

308917

3  
2ej.



**UNIVERSIDAD PANAMERIC.**

FACULTAD DE FILOSOFIA  
Incorporado a la UNAM

**PROLEGOMENOS A UN ANALISIS DE LA  
"ONTOLOGIA CONCRETA" DE GABRIEL MARCEL**

**T E S I S**  
QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE  
**LICENCIADO EN FILOSOFIA**  
P R E S E N T A  
**LETICIA GALLEGOS DUARTE**

DIRECTOR DE TESIS:  
DR. FRANCISCO IGNACIO RUIZ VELASCO NUÑO

TESIS CON  
MEXICO, D. F., **FALLA DE ORIGEN** 1992.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

págs.

<u>INTRODUCCION</u> .....	9
<u>I. PARTE: DEL IDEALISMO A "LA FILOSOFIA CONCRETA"</u> .....	17
<u>CAPITULO 1. MUNDO CONTEMPORANEO</u> .....	18
A) <u>UNA SOCIEDAD FUNCIONALIZADA</u> .....	18
B) <u>TECNICA Y "OBJETO"</u> .....	21
C) <u>HOMBRE OBJETIVADO Y DESESPERANZA</u> .....	24
<u>CAPITULO 2. RENACIMIENTO DE LA ONTOLOGIA</u> .....	31
A) <u>NECESIDAD ONTOLOGICA</u> .....	31
B) <u>DEL IDEALISMO AL REALISMO</u> .....	37
C) <u>SUBJETIVIDAD</u> .....	41
a) <u>Inobjetivable</u> .....	44
b) <u>Participación</u> .....	46
D) <u>EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD</u> .....	48
<u>CAPITULO 3. FILOSOFIA EXISTENCIAL</u> .....	59
A) <u>FILOSOFIA CONCRETA</u> .....	60
B) <u>PUNTO DE PARTIDA</u> .....	64
<u>II. PARTE: LA EXISTENCIA</u> .....	72
<u>CAPITULO 1. UNA NUEVA VISION DE LA EXISTENCIA</u> .....	73
A) <u>EL EXISTENCIALISMO</u> .....	74
B) <u>LA "FILOSOFIA DEL EXISTIR" DE MARCEL</u> .....	85
<u>CAPITULO 2. LA EXISTENCIA</u> .....	91
A) <u>LA ETAPA IDEALISTA</u> .....	91
B) <u>EVOLUCION DE LA NOCION DE EXISTENCIA</u> .....	106
a) <u>La existencia como "posición"</u> .....	106
b) <u>El paso a la Presencia</u> .....	108
C) <u>LA EXISTENCIA EN EL ULTIMO MARCEL</u> .....	112
a) <u>La existencia como punto de partida</u> .....	114
b) <u>La existencia como indubitable absoluto</u> .....	118

c) La existencia como no-ego.....	124
-----------------------------------	-----

**III. PARTE: DE LA EXISTENCIA AL SER.....133**

**CAPITULO 1. EXISTENCIA ENCARNADA. SITUACION FUNDAMENTAL.....134**

A) <u>EL HOMBRE "SER EN SITUACION"</u> .....	134
B) <u>LA SENSACION Y LA CORPOREIDAD</u> .....	139
C) <u>LA ENCARNACION: "SITUACION FUNDAMENTAL"</u> .....	144
a) Yo y mi cuerpo.....	144
b) La Reflexión Segunda.....	150
D) <u>LA REFERENCIA EXISTENCIAL</u> .....	152
E) <u>¿SUBJETIVISMO?, ¿SOLIPSISMO?</u> .....	155
a) Subjetivismo.....	155
b) La existencia y los "otros".....	158
F) <u>LA PARTICIPACION</u> .....	160

**CAPITULO 2. EL SER.....163**

A) <u>¿QUE SOY?. APROXIMACION A TRAVES DE ANALISIS FENOMENOLOGICOS</u> .....	163
a) Ser y Tener.....	164
b) Desesperación.....	169
c) Intersubjetividad.....	174
B) <u>¿QUE SOY?. ¿QUE ES EL SER?. APROXIMACION A TRAVES DEL ANALISIS TRADICIONAL</u> .....	182

**CAPITULO 3. EL MISTERIO ONTOLOGICO.....183**

A) <u>LA PREGUNTA POR EL SER Y LA ONTOLOGIA CONCRETA</u> .....	193
a) Dificultades a la pregunta sobre el ser.....	193
b) El problema del ser. El misterio del ser.....	198
B) <u>LA EXIGENCIA ONTOLOGICA</u> .....	207
a) La exigencia ontológica: el Ser.....	207
b) Mi existencia y mi ser.....	216
c) La exigencia ontológica y la plenitud.....	219
d) La participación.....	222
C) <u>LEGITIMIDAD DE LA ONTOLOGIA</u> .....	227
a) La ontología y la sustantivación. Ser singular y el ser.....	227
b) La afirmación del ser.....	230

<u>CONCLUSIONES</u> .....	239
---------------------------	-----

<u>BIBLIOGRAFIA</u> .....	261
---------------------------	-----

SIGLAS:

- D.M. "DIARIO METAFISICO" (1914-23)
- E.O. "EXISTENCIA Y OBJETIVIDAD" (1925)
- P.A. "POSICION Y APROXIMACIONES CONCRETAS AL MISTERIO ONTOLOGICO" (1933)
- E.A. "ETRE ET AVOIR" (1935, cuya primera parte constituye el segundo "DIARIO METAFISICO", 1928-33)
- F.C. "FILOSOFIA CONCRETA" (1948)
- H.V. "HOMO VIATOR. PROLEGOMENOS A UNA METAFISICA DE LA ESPERANZA" (1944)
- E.C. "EXISTENCIALISMO CRISTIANO" (1947)
- M.S. "MISTERIO DEL SER" (1951)
- D.A. "DOS DISCURSOS Y UN PROLOGO AUTOBIOGRAFICO" (1964)
- F.T.C. "FILOSOFIA PARA UN TIEMPO DE CRISIS" (1988)
- TR. "TEATRO"
- T. TROISFONTAINES\*

---

\* En el prólogo del libro *De l'Existence à l'être* de Troisfontaines, Gabriel Marcel afirma que esta obra es la que él mismo hubiese querido escribir y la califica como perfectamente fiel a su pensamiento. Por este motivo se recurrirá constantemente a ella en la presente investigación.

Cabe aclarar que las traducciones al español son mías y que he dejado los textos en francés sólo en aquellos casos en los que no se cobra la riqueza expresiva del idioma original.

## INTRODUCCION

## INTRODUCCION

Hacia los años 20's se desarrolla en Francia un pensamiento originario, paralelo e igualmente independiente del existencialismo germánico. Es el pensamiento conocido como "existencialismo cristiano".

Gabriel Marcel, su autor, protestó enérgicamente por este calificativo, que le fue adjudicado por Sartre. Y dado que él mismo rechazó esta etiqueta para su pensamiento, lo mejor será desecharla. Lo cierto es que no hay ninguna que a Marcel le vaya bien del todo. Es un pensador independiente que ha seguido su propio camino, y a quien no se le puede tratar como a un miembro de determinada escuela.

Es la "búsqueda filosófica" la que nos acerca al pensamiento de Marcel. *"Il me semble que c'est la volonté d'exploration qui a toujours été en moi la disposition fondamentale"* (1). Lo más opuesto a esta búsqueda es partir de lo que él llama una "prenoción" de las conclusiones, por lo que su obra no es la exposición de un sistema acabado en el que se deduzcan las verdades racionalmente encadenadas para explicar la totalidad de la realidad. Al contrario, es la exposición de los procesos intelectuales por los que llegó a "develar algo del ser", como diría Heidegger, por los que encontró cierta pista en el camino de su investigación. Incluso su obra es una invitación al lector para

---

1) T., p. 11

que recorra con él, como "compañero de ruta", sus dudas y sus incertidumbres. Su pensamiento es un continuo cuestionarse abriendo y cerrando caminos. De aquí que haya sido llamado el "filósofo itinerante".

En su obra el hombre habla directamente al hombre. No se dirige "a una inteligencia abstracta y anónima sino a seres individuales en los que trata de despertar cierta vía profunda de reflexión por una verdadera *anamnesis* en el sentido socrático de la palabra" (II). El pensamiento que aquí se expresa -como él mismo lo afirma- se orienta deliberadamente contra todos los "ismos". Pero, en fin, "si es necesario resignarse a buscar un rótulo... adoptaría el de 'neosocratismo o socratismo cristiano'" (III).

La filosofía de este pensador está orientada hacia los temas vitales del existir humano. Su pensamiento se comprende con mayor riqueza, al considerarlo como reacción contra la filosofía idealista que pretendía subsumir el ser a la razón y explicar la realidad a partir de estructuras abstractas dialécticamente bien deducidas pero separadas de toda existencia.

Hay que recordar que este "olvido de la existencia" comenzó con Descartes y en la época de nuestro autor, la filosofía europea debía escoger entre dos caminos: o bien absorber toda existencia en el pensamiento, o bien hacer salir toda existencia del

---

II) M.S., prefacio

III) idem



del pensamiento. En todo ello la existencia era olvidada en beneficio o de nuestras ideas, o del Pensamiento absoluto, o del Espíritu absoluto.

Marcel fue uno de los pensadores que se levanta enérgicamente contra esta sumisión de la existencia a la razón. Fue, incluso, el primero, en Francia, en utilizar términos tales como "existencial", "enunciados existenciales", "existencialismo"... La posición de su búsqueda filosófica se esboza ya desde el primer *Diario Metafísico*: "en efecto, consiste en 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 idealismo pretendió desposeerla" (IV).

