¡sé conmigo! El ser amante es un agente creador haciendo presente la fidelidad creadora que caracteriza también al sujeto que resiste a la desesperanza.

¹⁴⁸ Parecería pertinente denominar a esta capacidad como la manera en que evoco la afirmación: *sé conmigo*.

¹⁴⁹ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 221.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*, 219.

El hecho de que este *llamado* no se dirija a lo que se denomina predicados del sujeto, hace que *yo* no ame al otro a causa de lo que es ni tampoco para que me ame, sino que amo más bien lo que él *es*. Por consiguiente, me anticipo audazmente a todos los predicados que pueda entregar la experiencia, y en esta medida el sujeto amante es un acto, una manera *de ser*.¹⁵¹ La filosofía concreta se propone desde este punto de vista como una filosofía que pertenece al orden de la *llamada*. Al intentar una exposición doctrinal desde estas condiciones, sobre todo cuando tratamos temas tan complejos como el amor, al único recurso al que apelamos es que la propuesta de Marcel no está enmarcada en la categoría de problemas sino de *misterio*, donde el amor se presenta de una manera real y existente en la experiencia humana.

El reconocimiento de la categoría de misterio en el amor no se enfoca en el objeto del amor como tal, sino en el tipo de *relación* que el amor implica: ¿cómo puede el amor relacionarse con un ser individual? ¿es posible que se establezca una vinculación real entre el amor verdadero y el ser amado?¹⁵² Las preocupaciones epistemológicas que tienen su base en la relación sujeto –objeto, tienden a limitar la posibilidad de responder a estos interrogantes. En efecto, la teoría del conocimiento se propone esencialmente definir y a la vez fundar la objetividad. Cuando se hace énfasis en la idea de objeto, se tiende a hablar del sujeto despojándolo al mismo tiempo de aquello que le da consistencia a su ser, dejando a un lado la cuestión metafísica de saber cómo es posible el amor. Si se tratara de responder a las cuestiones planteadas tomando al amor como un objeto que se indaga, éste aparecería inevitablemente, como una mera actitud contingente adoptada por un sujeto frente al objeto dándole paso a un subjetivismo que está lejos de la comprensión del amor por parte de la filosofía concreta. La pregunta para Marcel sobre el amor está en la *relación*, no se dirige a los sentimientos que puedan generarse en mí o en el otro, sino a la presencia que surge en *nosotros*. La búsqueda de una respuesta no podría focalizarse en mí o en el otro, pues ambos estamos involucrados y somos partícipes de la relación. En la medida en que el amor pertenece a la categoría de misterio, no puede ser tratado con un fenómeno lejos de mí, en este caso, la pregunta no sería por

¹⁵¹ Cfr. *Ibíd.*, 220.

¹⁵² Cfr. *Ibíd.*, 229

el amor, sino por el *amar*. Si yo participo de ese amor, no intentaré hacerlo entrar dentro de mis comprensiones lógicas, sino que yo me refundo en él: “no lo subordino a mí, sino que me subordino a él.”¹⁵³ Las comprensiones objetivas de nuestras propias experiencias prescinden del *pensar en general* al que nos acostumbra la relación sujeto- objeto. En el fondo esas categorías objetivizantes son mías: las he aprendido o me he adherido a ellas, pero en cuanto al amor, él se hace anterior a toda reducción posible o a todo intento de objetivización, cuando amo (amar) ese amor lo experimento de una manera familiar, cercana a mi mismidad, sencillamente es mi modo *de ser*: estoy siendo partícipe de algo que hace que me manifieste de una u otra manera, y afirmo que amo porque así lo siento (recordemos la importancia del sentir al momento de afirmar la existencia y lo existente).

La individualidad real del sujeto, la constitución subjetiva de su ser se define esencialmente en el amor. El amor hace posible la presencia entre individuos, y por ello el ser amado es esencial. En esta medida la individualidad del amado no se dispersa, ni desaparece, pues yo no amo la idea que tengo del otro sino a *ti* con todo lo que eso implica. Al amarte te comprendo como eterno,¹⁵⁴ sé que tú te constituyes conmigo y yo contigo, que en último término el hecho de que participemos de esa eternidad nos pone por encima del mundo de las vicisitudes ante las cuales resistimos, incluso a las relaciones humanas funcionales que atentan contra lo que estamos siendo. El carácter justificativo del amor parece que subsiste sólo en el orden de los juicios de los sujetos implicados en él. Sin embargo no se trata efectivamente ni de juicios, ni de justificaciones, pues el amor afirma un valor absoluto del otro que va más allá del orden relativo, desde donde los juicios adquieren sentido de merito o desmerito. Amar no implica entonces el cuestionarse si puedo amar al otro o no, si el otro es digno o no del amor que le tengo.