No podía ser de otra manera, Marcel vive el riesgo de deshumanización que comporta el desarrollo intensivo de la técnica y sabe de la inquietud y angustia en que vive el hombre contemporáneo. Considera que en el fondo de esta *crisis* moderna, manifestada por el nihilismo y el escepticismo, subyace el pensamiento idealista. Ya que éste, en su afán por obtener un sistema de conocimientos absolutos y universales, ha dejado de lado la existencia *hic et nunc* con toda su contingencia, y con ello la explicación misma de la existencia humana.

Y una de las consecuencias de este pensamiento, que hoy en día vivimos, es la gran necesidad de hallar respuestas acerca de

los temas fundamentales de la existencia humana, respuestas que ponen en juego, a decir verdad, toda mi existencia. Temas puntuales como la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Ahora bien, estos temas no pueden ser abordados sólo por una encuesta o estadística de opinión, habrá que profundizar en ellos sin prejuicios y sobre todo habrá que dirigirse a ellos sin perder de vista la existencia. Es decir, será necesario profundizar sobre la existencia, teniéndola todo el tiempo presente, para evitar caer en la especulación abstracta sin contenido real.

Es por esto que la filosofía existencial de Marcel apela de continuo a la investigación metafísica sobre el ser: "como lo han visto todos los grandes filósofos del pasado y como sigue afirmando Heidegger, es hacia el ser donde debe inclinarse la reflexión del filósofo" (V); es reconociendo al ser como fundamento del pensamiento (y no al revés, como sucede en el idealismo) como habrá de emprenderse la investigación propiamente filosófica.

Y es aquí en donde me detengo para hacer una breve reflexión sobre el título de la presente investigación. Le he puesto Ontología, para subrayar que tiene por objeto de estudio el fundamento mismo de la filosofía de Marcel. Esto es, pretendo analizar, no lo que es conocido, sino lo que es: el ser, el ente, la existencia... Pero nuestro autor distingue radicalmente su reflexión de la ontología idealista, en tanto que ésta estudia

---

V) F.T.C., p. 34

el ser "en abstracto", en cuanto referido al pensamiento, y Marcel lo aborda en cuanto experiencia vivida, en cuanto que es ser concreto. De aquí que el nombre que exprese con mayor aproximación la intención de esta tesis sea el de "Ontología Concreta" (VI).

Las reflexiones de Marcel ponen su atención en la ontología que se dirige al ser concreto, al ser que *es*, por oposición al ser abstracto de las filosofías racionalistas. Es partiendo de la existencia concreta, y de las experiencias existenciales concretamente vividas, como podrá hacerse una Ontología que pueda llamarse dignamente tal. Y es ahora en donde hay que interrogarnos: ¿logra plantear una filosofía que se dirija al ser? Es decir, ¿logra salir de las secuelas del inmanentismo heredado desde su formación idealista? Más aún, ¿no cae en la postura contraria al idealismo, al proponer una defensa tal de la existencia que la limitación ahora de esta Ontología sea la finitud, es decir, la afirmación de la pura posición existencial sin más? Por otra parte, ¿qué relación guardan el "ser" al que se dirige este tipo de Ontología, el Ser absoluto y mi ser? Es lo que intentaré esclarecer a lo largo de esta investigación.

Dejo asentado que la presente no pretende ser un examen exhaustivo de la Ontología de nuestro autor, sino una especie de prolegómenos al tema en tanto que éste ocupa prácticamente toda su obra. En este sentido lo que tiene de necesario el intento de

---

VI) Expresión sugerida por los títulos de sus libros: *Posición y Aproximaciones concretas al Misterio Ontológico y Filosofía Concreta*.

exposición lo tiene de inasquequible su logro adecuado. Si bien he procurado simplificar sin deformar, no obstante, me he arriesgado a no reflejar con fidelidad el carácter de búsqueda, y el constante recurso a las vivencias existenciales, pues excedería el cometido de la investigación.

Todavía más. Para poderlo exponer he tenido que sistematizarlo con lo cual no quiero significar que su pensamiento sea un sistema cerrado y acabado. He tenido que plasmar en un escrito lineal un pensamiento que más bien parece una especie de orquestación sinfónica de un conjunto de temas que se repiten con diferentes ritmos. Así, por ejemplo, para presentar el tema de la existencia encarnada, decidí hablar primero de la sensación aunque, al mismo tiempo, hubiese sido conveniente aclarar lo que era el cuerpo como referencia existencial, y más aún haber adelantado el tema del "misterio", por entenderse de una mejor manera la "relación" entre yo y mi cuerpo. En fin, podemos decir que las reflexiones marcelianas podrían ser estructuradas en diferentes secuencias en tanto que su pensamiento es un constante cuestionarse, en el que va vislumbrando tesis que luego serán replanteadas con una nueva riqueza. A este respecto, en ocasiones, se tendrá la sensación de inconsistencia, aparecerán constantes cuestiones e interrogantes sin resolver, ya por parte del autor, ya por la mía.

Por último, esta investigación está expuesta en tres partes, mismas que han de entenderse, tomando a la "existencia encarnada" como el "dato central de la metafísica" de Marcel y, por ende,

como el centro del presente trabajo. De este modo: la primera plantea la separación del idealismo y el camino hacia los principios de su Ontología concreta o existencial. En la segunda parte, se hará un análisis sobre la existencia, su evolución en el pensamiento de Marcel, el existente indubitable, así como la participación en la existencia, con el fin de plantear los antecedentes para la comprensión del "existente encarnado". En la tercera parte, se profundizará sobre el existente encarnado para inferir desde ahí las experiencias existenciales que pueden llevar al entendimiento del ser del hombre y las relaciones de éste con el Ser Absoluto.

Por lo demás, sólo me resta precisar que la producción literaria de Marcel sólo se ocupará en la medida en que aporte algo a esta reflexión filosófica.

*"El ser nos es inmediatamente  
presente, pero nosotros no le somos  
inmediatamente presentes" (VII).*

---

VII) Epigrafe escogido por Marcel para su tesis inédita, sobre *Los fundamentos metafísicos de la inteligencia religiosa* (Portada del primer cuaderno de la Introducción, 1913, en T., 15).

**I. PARTE: DEL IDEALISMO A LA "FILOSOFIA CONCRETA"**

## C A P I T U L O 1

### MUNDO CONTEMPORANEO

#### A) UNA SOCIEDAD FUNCIONALIZADA

Para penetrar propiamente a la filosofía de Marcel es necesario plantear como antecedente su preocupación por la crisis contemporánea y no perder de vista que sus investigaciones se refieren ante todo y centralmente, a la situación del hombre actual (1).

"La edad contemporánea -afirma-, me parece caracterizarse por lo que sin duda se podría llamar la *desorbitación* de la idea de función, tomando aquí la palabra función en su acepción más general" (2). El individuo tiende a parecer, a sus ojos y a los de los demás, una aglomeración de funciones. Son las funciones vitales, y también las funciones sociales, como las del consumidor, el productor, el ciudadano, el revisor de billetes, el cambista, el funcionario público retirado, y tantas y tantas otras. El hombre está, por así decirlo, fragmentado: ahora es feligrés, luego empleado, luego padre de familia... El individuo es sometido periódicamente a reconocimiento médico, como si fuese una máquina; y la muerte se interpreta como una pérdida total y

---

1) La preocupación por la crisis contemporánea es un punto de encuentro de todos los existencialismos.

2) F.T.C., p.31



definitiva. Este mundo funcionalizado es, para Marcel, un mundo vacío, sin vitalidad, y en él "los dos procesos de atomización y de colectivización", lejos de excluirse el uno al otro, como lo haría suponer una lógica superficial, corren parejos y son dos aspectos esencialmente inseparables del mismo proceso de desvitalización.

Es un mundo mecanizado, sobre todo en los estados totalitarios en los que a pesar del progreso técnico, el ser humano vive como en un hormiguero. Hay una total ceguera para las cuestiones relativas a la persona humana, porque en un "mundo roto"(3), la persona pasa a ser un individuo fragmentado, desgarrado. Y esto no es sólo un triste espectáculo para quien lo mira: "existe el sordo, el intolerable malestar sentido por quien se ve reducido a vivir como si se confundiese efectivamente con sus funciones... La vida en un mundo basado sobre la idea de función se encuentra expuesta a la desesperación" (4).

Pero, ¿a esta experiencia de angustia por un mundo roto puede atribuirsele un carácter de generalidad, o es sólo el sentimiento de unos cuantos? Una primera observación se presenta de inmediato al espíritu:

"Vivimos en un mundo en guerra consigo mismo, y ese estado de guerra ha ido tan lejos que amenaza terminar en algo que es imposible no considerar como un verdadero suicidio. Nunca se insistirá demasiado en el hecho de que el suicidio, que

---

3) Esta expresión es utilizada por Marcel en boca de Christiane, uno de los personajes de su obra teatral *Honde Cassé* que escribió como prólogo a su libro filosófico *Posición y Aproximaciones Concretas al Misterio Ontológico*.

hasta ahora se presentaba solamente como una posibilidad individual -que parecía inseparable de la condición individual-, aparece hoy ligado a la condición del mundo humano en su totalidad" (5).

Lo que se haya en juego es nada menos que la vida o la supervivencia de la humanidad. Y aún es necesario precisar más: no se trata exclusivamente de su supervivencia física. Hay otras muchas maneras en que el hombre puede destruirse o más exactamente deshumanizarse. Desde el momento, en que se toma conciencia de esta situación, valdría la pena detenernos para preguntar con Marcel ¿qué podemos esperar de la filosofía en el tiempo histórico en que nos encontramos?