¹⁵³ Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 229.

¹⁵⁴ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 69-70. Esta eternidad puede concretizarse también en la comprensión de la muerte del amado, pues la ausencia del otro en el amor, se concibe como una forma de presencia permanente. Amar a alguien es decirle: tú no morirás jamás.

3.5. La metafísica del “tú”

¿Se reduciría la teoría del tú y el misterio del amor a un problema de trato en las relaciones humanas sin implicarlo en la reflexión metafísica? A primera vista podríamos ser acusados de relacionar el tú con la metafísica en la medida en que ese tú significara una posibilidad de penetrar más profundamente en el ser o esencia del otro, o quizás para llegar a un conocimiento más exacto u objetivo. Sin embargo, lo que se alcanza con el tú no es la esencia en cuanto naturaleza. Precisamente al tratar al otro como un él lo reduzco a no ser más que naturaleza: un objeto animado que funciona de tal modo y no de tal otro, que posee determinadas capacidades, cualidades etc. Por el contrario, al tratarlo como tú, lo trato y lo comprendo como *libertad*, es decir, el tú no es sólo naturaleza sino también libertad (el amor entraría a ratificar esta libertad en la medida en que no agoto al otro, ni lo limito como ser). En efecto, en cuanto naturaleza se me presenta idéntico a lo que yo mismo soy como naturaleza,¹⁵⁵ pero en cuanto otro, como *tú* exige de mí una apertura hacia él, ir más allá de lo que nos es común en nuestra condición. Empero, yo no podría estar abierto a él sino en la medida en que dejo de formar conmigo mismo un círculo interior en el cual alojaría la idea del otro¹⁵⁶ desde su funcionalidad o desde lo que es común a ambos, el tú me revela su individualidad, la cual me llama, me recibe y a la cual yo respondo desde mi ser.

En este orden de ideas, la importancia del tú para la metafísica radica precisamente en que no podría haber una relación efectiva conmigo mismo, con mí ser, más que en la medida en que me relaciono realmente con el otro, es decir, en la medida en que ese otro llega a ser tú para mí. Esta condición que se suma a la reflexión metafísica (el misterio *de ser*) se ve reflejada en que es gracias a un movimiento de distensión interior en que el sujeto pone fin al diálogo falaz constante con una mismidad racional (el *yo* con *yo*, sólo desde el pensamiento). Una vez más quiero dejar claro que el recogimiento al que se refiere la filosofía concreta no es un replegarse sobre sí mismo, sino, al contrario, un sentirse abierto y disponible hacia lo

¹⁵⁵ Esta naturaleza hay que entenderla en Marcel como la posibilidad de la experiencia que acompaña todo ser encarnado y que se presenta como el primer indubitable existencial que es propio del sujeto.

¹⁵⁶ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 99.

otro. El reconocimiento de los otros como tú tiene el mismo efecto que causa la admiración en el sujeto, le permite reconocerse *expuesto a, abierto a...*, provocando en él una salida de sí mismo hacia aquel que lo invoca. Por lo tanto, podemos afirmar que para aproximarnos al misterio *de ser*, la metafísica cuenta con la intersubjetividad comprendida desde la teoría del tú en la medida en que mantenemos con los otros una relación viva y animada desde el dinamismo *de ser*.

La intersubjetividad desde la propuesta filosófica marceliana no se reduce a la posibilidad que tiene el sujeto de transmitir o comunicar una serie de contenidos a otro sujeto, sino a una *comunicación viviente*, que se percibe en una relación no-mecánica donde la dinámica del *dar y recibir* entendida desde la intimidad propia de los sujetos, permite equiparar dicha comunicación con la noción de *comuni3n*.¹⁵⁷ *Transmisi3n* (entendido como la manera de comunicarnos desde las nociones emisor-receptor) y *comuni3n* se presentan entonces como nociones contrarias. La reflexi3n sobre la intersubjetividad en la filosofa concreta trasciende el 3mbito relacional com3n, para incluir la posibilidad de la comuni3n con los otros, comuni3n que posee un car3cter ontol3gico que se percibe en la teorfa del t3: “El tema de la intersubjetividad es para hacer hincapi3 en la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad hondamente arraigada en lo ontol3gico sin la cual resultarfan ininteligibles los lazos humanos reales.”¹⁵⁸ El reconocimiento ontol3gico presente en las relaciones humanas donde el amor es experiencia concreta nos permitirfa aproximarnos a una propuesta 3tica que brota de estas reflexiones.

3.6. La 3tica desde la relaci3n yo-t3

Las propuestas 3ticas que se centran en deberes y derechos entendidos estos desde la exterioridad del sujeto, es decir, ajenos a mi mismidad, se presentan como propuestas conflictivas para la filosofa concreta. El ideal de nuestras acciones, que como hemos visto son constitutivas de mi ser, no pueden estar supeditadas a una serie de obligaciones que funcionan como contrapartida para m3: act3o de tal manera en la medida en que me es ordenado y a su vez recibo algo a cambio

¹⁵⁷ Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 187, 209.

¹⁵⁸ *Ib3d.*, 210.

(reconocimiento, mérito, etc.) de esta acción. A diferencia de esto, lo que cuenta realmente para el sujeto es lo que puede estar totalmente entero ante sí mismo, no se trata de partes que se intercambian entre los sujetos, pues precisamente en el amor la comprensión de “su parte”, “mi parte”, no tiene sentido cuando se trata de ti.¹⁵⁹ En consecuencia, la propuesta que brota de la intimidad real presente en la intersubjetividad irá más allá, de la comprensión del otro como una definición preestablecida que me indica cómo debo actuar con ese otro. Generalmente lo que se nos enseña es que ese otro merece respeto, pero aquí no se trata de respeto sino de amor.

En este sentido parecería que no es complicado relacionarme con el otro teniendo como premisa de que ese otro merece respeto, pues en esa relación haré lo posible por no faltar al mandato. Si este ejercicio reflexivo fuera el antídoto para modificar mis relaciones humanas, la ética estaría reducida a una serie de conocimientos cuyo fin sería regular la manera de relacionarme, y por ende, los problemas de convivencia ciudadana estarían resueltos por la enseñanza de estos preceptos éticos.

En nuestra perspectiva apelamos a la disponibilidad, a la apertura, al amor, por el contrario, obligar a alguien a irrumpir bruscamente en la vida del otro para poder ver “por sus ojos” no tendría sentido. Quizás podría disiparse al menos unos instantes su actitud de indisponibilidad para poder *darse* a los demás, pero esta apertura momentánea sería aparente y lejana a la experimentar de sentir la presencia del otro. Ésta lejanía está supeditada porque no he dado *mi* consentimiento. Este consentimiento, es decir, esta actitud interior del individuo, se da verdaderamente en un acto de libertad, que tiene su fuente en el modo *de ser*. En la relación *yo- tú*, se genera así una distinción entre *llamada* y *obligación*. La respuesta a la que se apela en la intersubjetividad es una reacción interior que suscita la llamada. Cuando se pretende que brote de una obligación, se ignora la particularidad de nuestro ser, que se experimenta a sí mismo como no presencia, nos hace ser extraños, ajenos a nosotros mismos, pues nuestra unidad de ser no corresponde a nuestro acto. En cambio, la llamada nos reconstituye siempre a nosotros mismos, la libertad que se

¹⁵⁹ Cfr. Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 208-209.

experiencia no está ligada esencialmente en estar consciente de ello o no, sino que el hecho del descentramiento de nosotros mismos, hace en sí misma esta acción *liberadora*.¹⁶⁰ Es insensato por lo tanto, pretender que exista una técnica, es decir, un conjunto de procedimientos con los cuales se pretenda despertar el amor en los hombres. La idea de un ser cuya verdad sea exterior a sí mismo tiende a negar su experiencia de participación como sí mismo en el mundo y a su vez impide una experiencia de amor real.