En su libro *Filosofía para un Tiempo de Crisis*, Marcel afirma que lo que se puede esperar de la filosofía ante esta situación es, sobre todo, la aportación de un diagnóstico dirigido primeramente hacia el riesgo de deshumanización que comporta el desarrollo intensivo de la técnica en nuestro mundo. También 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 mismo permanece no solamente ignorado, sino continuamente reprimido hasta su raíz. En efecto, la técnica actúa como anestésico que adormece la inquietud metafísica, la capacidad de interioridad, y con ello la reflexión sobre el ser humano y el destino profundo de su vida (6)

---

5) M.S., p. 30

6) Cfr. F.T.C., p. 33

El "'conócete a ti mismo' socrático estaba fundamentado en la idea de una cierta identidad del cognocente y de lo conocido. Pero este postulado ¿no está como anulado por el desarrollo de los saber-hacer? La irrupción del mundo 'objetivo', ¿no acarrea la pulverización del sujeto que, a decir verdad, ya no es tratado como "sujeto" sino al contrario, 'objetivado y naturalizado'?" (7).

Haber puesto de manifiesto la consideración del hombre como "vocación", por oposición a considerarlo como "naturaleza", es precisamente a grandes rasgos el mérito de la lucha del pensamiento existencial (8). El análisis que sigue a continuación sobre la implicación de la objetivación, nos acercará a la comprensión del hombre objetivado, lo que a su vez nos ayudará a entender la existencia en la concepción existencialista marceliana y, en última instancia, a comprender al hombre como vocación (9).

## B) TECNICA Y "OBJETO"

Para comprender la relación entre mundo tecnócrata y el hombre sin esperanza habrá que precisar la terminología a la que Marcel se refiere constantemente, en especial a "objeto" y

7) T., p.81: "Le 'Connais-toi toi-même' socratique était en somme axé sur l'idée d'une certaine identité du connaissant et du connu. Mais ce postulat n'est-il pas comme annulé par le développement des savoir-faire? L'éclatement du monde 'objectif' n'entraîne-t-il pas une pulvérisation du sujet qui, à vrai dire, n'est plus traité comme 'sujet' mais, au contraire, 'objectivé et naturalisé'?"

8) Cfr. F.T.C., p.55

9) Sobre el hombre como vocación, confrontar en esta investigación: Parte I, c.1; y Parte III, c.2.

"objetivación", y evitar con esto posibles confusiones.

Toda técnica es manipulación o disciplina tendiente a asegurar al hombre el dominio de un objeto determinado (10). De aquí que haya un gran paralelismo entre progreso técnico y el progreso dentro de la objetividad: "Una técnica se define con respecto a ciertos dominios que el 'objeto' le ofrece; a la inversa, una realidad no es 'objeto' mas que por el dominio que podemos tener sobre ella. Esto es verdad desde el punto de vista más elemental de la percepción dentro de la 'objetividad'. Un elemento del universo es tanto más 'objeto' tanto más 'expuesto', cuanto más sirve de materia a las técnicas más numerosas y más perfeccionadas" (11).

La palabra "objeto", que designa lo que está en relación con una técnica, guarda una significación bien precisa "tomo aquí -como lo haré siempre-, la palabra objeto en su sentido etimológico que es de *Gegenstand*, una cosa que está colocada ante mí, frente a mí" (12). Desde la época del *Diario Metafísico*, el objeto -"ob-jectum" - designa aquello que está "*jeté-devant*", "ante mí", aquello que está separado de mí de una u otra manera, que no participa en mi intimidad: "yo no pienso las cosas como

---

10) Cfr. E.A., p. 127. La técnica es esencialmente perfectible.

11) T., p. 89: "*Une technique se définit par rapport à certaines prises que l'objet lui offre; inversement, une réalité n'est 'objet' que par les prises que nous pouvons avoir sur elle, et ceci est déjà vrai au plan le plus élémentaire, celui de la perception dans l'objectivité. Un élément de l'univers est d'autant plus 'objet' il est d'autant plus 'exposé', qu'il sert de matière à des techniques plus nombreuses et plus perfectionnées.*"

12) M.S., p. 48

objeto sino en la medida en que me coloco en el punto de vista de los demás, de 'cualquiera' y por último de 'nadie'" (13). Esta relación impersonal y objetiva está inmersa en la técnica en tanto que presupone un conjunto de abstracciones previas que la condicionan y que, por lo mismo, se revela incapaz en el terreno del ser. Su eficiencia y su transmisión exigen un carácter no individual. Por ello, contrariamente, "un saber-hacer estrictamente personal no será llamado 'técnica' sino 'don' o 'arte'" (14).

A diferencia de una relación de amigos cercanos o incluso de la relación entre la obra de arte y el artista, en la que se responde con lo más personal de uno, el "objeto" no me concierne. Esto significa que sigue siendo "él" (15), indiferente a quien lo piense. No importa si soy yo o alguien más. Es esencial al objeto de ciencia poder ser observado por cualquiera (16). No guarda una relación conmigo. "El sigue siendo lo que es, sin misterio, indiferente al acto por el cual yo lo pienso, sin cambiar de naturaleza cuando yo me alejo de él o dejo de mirarlo. No importa quien pueda localizarlo o identificarlo. Un 'juicio objetivo' ¿no equivale a un 'pensamiento en general', cualquiera que sea aquel

---

13) D.M., p. 274

14) T., p.48: "*Un savoir-faire strictement personnel ne sera pas appelé 'technique' mais 'don' ou 'art'.*"

15) Marcel utiliza el pronombre "él" al referirse a un "objeto", o, a una persona que se toma como objeto. Esto es: "él" en oposición a un "tú", con el cual sí entro en intimidad.

16) Una cosa no es objeto para Marcel sino en tanto que da algún beneficio al conocimiento científico y se presta a un conjunto de técnicas. Cfr. M.S., p. 119.

que lo anuncia o lo verifica?" (17).

### C) HOMBRE OBJETIVADO Y DESESPERANZA

Veíamos que la esencia del "objeto" es ser indiferente al acto por el cual yo lo pienso. Es dado a un pensamiento que hace abstracción de lo que hay de individual, de único e irrepetible.

Si me acerco teniendo alguna consideración deja de ser objeto:

"Un objeto como tal -decía yo- es dado a un pensamiento que hace abstracción de lo individual que hay en ese pensamiento el objeto como tal se define como independiente de los caracteres que hacen que yo sea tal y no tal otro. Por consiguiente, es esencial de la naturaleza misma del objeto el que no me tenga en cuenta, si pienso que me tiene en cuenta, en esta medida dejo de tratarlo como objeto" (18).

Podemos ver claramente que hay una gran diferencia entre esta concepción y la escolástica en la que "objetivo" significa real. Para Marcel no designa sino la porción de real que está "delante" del sujeto separado de él, e impersonal (19).

La "objetivación" relacionada con la técnica no es, en suma, sino una forma de abstracción. Pues abstraer es dejar de lado lo que tiene de singular y personal. Por lo que la abstracción es propiamente racional.

---

17) T., p. 78: "*Il reste ce qu'il est, sans mystère, indifférent à l'acte par lequel je le pense, sans changer de nature lorsque je m'éloigne de lui ou cesse de le regarder. N'importe qui peut le situer, le repérer. Un 'jugement objectif' ne vaut-il pas pour une "pensée en général", quel que soit celui qui l'énonce ou le vérifie?*"; Cfr. D.M., p.144.

18) D.M., 255. Por el contrario, el "amor versa sobre un "tú" y no sobre un "objeto", no sobre un "él" D.M. 228; Cfr. de esta investigación: Parte II.2Ac y III.3Cb).

19) Cfr. T., p. 78-79

"Abstraer, es proceder a una limpieza previa, que puede presentar un carácter propiamente racional. No hay nada en eso que no sea legítimo, a condición, sin embargo, de que el espíritu conserve una conciencia precisa, distinta de las omisiones metódicas que practica para obtener el resultado al que aspira.

Pero puede suceder que, cediendo a una especie de fascinación, el espíritu pierda conciencia de este artificio de método y abuse de la naturaleza de eso que no es en sí mismo más que un procedimiento. Este error es el espíritu de abstracción que no debemos confundirlo ni con la abstracción indispensable ni, sobre todo, con el espíritu de análisis, al cual no podrá oponerse más que una voluntad de no discriminación de no jerarquización" (20)).

Si la abstracción y la objetivación son legítimas, indispensables y fecundas dentro de sus límites, se abusa al generalizarlas o buscarlas por ellas mismas. A esto Marcel le llama "espíritu de abstracción". No se puede abstraer todo ni objetivar todo. Este modo de acercarse a la realidad ha llevado al absurdo de pensar al ser humano con métodos adaptados a los objetos, a perder la intimidad personal a cambio de la objetivación del sujeto. Veamos.

"Yo moriré". Y esto es una certeza. Al considerar mi muerte desde el punto de vista objetivo soy llevado a considerar mi

---

20) Ibidem, p. 79: "Abstraire, c'est procéder à un déblayage préalable, ce déblayage pouvant présenter un caractère proprement rationnel. Il n'y a là rien que de légitime, à condition pourtant que l'esprit garde une conscience précise, distincte, des omissions méthodiques qu'il a pratiquées pour obtenir le résultat visé. Mais il peut se faire que, cédant à une sorte de fascination, l'esprit perde conscience de cet artifice de méthode et s'abuse sur la nature de ce qui n'est en soi qu'un procédé. Cette méprise est l'esprit d'abstraction qu'il ne faut donc confondre ni avec l'abstraction indispensable ni surtout avec l'esprit d'analyse auquel on ne pourrait opposer qu'une volonté de non-discrimination, de non-hiérarchisation".

realidad empírica como meramente contingente.

En el mundo objetivado la desesperanza y la traición nos asechan a todo momento, el espectáculo de muerte de este mundo y mi muerte son una invitación profunda a la negación, a la defección absoluta. Nada de lo que puedo constatar permanece. Y esto es como una incitación a proclamar que nada es, que nada vale la pena.

Al reflexionar sin salir de la "tecnocracia" se constituye una meta-problemática del "*n'être plus*", que es al mismo tiempo una sistemática del desesperar, que no se suprime sino concluyendo con el suicidio. "La desesperación se presenta como la consecuencia de un inventario; es el choque experimentado por el alma al contacto de un 'no hay nada más', la traducción inmediata de un balance negativo; he contado, no tendría qué... Ahora bien, todo lo que es 'objetivo' u 'objetivado', inclusive el mundo o mi vida, aparece como inventariable, finito y por ende desesperante" (21).

Profundicemos en la relación entre mi muerte como "objeto" y la desesperación. La mentalidad tecnocrática dice más o menos lo siguiente: "por lo que puedo apreciar de la realidad, no hay nada en ella que resista al proceso de disolución de las cosas y que me

---

21) ibidem, p. 93: "*Le désespoir se présente comme la conséquence d'un inventaire; c'est le choc ressenti par l'âme au contact d'un "il n'y a rien d'autre" la traduction immédiate d'un bilan négatif: J'ai compté, je n'aurai pas de quoi... Or, tout ce qui est "objectif" ou "objectivé", même le monde ou ma vie, apparaît comme inventariable, fini et donc désespérant*".



haga reconocer algo más" (22). En el fondo de la tecnocracia subsiste un nihilismo con su estandarte: "nada es", como sabiduría universal. Esto no significa que nada exista (hay cosas) sino que nada cuenta, que nada resiste a mi análisis crítico y a la prueba de la vida, que no hay nada en la realidad que me permita abrirle crédito.

Poner en duda que exista una evidencia del ser ¿no supondría inevitablemente admitir no ya la contingencia del ser, ya que esto podría ser contradictorio, pero sí, quizás, que el ser no es...? Tengamos cuidado en no caer en las trampas del lenguaje. ¿Acaso podemos tranquilizarnos recordando con los eleátas, que es completamente absurdo el dudar de que el ser exista? ¿No estaremos dejándonos intimidar por una contradicción en los términos? Habrá que detenernos y considerar en última instancia que "la afirmación que se refiere al ser, quizás no se refiera a nada"; en otras palabras, declarar como Bessie en *La Ville* (de Claudel):

*"Rien n'est,*

*J'ai vu et j'ai touché*

*L'horreur de l'inutilité, a ce qui n'est pas ajoutant la  
preuve de mes mains.*

*Il ne manque pas au Néant de se proclamer par une bouche  
qui puisse dire: Je suis.*

*Voici ma proie et telle est la decouvert que j'ai faite" (23)*

---

22) Idem

23) M.S., p. 223: "Nada es./ He visto y he tocado/ El horror de la inutilidad, a lo que no es agregando la prueba de mis manos/ Sólo falta a la Nada proclamarse por una boca que pueda decir: yo

Sin embargo, este pensamiento no agota en su expresión el contenido de la vida. En el fondo no es sino una abstracción. "Negar el ser", es pues, poner la decepción como universal de derecho: pero ¿acaso esto no se refiere a una concepción singularmente formal de la universalidad? Parece, en efecto, que se quiere decir que todo espíritu de buena fe que lleve al extremo esa dialéctica tendrá que reconocer que no deja subsistir nada. Es la utilización lógica de la muerte para esa apologética de la nada. "Naturalmente, sería en vano que se reconociera el valor vital de la ilusión, la ventaja que puede haber no llevando la reflexión hasta su último límite" (24).

Afirmar: "el ser no es" es un juego dialéctico de la razón. De esto y del principio de identidad hablaremos más adelante. Quedémonos por ahora con la capacidad humana, la experiencia existencial de la ilusión. El dar crédito a la vida que es, en última instancia, afirmar el ser. "Creo que todo sucede más bien como si la certeza de mi muerte viniese a aplicarse como algo extraño sobre la seguridad fundamental que es la de ser o, cuando esta seguridad se vuelve refleja, la de participar en el ser para la eternidad" (25).

---

soy. / He aquí mi presa y tal es el descubrimiento que hice".

24) D.M., p. 182

25) F.T.C., 73. "Esto nos traslada al *experimur nos aeternos esse* de Spinoza, sin que ello implique, por lo demás una adhesión a la metafísica spinozista. La deficiencia central en las filosofías existenciales de la angustia consiste, en mi opinión, en ignorar de un modo completamente arbitrario una experiencia fundamental a la que yo llamaría de buena gana el *gaudium essendi*. Por otra parte, no hay ninguna duda de que sobre el *gaudium essendi* pesa una amenaza o de que sobre él se proyecta una sombra terrible. Este es el aspecto trágico de nuestra condición" ibidem.

Para terminar dejaremos asentado que el pesimismo en el que está inmerso el hombre contemporáneo y el cientificismo que ha dado lugar al innegable desarrollo tecnológico son resultados del pensamiento idealista que subsume el ser a la "razón". En donde el ser pasa a estar frente como si fuese "objeto" racional. De este modo, al desconocer a *priori*, lo existencial y personal, la experiencia viva del "*hic et nunc*", se condenan a cerrar el mundo en una "red de abstracciones".

El pensamiento nihilista en el fondo idealista pone "mi muerte" no como la mia, sino como muerte, tomada como "objeto". De este modo se deja de lado, lo absurdo que viene a ser el "morir", dentro de mi experiencia existencial. Esto es, el "espíritu de abstracción" no considera la contradicción existencial que puedo experimentar vivencialmente entre: el "dejar de ser" al modo como lo hacen los objetos delante de mí y por otro lado, mi capacidad de amar y de ilusión, la sed de trascendencia y en última instancia el darle crédito a la vida (26).

Será pues necesario profundizar más sobre este pensamiento racional "objetivizante" cuya incapacidad para satisfacer las inquietudes humanas más profundas estamos viviendo. "En este sentido, hay realmente una correlación dialéctica íntima entre un optimismo del progreso técnico y una filosofía de la desesperación que casi inevitablemente se desprende de aquel -y no es necesario insistir sobre las ilustraciones que nos provee, a este respecto.

---

26) Cfr. Parte III, 2Ab y Ac; Parte III 3B y 3C.

el mundo de hoy" (27).

Habrán de tenerse en cuenta aquellas exigencias humanas no satisfechas, y hacer una indagación rigurosa que dé luces al conflicto que vive el hombre, reconsiderando las vivencias existenciales humanas para profundizar sobre su existencia y sobre el sentido de su ser. De este modo mi muerte, que es la mía, tendrá respuesta en mi existencia vivida y no en el espectáculo de muerte. No es "el ser que deja de ser" en la muerte, sino soy yo en mi experiencia existencial de vida, que además es solamente mía, el que ha de morir. Mi muerte no puede considerarse como "un objeto que está delante" de mi intelecto. Es mía y está en mí. De aquí que "objetivar" o "abstraer" todo, en este sentido, es comenzar a estar fuera de la realidad. Será necesario pues considerar la existencia humana y la muerte por otras vías que no han de ser sólo las de la "abstracción".

---

27) T., p. 94: "En ce sens, il y a réellement une corrélation dialectique intime entre un optimisme du progrès technique et une philosophie du désespoir qui, presque inévitablement, s'en exhale - et il n'est pas besoin d'insister sur les illustrations que nous fournis, à cet égard, le monde d'aujourd'hui".

## C A P I T U L O 2

### RENACIMIENTO DE LA ONTOLOGIA

#### A) NECESIDAD ONTOLOGICA

Nuestro mundo, envuelto en este pensamiento nihilista "reposa íntegramente en un inmenso rechazo(...) que aparece en primer término como un rehusarse a reflexionar" (28). Aquí es donde nos adentramos un poco a su análisis filosófico. El rechazo, ¿a qué? A dar crédito a la vida. De aquí la desesperación y, con ella, el suicidio.

Este pesimismo en el fondo no es sino un rehusarse a reflexionar. Y es a la filosofía a la que le corresponde en estos momentos concientizar de ese "adormecimiento" causado por este mundo "funcionalizado".

Explicitemos esto. A la filosofía lo que verdaderamente le incumbe de modo específico es una toma de conciencia de lo que es el hombre en cuanto tal, y despertar la reflexión sobre las preguntas verdaderamente vitales que pueden cambiar el destino humano: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (29).

---

28) M.S., p. 40. El subrayado es mío.

29) Estas preguntas son planteadas por cualquier hombre. Sin embargo, es común en nuestra época regirse por un "sí" o un "no" producto de estadística:

"Un ejemplo mostrará mucho mejor lo que quiero decir. La pregunta ¿cree usted en Dios? es de las que más comúnmente se

Es una toma de conciencia. Toma de conciencia de las potencias que subyacen en el ser humano. Potencias que "son como irradiaciones del ser" (30). Por esto es "hacia el ser, como lo han visto todos los grandes filósofos del pasado y como sigue afirmando Heidegger -desde muchos puntos de vista el pensador más profundo de Alemania y quizá de la Europa occidental- es sin duda hacia el ser, digo, hacia donde debe inclinarse la reflexión del filósofo" (31).

No podría ser de otra manera: es al ser y no a la abstracción a donde habrá que dirigirse. Recuérdese que la reflexión no se encamina a un juego dialéctico de la razón sino a aquello que puede iluminarnos sobre la realidad humana.