En la experiencia del amor el ser es respetable por la razón misma del amor que inspiró (o del cual se le privó injustamente). El racionalismo kantiano aparece lejano de una propuesta como la de Marcel. Un ser que me interesa como encarnación de la razón, es tomado como un *él*. Para propuestas éticas como la kantiana la preocupación se centra en la universalización de presupuestos comunes a los hombres que regularán de una u otra forma las relaciones con los otros. Una ética desde las “emociones” o del sentimiento se califica como insostenible de esta forma, porque se apoyaría en un dato contingente, algo que no es exigible de derecho. Lo problematizable para la filosofía concreta es si con estas condiciones generales (tomando como lugar común únicamente nuestra condición racional), la intencionalidad del sujeto excluiría lo sentimental y contingente. Para Kant soy evidentemente yo mismo en tanto que participo de la razón. Hay ahí un hecho absoluto, algo enlazado a mi cualidad de ser racional que me posibilita para actuar de “x” o “y” forma. En Marcel mi condición de *ser encarnado en el mundo con los otros*, condición que es ante todo participación, brinda una vía para actuar que no está centrada sólo en la racionalidad, sino en todo lo que representa *mi existencia*: “(...)en tanto que yo obro de modo inmoral, me excluyo a mí mismo de cierta vida, me niego a participar en ella, y por eso mismo me hago más difícil para el futuro esta participación porque mi acto contribuye a determinarme a mí mismo.”¹⁶¹ Es tanto la *comunicación viviente* conmigo mismo, con el mundo y con los otros, la cual hace posible el amor, que mi actuar supera legislaciones establecidas venciendo a su vez distinciones como la de autonomía y heteronomía, que en la profundidad del ser

¹⁶⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Filosofía concreta* 65-66 y Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 210-212.

¹⁶¹ Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, 213.

suelen fundirse, pues lo que está en juego realmente es mi *ser con los otros*, ser que se constituye en la itinerancia de nuestra existencia. Con lo expuesto anteriormente, no se busca negar las legislaciones presentes en el orden social y humano en el contexto en el que me desenvuelvo, sino descubrir que la ética marceliana no se limita al cumplimiento de éstas, pues incluye una disposición interior que me abre a un modo de ser en el mundo con los otros.

3.7. De la metafísica “de ser” a la metafísica “del somos”

La reflexión sobre el ser que nos condujo a la afirmación de la metafísica *de ser* nos ha permitido restaurar la *presencia* intersubjetiva: la realidad indubitable de que *somos con otros*. Esta propuesta ya la intuíamos cuando comprendimos que la constitución subjetiva es camino de ser que no se recorre en soledad. Hemos mostrado a lo largo de nuestra reflexión que en la medida en que el sujeto se centre en sí mismo, menos logra comprender su propio ser en el mundo, de aquí la importancia de la disponibilidad e indisponibilidad con la cual establece relaciones con lo existente. La indagación sobre el ser, no dejó lugar para un solipsismo reduccionista de la realidad humana. El sujeto comprendido como *vocación*, hace necesaria una disponibilidad constante de mi presencia en el mundo, concepto que tiene su génesis en la relación primigenia con mi cuerpo: yo y mi cuerpo al cual siento, experiencio como *presente*. A partir de esa presencia puedo concebir mi mismidad como partícipe de un mundo que realmente se me *da* como llamada, que me *invoca*. Pero en ese mundo participan también los otros “yo”, que sin perder su individualidad, su modo *de ser*, caminan *con-migo* siempre, con la posibilidad de ser *tú* para mí, de ser parte constitutiva de mi ser y yo del de ellos, donde el amor manifiesta la relación real que nos hace mutuamente presentes, que nos convoca a ser un *nosotros*, a hacernos partícipes de una comunidad viviente. La intersubjetividad marceliana en último término también se comprende como *vocación*: la posibilidad de evocar desde mi ser: ¡se conmigo!, y de escuchar esa misma llamada por parte de los otros.

Sólo podríamos aproximarnos al ser en la medida en que tomo conciencia de la unidad subyacente que me une a los demás seres cuya realidad siento, experiencio;

seres que son mis *compañeros de camino*.¹⁶² Esta condición necesaria *de ser* nos vuelca a una *metafísica del somos*¹⁶³, que hace de la experiencia de indagar sobre nuestro ser una experiencia comunitaria inagotable.