Dice Marcel que una filosofía jamás puede ser concebida de otro modo que en función de cierta exigencia. La historia de las doctrinas filosóficas es, en gran medida, la historia todavía

---

cree poder contestar con un sí o con un no. Pero un análisis más profundo permitiría descubrir el carácter puramente ilusorio de estas respuestas. Hay multitud de gente que se imagina creer en Dios cuando en realidad se limita a servir a un ídolo al que cualquier teología decente negaría el nombre de Dios; y a la inversa, hay muchos otros que se creen ateos porque conciben a Dios como el ídolo que rechazan, y en realidad revelan en sus actos, por encima de las opiniones que profesan, una creencia religiosa totalmente inarticulada. De manera que la respuesta a la pregunta ¿cree usted en Dios? debería ser en la gran mayoría de los casos: "no sé si creo o no en Dios, y, por otra parte, no estoy seguro de lo que es creer en Dios". Notemos la diferencia entre estas fórmulas y las del agnosticismo corriente: "no sé si Dios existe" ibidem, p. 22.

30) Cfr. F.T.C., p. 60. Lo propio del hombre es definir su acción en relación con ciertas exigencias que van más allá de todo comportamiento, la más imprescriptible de las cuales toma cuerpo en la idea misma de verdad Cfr. ibidem.

31) ibidem, p. 33-34

inacabada de las exigencias del espíritu humano (32). Ahora bien, la exigencia que surge apremiante en la época en que vivimos es la exigencia ontológica (33). Este renacimiento contemporáneo de la ontología se halla dirigido por un sentimiento singularmente fuerte e incluso obsesionante de la amenaza que pesa sobre los hombres. Esto coincidiría, sin duda, con la línea de pensamiento que va de Kierkegaard a Heidegger.

Ahora bien esta exigencia ontológica, que es la necesidad de ser, ¿a qué se refiere?

Sólo en un pasaje en el *Misterio del Ser* Marcel habla de esto. "De buen grado diría que es esencialmente una exigencia de trascendencia" (34). Por desgracia se ha abusado tanto de este término en los últimos tiempos -en la filosofía alemana contemporánea y en los pensadores franceses inspirados por ella-, que para acercarnos a comprender en qué sentido es aquí utilizado, habrá que tener presente la oposición tradicional entre immanencia y trascendencia, tal como se presenta en los tratados de Metafísica y Teología.

Esto nos puede dar grandes luces. La exigencia ontológica se opone a la immanencia, a la consideración del ser como objeto de conocimiento, a la consideración del ser como una abstracción. "Pero preguntaráis no sin inquietud cuando habla del ser como tal

---

32) Cfr. *ibidem*, p. 30. No es como una vitrina en la que están colocadas las filosofías y entre las cuales uno puede elegir.

33) Cfr. *ibidem*, p. 30-31

34) M.S., p. 43

¿Acaso no se refugia en una abstracción vacía de sentido? Hay que responder que el ser es exactamente lo contrario de la abstracción y que, sin embargo, a nivel del lenguaje, se desnaturaliza casi inevitablemente y tiende a confundirse con su contrario" (35).

Esta exigencia ontológica es la exigencia del ser que es, en última, instancia la exigencia "de ser". Y me atrevo a agregar: "de ser" teniendo como fundamento el ser y no la abstracción.

Y no es para menos su preocupación ontológica. O se admiten las consecuencias de lo que ocurre al hombre ante nuestros ojos en un mundo en el que se proclama la muerte de Dios, y se reconoce con "el pesimismo" que no existe nada más; o, se toma este hecho como punto de partida para reflexionar sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, pero sólo a condición de que no sean resultados de una dialéctica imanentista sino una conclusión por la vía de la existencia, de la realidad.

Marcel sabe que la reflexión de estos temas, que además son los temas por excelencia, han tenido grandes tropiezos a lo largo de la historia del pensamiento. Algunos al afirmar el conocimiento del ser lo han llevado como objeto de pensamiento y, queriendo ser objetivos, han caído en un idealismo espiritual. Otros, por apearse a las experiencias concretas no han podido desprenderse del conocimiento empírico al universal. Otros por criticar el racionalismo han caído en el agnosticismo, e incluso de los que defienden la existencia de un Ser Absoluto han caído en

---

35) F.T.C., p.34



idealismo.

El camino de aproximación al ser es angosto. Marcel se ha negado a seguir los caminos que al parecer se le presentan como alternativa: idealismo espiritual o realismo agnóstico (entendiendo naturalismo). Incluso desde las primeras páginas del *Misterio del Ser* se plantea si la investigación efectuada puede tener un valor más que subjetivo, ya que la propia experiencia es la que da el contenido real a la filosofía. Es más, se pregunta si ese "yo" que reflexiona y que pretende la inmortalidad es un valor más que subjetivo.

A todo esto ¿qué relación hay entre el ser, mi ser y el Ser Absoluto? Esto es lo que pretendo aclarar a lo largo de esta investigación. Por lo pronto, y en definitiva para llegar a una auténtica ontología, es necesario dar el paso a la objetividad (entendida aquí como opuesta al inmanentismo). Cuando Marcel se cuestiona si este renacimiento de la ontología puede considerarse como un retorno al pre-criticismo afirma que no es una cuestión de elección. La "exigencia ontológica" es la tendencia insitintiva que siente el espíritu de preguntar sobre el ser. "Pienso, luego el ser es: pues mi pensamiento exige el ser; no lo envuelve analíticamente, pero se refiere a él(...) En cierto sentido no pienso sino en la medida en que no soy" (36).

El camino ontológico es uno. Regresando al concreto puedo

---

36) E.A., p. 48

rechazar las consecuencias lógicas de una "mentalidad tecnocrática" o de una visión puramente "objetiva" de la vida. Reconozco una cierta afirmación positiva, apenas reconocida por mi conciencia, a causa de mi propia muerte. Esta afirmación que es más fuerte que mi desesperanza y que nos revela, si nos esforzamos en traducirla sin alterarla, nos veremos llevados a decir esto, poco más o menos: "Es menester que haya -o sería menester que hubiera- *ser*, que no se reduzca todo a un juego de apariencias sucesivas e *inconsistentes* -esta última palabra es esencial- o, -para usar la frase de Shakespeare- a una historia contada por un idiota; en ese *ser*, en esa realidad aspiro ávidamente a participar de alguna manera, -y tal vez esta exigencia es ya en cierto grado, una participación, por rudimentaria que sea" (37).

Esta exigencia es negada por el pesimismo que dice algo así como: "Sería necesario que el ser fuera; sin embargo el ser no es -y yo mismo, que hago esta constatación, en consecuencia, no soy nada-. Solamente, si la seguridad que subtiende el pesimismo es cierta, el postulado que contradice la exigencia ontológica es falso o, al menos discutible" (38).

El mismo hecho de decir que el universo me deja insatisfecho y que en este sentido "no es", ¿no es acordarse -sin más implicación por el momento- que hay en mí un apetito, una

---

37) P.A., p. 19-20

38) T., p.95: "*Il faudrait assurément que l'être fût; cependant l'être n'est pas -et moi-même, qui fais cette constatation, par conséquent 'je ne suis rien'. Seulement, si l'assurance qui soutient le pessimisme est certaine, le postulat qui contredit l'exigence ontologique est faux ou, du moins, contestable*".

necesidad de ser?

A lo largo de esta investigación me aplicaré a esclarecer cada vez más esta palabra "ser", que corresponde a nuestra exigencia fundamental (39). Ya en el *Diario Metafísico*, para oponerse al pesimismo, Marcel vislumbraba que "el ser" se define "como lo que no se deja disolver por la dialéctica de la experiencia (la experiencia en tanto que se reflexiona a sí misma)" (40). El ser es lo que resiste a un análisis exhaustivo de los datos de experiencia que puede llevar a desproveerlo del valor más intrínseco o más significativo.

En efecto, Marcel encuentra que la raíz de la desesperación está dentro de la "objetivación". Por el contrario, el "ser" no se deja "superponer" pues yo soy en él y él es en mí: el "ser" se deja presentir como "participación" (41). Esta es la razón por la que no se deja disolver ni por la crítica de la experiencia, ni por la prueba de la vida: "El ser no es un límite abstracto, sino una realidad con la que la reflexión se tropieza" (42).

## B) DEL IDEALISMO AL REALISMO

Sin embargo esto no fue así siempre. Bajo la influencia del idealismo, Marcel había eludido el problema ontológico (43).

---

39) Cfr. Parte III, c. 38 de esta investigación.

40) D.M., p. 183

41) Sobre la participación confrontar: Parte I, 2Cb y III, 1F.

42) D.M., p. 183

43) Cfr. E.A., p. 37

Incluso él mismo reconoce que a pesar de que la primera parte de su *Diario Metafísico* estuvo "orientada contra la dialéctica o, más exactamente, contra toda doctrina que pretenda dar cuenta de la realidad mediante procedimientos dialécticos 'ella misma está marcada con la impronta de las doctrinas que se propone combatir'" (44). Aquí valdría la pena detenernos y cuestionarnos, ¿logra plantear una auténtica ontología al final de su reflexión?

Por lo pronto diremos que la posición general de su obra y que ya comenzaba a verse desde el *Diario Metafísico*, "consiste en 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 idealismo pretendió desposeerla" (45).

Marcel ve en el idealismo y en el positivismo (que es un racionalismo materialista) las corrientes dominantes de nuestra época y que coinciden de una u otra manera en despojar al ser de su realidad.

"Sorprende el advertir hasta qué punto los filósofos idealistas convienen en general en reducir al *mínimum* el papel de la existencia, del *índice existencial*, en la economía general del conocimiento, y eso en aras de determinaciones racionales de toda índole -algunos dirían *valores*- que confieran al pensamiento un contenido inteligible. La existencia aparece así como algo en que el pensamiento se apoya quizá, pero que sin duda y por la misma razón tiende a perder de vista cada vez más completamente. No cabe duda que podrá discutirse sobre la cuestión de saber si semejante actitud es efectivamente la de tal o cual filósofo en particular: no podrá negarse -creemos nosotros-, que cada vez

---

44) D.M., p. 7

45) ibidem, p. 9. El subrayado es mío.

se ha definido más nitidamente en el curso del siglo pasado, y aunque esa posición está implícita en la definición misma de cierto idealismo. Lo que importa hacer observar ante todo es que cuanto más se ponga el acento en el *objeto* como tal, en los caracteres que lo constituyen como objeto, y en la inteligibilidad de que debe estar provisto para dar asidero al sujeto que se le enfrenta, tanto más nos veremos inducidos, por el contrario, a dejar en la sombra su aspecto -no diremos su carácter- existencial" (46).

¿Cuál fue la causa, el origen de dejar el aspecto existencial a la sombra? Se puede decir ¿el "olvido del ser" real?

Se remonta al mismo análisis cartesiano del *Cogito*, que fue el punto de partida de tantos importantes desarrollos del pensamiento moderno. Todos recuerdan la página en la cual Descartes describe su descubrimiento del carácter indudable del pensamiento, su encuentro con el sólido dique ante el cual se detenía la que más tarde Kierkegaard llamará la fuerza demoníaca de la duda. Hasta la más radical voluntad de engaño o extravío de las mentes, realizada por un hipotético "genio maligno", no podía destruir la desnuda certeza del hecho del pensar, sin el cual ni siquiera es posible el engaño ni el error: "pienso, luego entonces, existo". Sin embargo, justamente en la afirmación de este primer elemento indudable como fundamento del nuevo edificio del saber, Descartes cae en el equivoco de transformar la certeza oscura y global que la conciencia tiene de sí misma en la propia singularidad y totalidad, con la evidencia de un pensar puramente formal y vacío o, más precisamente, de un sujeto pensante despojado de toda determinación individual y colocado como centro

---

46) E.O., p. 389

de referencia universal -la "conciencia en general", dirá Kant- de todo el conocimiento.

Pero ¿quién es quien piensa y que no puede dudar de sí mismo, sino el *propio yo*, aquí y en este sentir mío intraducible que me inserta indisolublemente en "mi cuerpo" y por él globalmente en este universo que en cierto modo lo prolonga y lo continúa? Si no me atengo explícitamente a este dato inmediato del sentir, singular y al mismo tiempo global, no transmisible de mano en mano como una moneda, sino adherido tan estrechamente a mí como para ser en realidad yo mismo, podré, sí, construir un mundo de conceptos claros y distintos e hipotéticamente válidos, pero me habré despegado de la realidad, habré perdido tal vez irremediamente el contacto con la existencia mía y del mundo. Pues el pensamiento idealista con la ilusión de obtener un conocimiento absoluto y universalmente válido del mundo, termina no sólo por constituirse a sí mismo sino por crear la realidad entera al deducirla de sus formas mentales (47).

Ahora bien, esta evasión de lo existencial en el mundo de lo puramente válido ocurrió en el *Cogito*, donde el yo individual y concreto de René Descartes fue subrepticamente sustituido por el

---

47) Cfr. Kant, I.; *Crítica de la Razón Pura*; prefacio a la 2a. edición, donde dice:

"la razón debe pues presentarse a la naturaleza llevando en una mano sus principios, los únicos que pueden dar a la concordancia de fenómenos autoridad de leyes; y en la otra, la experimentación tal como ella se la imagina según sus principios: pretende la razón instituirse ante la naturaleza, no como un escolar que se deja enseñar a voluntad del maestro, sino al contrario como juez en funciones que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les hace".

sujeto genérico, la *res cogitans*, el Yo con mayúscula, o como dirán más tarde los idealistas, filtrando el residuo naturalista, el *Yo trascendental* (48).

De ahí ha provenido el agotamiento metafísico que provocó el equívoco: se terminó por petrificar la riqueza viviente de la existencia en una trama de esquemas, donde los datos iniciales del pensamiento, el *hic* y el *nunc* de la percepción inmediata, antes que ser universalizados o fundados, como se pretendía, en una forma más alta en gran parte del pensamiento moderno, fueron simplemente eludidos, hechos desaparecer y sustituidos por un mundo impersonal de puros objetos y puras funciones.

#### C) SUBJETIVIDAD

Esto no significa un rechazo al conocimiento científico, sino un rechazo al cientificismo. Significa hacer incapié en que no se puede admitir que el modo de hacer ciencia (concepción lógica-matemática), coincida con el modo de hacer filosofía, o que agote su actividad especulativa. Tan es insuficiente su respuesta acerca del hombre que es patente su "apartamiento cada vez mayor entre ese modo de pensamiento y la experiencia humana íntegra formada en su vida palpitante y trágica" (49).

Es claro que la "ciencia", como ciencia, no pueda emanciparse absolutamente de la idea de un saber realizado que sería el mundo

---

48) Cfr. Prini, P., *Historia del Existencialismo*; Trad. N.A., Miguez; Ed. El Ateneo; Argentina, 1975, p. 68.

49) E.O., p. 312

y que habría que volver a encontrar. Hay ahí un mundo de representación legítima y, hasta podría decirse, indispensable. Sólo se vuelve vicioso tan pronto se erige en construcción metafísica.

Pues bien, eso es precisamente el error común al optimismo y al pesimismo, ya que ambos pretenden formular juicios sobre el contenido de lo real puesto como objeto de saber; es decir, transponen al orden metafísico el postulado que consiste en poner lo real como saber, exclusivamente válido en el orden de la ciencia (positiva). A esto Marcel afirma "tanto al optimismo como al pesimismo opongo que 'no hay juicio objetivamente válido que verse sobre el ser'" (50).

Al criticar tan fuertemente el "objetivismo" y, por otra parte, al afirmar la reflexión filosófica sobre la experiencia vivida ¿no cae Marcel en el subjetivismo?

Por lo pronto diremos que no cae en el subjetivismo en el que del Yo "depende la realidad del otro", o en el que se atribuye a la conciencia humana el poder de imponer a una materia, un orden inexistente (Kant). En el subjetivismo Marcel ve "al adversario que es necesario combatir sin piedad" (51). En él denuncia una extrapolación idealista del dualismo aristotélico forma-materia dentro de un dominio donde pierde su sentido y valor (abstracción formal o materialismo).

---

50) D.M., p. 103

51) T., p. 133



Delante de lo real, el hombre es más bien comparable al músico que descifra una partitura; se esfuerza por descubrir un sentido existente donde trata de penetrar. Aquí se comienza a comprender la participación.

Subrayando la relación interna entre yo y el mundo no se afirma ni la dependencia del universo a mí, ni la subordinación de mí al universo. El espíritu oscila entre las dos posiciones inversas pero correlativas del idealismo "subjetivista" y del materialismo, cuando no ha tomado conciencia del hecho, al parecer desconcertante, de que no hay nada aquí que se deje tratar como una relación entre dos términos (es decir de símbolos de "objetos" o de "objetos ideales"), sino una participación inobjetivable (52).

El pensamiento pretende transformar en afirmación de objeto lo que es un conocimiento inmediato y una participación. "Lejos de decir que el sujeto es abstracción, es necesario comprender que no se puede tratar de abstracción mas que por abstracción y que está en él mismo la fuente viva del concreto. Si es imposible no poner la participación y si, por otra parte, no es como ciencia como el pensamiento participa en el ser, no puede ser más que como sujeto inobjetivable" (53).

---

52) Cfr. *Ibidem*, p. 134 y D.M., p. 314-316

53) T., p.136: "Bien loin donc de dire que le sujet est abstraction, il faut comprendre qu'on ne peut le traiter d'abstraction que par abstraction et qu'il est en lui-même la source vive du concret. S'il est impossible de ne pas poser la participation et si, d'autre part, ce n'est pas comme science que la pensée participe à l'être, ce ne-peut être que comme sujet inobjetivable".

Esta participación del pensamiento (como sujeto) al ser es un acto que la reflexión no puede convertir en noción objetiva sin volverse contradictoria. Esta contradicción se entiende teniendo en cuenta que hay una gran discontinuidad entre el acto de "objetivación" y el acto de "participación". De aquí que el mismo pensamiento venga a poner la imposibilidad de pensar (objetivamente) la participación. Profundicemos.

a) Inobjetivable

De la afirmación anterior haremos dos tipos de análisis: uno, referido al "inobjetivable" y, el otro, al conocimiento como inmediato y como participación.

Sobre este inobjetivable diremos que no significa incognoscible (con lo que se caería en un agnosticismo que es igualmente un tipo de saber donde el ser está excluido). Es impensable sólo referido al pensamiento como "objetivante".

Esto es en tanto que este tipo de pensamiento es "subjetivante" (54). Y por otro lado porque el acto del pensamiento "objetivo" reside en el hecho de que todo conocimiento pone su objeto como real, por lo que éste no viene a ser más que una abstracción. "El esfuerzo dirigido al Saber Absoluto es el esfuerzo para pasar de lo abstracto a lo concreto, para desarrollar el contenido integral de lo abstracto. Pero este esfuerzo es metafísicamente estéril: el vicio es demasiado

---

54) Cfr. cita No. 47 de esta investigación.

profundo como para que tal remedio pudiera ser eficaz; y eso en virtud del carácter a la vez subjetivamente y objetivamente abstracto del "objeto" pensado. Es porque el objeto permanece subjetivamente abstracto por lo que es imposible ampliarlo a un todo "objetivamente" concreto; permanece una abstracción incapaz de constituirse en ser" (55).

Para separarse del "saber absoluto" es necesario partir de lo concreto y no tratar de salir de lo abstracto a lo concreto pues este modo "objetivante" del conocimiento no es sino un subjetivismo abstracto que en sí mismo no puede llegar al ser. Y eso porque la razón puede encontrar dentro de ella misma su propio contenido: "partiendo de una verdad inicial(...) llegaría a desarrollar una cadena de proposiciones y eso solamente gracias a la espontaneidad interna(...). Frente a esa idea de un mecanismo de la razón que funcione como si dijéramos por sí sólo, se levanta la experiencia con todos los caracteres de contingencia y subjetividad" (56).