Cuando la pregunta sobre el ser nos lleva al *somos* metafísico, la posibilidad de una ética generalizada representa una manera de opacar el modo de poder ser desde el *somos*. Me refiero a que esta filosofía de la *llamada*, permite abordar una ética desde la individualidad intersubjetiva que se suscita en el hombre cuando se sabe y siente participe de un mundo y de otros que lo invocan. La ley que se manifestaba como una manera de administrar las relaciones del hombre con el mundo y los otros cobra un valor existencial en el actuar humano. Si existiera alguna posibilidad de una pedagogía o educación sobre la disponibilidad para ser con los otros, el punto de partida sería necesariamente la relación con mi cuerpo, pues desde ella se constituye realmente mi intimidad, mi ser con los otros.

La reciprocidad necesaria para que las relaciones humanas puedan concebirse desde la presencia, no obstaculizaría esta propuesta ética, al contrario, la convierten en punto de reflexión inagotable, apelando siempre al papel de la *madurez existencial* de los sujetos que se constituyen en el camino de la vida. Por eso, la filosofía concreta de Marcel se presenta como llamada, propuesta para no olvidar lo trascendente que se encierra en las experiencias humanas que nos constituyen día a día con los otros. La exigencia ontológica de la exclamación ¡yo existo!, se ha concretado en la exclamación ¡existimos!

¹⁶² Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 211.

¹⁶³ Cfr. *Ibíd.*, 205.

BIBLIOGRAFÍA

Obras consultadas de Gabriel Marcel

- Marcel, Gabriel. *Journal Métaphysique*. París: Gallimard, 1972.
- *Être et Avoir*. París: Aubier, 1935.
- *Du Refus à l'Invocation*. París: Gallimard, 1940.
- *Homo Viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. París: Aubier, 1944.
- *Position et Apptoches concrètes du Mystère Ontologique*. París: Vrin, 1949.
- *Le Mystère de l'Être I: Réflexion et Mystère*. París: Aubier, 1951.
- *Le Mystère de l'Être II: Foi et Réalité*. París: Aubier, 1951.
- *Presence et Immortalité*. París: Flammarion, 1959.
- *Les Hommes contre l'humain*. París: La Colombe, 1951.
- *L'Homme Problématique*. París: Aubier, 1955.
- *Le Déclin de la Sagesse*. París: Plon, 1954.
- *En busca de la verdad y de la justicia: Seis conferencias a estudiantes universitarios*. Barcelona: Herder, 1967.
- *Obras selectas de Gabriel Marcel*, 2 vols. Madrid: BAC, 2002.
- *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- *Diario metafísico*. Buenos Aires: Losada, 1957.
- *Aproximación al misterio del ser*. Madrid: Encuentro, 1987.

- *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*. Barcelona: Herder, 1967.
- *Filosofía concreta*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.
- *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama, 1971.
- *Ser y tener*. Madrid: Caparrós, 2003.
- *El hombre problemático*. Buenos aires: Sudamericana, 1956.
- *Decadencia de la sabiduría*. Buenos aires: Emecé, 1955.
- *Incredulidad y fe*. Madrid: Guadarrama, 1971.
- *Los hombres contra lo humano*. Madrid: Caparros, 2001.
- *La condición del intelectual en el mundo contemporáneo*. Madrid: Ateneo, 1960.

Obras secundarias consultadas

- Blázquez Carmona, Feliciano. *La filosofía de Gabriel Marcel*. Madrid: Encuentro, 1988.
- Cañas Fernández, José Luis. *Gabriel Marcel, filósofo, dramaturgo y compositor*. Madrid: Palabra, 1998.
- Gallagher, Kenneth. *La filosofía de Gabriel Marcel*. Madrid: Razón y Fe, 1968.
- Herrera Guerra, Lucia. *Espero estar en la verdad*. Roma: Gregorian University Press, 1996.
- Jolivet, Régis. *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.P Sartre*. Madrid: Gredos, 1953.
- López Quintas, Alfonso. *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*. Madrid: Gredos, 1977.
- Prini, Pietro. *La filosofía de Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Barcelona: Luis Miracle, 1963.
- Peccorini Letona, Francisco, S.J. *Gabriel Marcel: la "razón de ser" en la "participación"*. Barcelona: Juan Flors, 1959.

Ricoeur, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxa*. Paris: Temps présent, 1947.

Urabayen Pérez, Julia. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel, un canto al ser humano*. Pamplona: EUNSA, 2001.