Marcel se niega a identificar lo real al "saber absoluto" pues pareciera que se plantearan en el fondo las dos alternativas

---

55) T., p. 135: *"L'effort vers le Savoir Absolu, c'est l'effort pour passer de l'abstrait au concret, pour développer le contenu intégral de l'abstrait. Mais cet effort est métaphysiquement stéril: le vice est trop profond pour qu'un tel remède puisse être efficace; et cela en vertu du caractère à la fois subjectivement et objectivement abstrait de l' "object" pensé. C'est parce que l' object reste subjectivement abstrait qu'il est impossible de l'élargir en un tout "objectivement" concret; ce tout lui-même reste une abstraction impuissante à se constituer en être"*.

56) D.M., p. 86-81

siguientes:

- 1) O bien se niega absolutamente que haya algo real
- 2) O bien lo real se excluye del pensamiento.

Esta alternativa, ya formulada anteriormente, puede plantearse con otras palabras: o el ser en tanto que es, es inmanente al espíritu o es trascendente a toda "idea" que formula nuestro conocimiento. Esto es: o, el ser se identifica con la razón, o, el ser es ininteligible para la razón.

#### b) Participación

Entre estas dos alternativas Marcel ha elegido la participación "inmanencia o trascendencia cuya simultaneidad define exactamente la participación" (57).

¿Cómo comprender esta participación? No podemos partir de los elementos del saber objetivo para volver a lo real ya que cada uno de estos elementos es un abstracto. Y por otra parte, si "objetivamos" el acto mismo de conocer nos encontramos de nuevo todas las dificultades que vuelven impensable la idea de "saber absoluto" pues todo "lo real" en tanto que "objeto" tiende a guardarse en sistema. Y aquí nos plantearíamos ¿no será que el error al objetivar y con ello al destituir el propio sistema de valor metafísico es porque de hecho éste implica un "inobjetivable"?

---

57) T., p. 135: *"inmanence et transcendance dont la simultanéité définit exactement la participation"*.

Ahora bien, sobre el conocimiento inmediato diremos que es inobjetivable. Lo real no se pone como objeto del pensamiento, pues en principio el pensamiento participa de lo real, diríamos que es inmanente a la realidad. Esto significa que el pensamiento se refiere a una cosa que lo trasciende, que está más allá de él. "Plantear la inmanencia del pensamiento respecto del ser es reconocer con los realistas que el pensamiento, desde el momento en que existe, se refiere a alguna cosa que está por encima de él y que él no puede pretender reabsorber en sí, sin traicionar su verdadera naturaleza" (58).

Ya habíamos dicho que Marcel se refería al mundo actual como caracterizado por "el rechazo a la reflexión". En efecto, rechazo a aquél tipo de reflexión que no es inmanente. Es decir, nuestra época se caracteriza por el rechazo a la reflexión que se dirige al ser. Pues subsiste una confianza absoluta en la abstracción que se ha erigido en nombre de la realidad. Sólo podrá superarse esta idealización de la razón si se reconoce que el proceso de conocimiento se fundamenta en la realidad. "Si la reflexión se hace transparente a sí misma puede llegar a reconocer que se apoya inevitablemente en algo que no es ella misma, y que de allí proviene su fuerza" (59). Aquí se ve que el pensamiento se refiere a algo que no es él mismo. Es la postura necesaria para salir, del inmanentismo y, con ello, del afán por la "objetivación".

---

58) E.A., p. 45

59) M.S., p. 39

Reconocer al ser como trascendente al pensamiento es para Marcel, la vía por la que se dá crédito a la vida. De este modo el pesimismo pierde su fuerza y, por ende, la desesperación característica del hombre contemporáneo. Por el momento se queda abierta la pregunta ¿Cómo resuelve Marcel "llegar al ser" si no es por el conocimiento por abstracción? ¿es posible este tipo de conocimiento ontológico?

Digamos que hasta este punto, Marcel ha llegado a la necesidad de salir del idealismo (escondido en la mentalidad tecnócrata), o mejor aún, necesidad de partir de una postura realista desde el principio. Asimismo "lo que queda perfectamente claro para él es que si el paso de la objetividad, en lo que tiene de escandaloso para cierto tipo de razón, no se dá desde el principio, resulta luego imposible de realizar" (68). Es decir, al plantear desde el principio la participación del pensamiento en el ser real se logra trascender el idealismo. Esto coincide con la postura clásica de que "el pensamiento tiende al ser como el ojo a la luz". Analicemos el tipo de realismo que sustenta Marcel.

#### D) EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

Para esclarecer el camino a una auténtica ontología será necesario continuar analizando, desde otro punto de vista, las actitudes que con respecto al ser prevalecen en el pensamiento contemporáneo:

---

68) E.A., p. 39

a) aquella actitud que se niega a salir de lo concreto. Afirma: esto, aquello... Pero se abstiene con respecto a la afirmación de la unidad del ser. Es el agnosticismo.

b) y aquella que afirma el ser como una simple enunciación formal del pensamiento apartada de los seres concretos. Es el idealismo.

Estas posturas, aparentemente opuestas, no son sino formas de una misma actitud "inmanentista" del pensamiento que se niega a pronunciar sobre el ser real:

"La posición de repliegue que para el adversario de la ontología se reduce a negar la posibilidad de una afirmación incondicionada del ser: o sea, en resumidas cuentas, a encerrarse en un pluralismo relativista que admite seres o registros de realidad pero que se abstiene de pronunciarse sobre su unidad. Ahora bien, o las palabras carecen de sentido, o se admite aquí implícitamente de todas maneras una unidad que las envuelve. Habrá pues, que refugiarse en un nominalismo puro; ahí está, a mi parecer el único refugio que pueda parecer seguro. Habrá que negar que el término *ser* corresponda no ya a una realidad, pero ni siquiera a una idea. Desde este punto de vista el principio de identidad será tratado como una simple 'regla de juego' del pensamiento, y éste se hallará radicalmente disociado de la realidad. Del nominalismo puro se pasa al idealismo puro" (81).

Explicemos esto. Al analizar aquella postura que admite la existencia de un pluralismo de seres pero que se abstiene, o bien, que niega la afirmación de la unidad del ser, vemos que cae inevitablemente en una postura idealista -de la que ha querido quedar al margen-. "Decir A existe, B existe, etc., pero no puedo afirmar que el ser exista es lo mismo que decir: 'A participa del ser, B participa del ser, etc., pero ese ser del que participan no es quizá nada de lo cual pueda decirse que exista'" (82).

81) Ibiden, p. 38-37

82) Ibiden, p. 44

Pero la participación del ser no la admiten. De este modo, al afirmar los seres y nombrárseles como tales, éstos no tienen relación alguna con el ser real. De aquí que se delegue el ser a un ámbito meramente nominal.

Ahora bien, este reconocimiento del ser en el plano netamente nominal, implica que el ser no tiene relación real alguna con los seres concretos. Esta es precisamente la característica del idealismo. Por esto, a la postura que sólo reconoce que: esto existe, aquello existe, etc., Marcel responde: "es una pulverización de lo real que so pena de desembocar en lo impensable, es decir, en una especie de adaptación atomística, implica como contrapartida la afirmación idealista de la unidad del pensamiento" (63). Al nombrarlos como seres no es por una relación a la realidad sino por la unidad del pensamiento: del nominalismo puro se pasa al idealismo puro.

Con respecto a esta unidad del pensamiento ¿Puedo sostener que la afirmación: "*el ser es*" es la enunciación formal de una 'regla de juego' a la que el pensamiento debe someterse para poder simplemente ejercitarse? Dicho de otro modo, ¿es una simple inferencia hipotética que equivaldría a decir que admito cierto contenido que se implica a sí mismo y excluye por ende, las posiciones que no estuvieran de acuerdo con ella?

"Cuando afirmo que A es A, en términos idealistas, ello significa que mi pensamiento al asentir A se compromete en cierta manera en función de A, pero esta traducción no

---

63) idem



corresponde realmente a lo que yo pienso en realidad cuando asiento la identidad de A consigo misma(...). En realidad sólo podría negarse el principio de identidad negando al entendimiento la posibilidad de volcarse sobre algo, bajo la pretensión de que, en la medida en que pienso algo, cesa de pensar, pues el pensamiento se hace esclavo de cierto contenido que lo inhibe o incluso lo anula (...) Ahora bien, de lo que se trata es de saber si este pensamiento, que no fuese el pensamiento de algo, seguiría siendo pensamiento, si no se disiparía en una especie de sueño de sí mismo (...) Así es como llego a coincidir con el tomismo, por lo menos tal como yo lo entiendo. El pensamiento no es en modo alguno relación consigo mismo, es, por el contrario, esencialmente 'self transcendance' (64).

Esto es, la afirmación  $A = A$ , en términos idealistas significa que A es función de A. En otras palabras equivale a considerarla como una simple inferencia hipotética. Pero esto no es la traducción realmente a lo que pienso cuando pongo la identidad A consigo misma y menos cuando ejerzo la afirmación. En su radicalidad, en el agnosticismo puro se pone la abstracción en lugar de la afirmación.

Con el fin de comprender el sentido que Marcel le confiere a la "afirmación del ser", repasemos la reflexión que hace en torno al ser y al apeiron (65) ¿Puedo decir con los tomistas, que el principio de identidad me obliga a afirmar el ser? "Sólo podré decirlo si estoy seguro de que el ser se confunde con el  $\alpha\tau\alpha\tau\epsilon\pi\epsilon\upsilon$  (...). En otros términos, todo lo que yo podría decir es que el principio de identidad no es, en verdad, aplicable al  $\alpha\tau\alpha\tau\epsilon\pi\epsilon\upsilon$ , pero por la sencilla razón de que el  $\alpha\tau\alpha\tau\epsilon\pi\epsilon\upsilon$  no es

---

64) *ibidem*, p. 38

65) Apeiron significa "infinitum" Cfr. Aristóteles, *Metafísica*; en vocabulario grecolatino; Ed. trilingüe por García Yebra; 2a. ed.; Ed. Gredos; Madrid, 1982; p.778

pensable; dicho de otro modo, el principio de identidad no cesa de aplicarse sino cuando el pensamiento mismo no puede ya ejercitarse" (66). En otras palabras, en la afirmación *el ser es*, el ser es igual al ser en el momento en que se aplica al ser infinito.

Pero no hay pensamiento sino en el orden de lo finito (67). Por consiguiente, en lo que respecta a "lo que llamamos estructuras particulares se halla siempre en lo hipotético (...) puedo afirmar que S existe, o de otro modo, si es, es. Fórmula poco clara y poco satisfactoria" (68). Lo anterior cobra sentido al consideración que el ser no es un predicado (69). A esto atribuye Marcel la desconfianza que, en nuestros tiempos, suscita la ontología que "oscila entre una perogrullada, (lo que es es) y un paralogsimo que consistiría en atribuir el ser al  $\epsilon\tau\alpha\lambda\epsilon\upsilon\sigma$ " (70).

Esto tiene fuertes implicaciones. Hipostaciar el ser significa atribuir estatuto ontológico a una idea (al concepto de "ser"), lo que implica, que Dios vendría a ser la afirmación dialéctica del pensamiento. Y por otro lado, que el juicio no tenga referencia existencial sino que sea una función hipotética, implica -al parecer-, dejar cerrado el camino de la afirmación de la existencia de Dios a partir del juicio de los existentes

---

66) E.A., p. 42

67) Cfr. idem

68) ibidem, p. 43

69) Cfr. existencia como posición y ser como presencia: Parte II, c.2B.

70) E.A., p. 45

singulares.

Vayamos a la solución que propone nuestro autor con respecto a la afirmación del ser: "¿No consistiría en afirmar la omnipresencia del ser, y quizá lo que impropiaemente yo llamaría la inmanencia del pensamiento con relación al ser; es decir, por el mero hecho, trascendencia con respecto del pensamiento?" (71).

Entiéndase esta "afirmación del ser", en el sentido de que el ser es primero que el pensar mismo; a la luz de su preocupación ante el pensamiento idealista que pone la prioridad de la esencia sobre la existencia. Recuérdese que la alternativa heredada al pensamiento contemporáneo podemos resumirlo en: o la existencia es absolutamente inteligible con lo cual se identifica con la razón; o, la existencia no es inteligible absolutamente con lo cual queda al margen del conocimiento racional. Marcel vé en ambas actitudes un desprecio a la pregunta sobre el ser y consecuentemente, el prejuicio a la ontología. Nuestro autor rechaza esta alternativa y, por el contrario sostiene que:

"el pensamiento no puede salir de la existencia; sólo puede, en cierta medida, hacer abstracción de ella. Y es sumamente importante que no se deje engañar por este acto de abstracción. El paso a la existencia es algo radicalmente impensable, algo que carece incluso de todo sentido. Lo que llamamos así no es sino una transformación intraexistencial. Y sólo por ahí puede escapar al idealismo. Se ha de decir pues que el pensamiento es interior a la existencia, que es cierta modalidad de la existencia dotada del privilegio de poder hacer abstracción de sí misma como existencia" (72).

De este modo al preguntarse sobre si nuestro conocimiento

---

71) Idem

72) Ibidem, p. 34

versa sobre las ideas o sobre las cosas adopta una solución realista. "Quizá se exprese mejor diciendo que todo conocimiento que versa sobre la cosa y no sobre la idea de la cosa -ya que la idea en sí no es objeto ni puede ser convertida en objeto, a no ser por una operación ulterior y sospechosa- implica que estamos vinculados al ser" (73).

La idea separada no es más que el resultado de una inquisición crítica. Nosotros conocemos en relación a las cosas y no sobre las ideas. Lejos de ser relación consigo mismo, el pensamiento es "*self-transcendence*". Esto significa que "estamos vinculados al ser". Aquí tenemos por qué la definición realista de la verdad está implicada dentro de la naturaleza misma del pensamiento.

Quince años pasaron desde que Marcel empezó a separarse del idealismo hasta llegar al realismo que hemos expuesto. El 26 de junio de 1929 escribía en su *Diario Metafísico*: "tengo la impresión de haber eliminado hoy lo que podía aún quedar en mí de idealismo. Impresión de exorcismo". Valdría la pena preguntarnos ¿logra salir de ese idealismo que tanto combatió?

Al referirse al pensamiento como "*self-transcendence*" al mismo tiempo alude al pensamiento como "vuelto hacia el Otro". "Todo el problema consiste en saber si este Otro es el Ser" (74). "Volver hacia el Otro", es la afirmación de la trascendencia por oposición de la immanencia. "Negarse realmente creyendo afirmarse, o

---

73) *Ibidem*, p. 35

74) *Ibidem*, p. 38

meterse en un callejón sin salida pretendiendo desplegarse. Es así exactamente en tanto que de hecho se deifica por lo demás, sin tener siempre plena conciencia de este acto de divinización de sí misma; es decir, en tanto que pretende reunir el mundo alrededor de sí misma" (75).

A la ingenuidad del antropocentrismo tradicional le sucede otro, donde el orgullo de la razón no encuentra su contrapartida dentro de la afirmación teocéntrica. El idealismo objetará que "el Pensamiento" no es ni el mío ni el de otro, que él es felizmente desligado de todas las especificaciones que lo mutilan.

Lo que habría que averiguar es si este pensamiento no se convierte a sí mismo en ídolo en tanto que se piensa él mismo en realidad y se confiere el "ser": "eso porque no es más que lo humano deshumanizado y que pretende conferirse forma de absoluto" (76).

El saber absoluto, en última instancia, al poner "enfrente", como objetos, todas las cosas, inclusive al propio ser o al propia muerte, conlleva a un absoluto aislamiento del mundo. Pues también a éste lo tiene "frente". Todo lo miro a través de la conciencia de mí "saber" que se vuelve el único punto de vista. Pero este aislamiento tarde o temprano se tiende a romper, pues finalmente sigo siendo un ser al que la realidad le concierne. Sólo una reflexión (ulterior) sobre la disociación hecha en una primera disociación reflexiva, muestra el carácter falaz de esta postura.

---

75) F.C., p. 41-42

76) T., p. 136-139.

Reflexión que reconoce que no soy una entidad aislada que se deja pensar como aparte más que en la pura abstracción (77).

Este aislamiento del hombre con respecto al mundo, esta falta de sentido del mundo con referencia al ser humano se agudiza cuanto más tomo la postura de espectador ante él:

"cuanto más ponga el acento sobre la objetividad de las cosas, cortando el cordón umbilical que las liga a mi existencia, a lo que llamo mi presencia órgano-psíquica para mí mismo, tanto más afirmaré la independencia del mundo respecto de mí, su radical indiferencia a mi destino, a mis fines propios; tanto más este mundo así proclamado el único real se convertirá en un espectáculo sentido como ilusorio, un inmenso *file* documental ofrecido a mi curiosidad, pero que en resumidas cuentas se suprime por el simple hecho de que me ignora" (78).

Hemos visto la relación que hay hasta ahora escondida entre el idealismo y la mentalidad pesimista-tecnócrata. Y la postura de este pensador en la que se afirma cada vez más su posición realista y espiritualista de la participación. Y, en última instancia la participación del pensamiento en el ser, y la participación de los diversos existentes en el ser. Esto es de suma importancia pues es -como veremos- la participación en el ser lo que le hace rechazar el idealismo. Es por la participación por la que nos sabemos ligados al ser.

Esto es una total reacción contra las filosofías de la desesperanza y de la náusea, donde el individuo está totalmente

---

77) Marcel introducirá en su Teoría del Conocimiento los términos Reflexión Primera, que es analítica y reductora, y Reflexión Segunda que, por el contrario, es recuperadora y sintética, y es ésta precisamente la que se apoya sobre el ser. Cfr. Parte III, cap. 1C.b  
78) F.C., p. 31

aislado. La filosofía de Marcel podría despertar la capacidad de reconocimiento en el doble sentido de la palabra, a falta de la cual el hombre aparece como el hombre de Heidegger o de Sartre, arrojado de quién sabe qué catástrofe o naufragio dentro de un mundo extraño al cual no hay nada que le ligue.

Por eso habla de una gran necesidad de reflexión. De una reflexión que, haciéndose transparente a sí misma se da cuenta de que el ser la sobrepasa y que, por ello, no puede erigirse en razón absoluta. Necesidad de una reflexión que ayude al hombre a comprenderse como parte del universo.

Una filosofía sana ha de reestablecer este "vínculo substancial" y misterioso que nos une al mundo donde somos, mundo que más que un teatro es una envoltura vital, una placenta espiritual.

"El pensamiento abstracto tiene como función ante todo reconocer su propia insuficiencia (79) y por lo mismo preparar el camino a modalidades de pensamiento que lo sobrepasen sin negarlo (...). Podemos pues, decir que la seguridad existencial fundamental, sin la cual es imposible un humanismo auténtico, consiste en la afirmación de un lazo original, que podríamos incluso llamar umbilical, que une al ser humano con todo el mundo en general" (80).

Sólo una doctrina de este tipo -afirma Marcel- se puede oponer con algo de triunfo sobre la doctrina de la muerte. Esta filosofía del pensamiento pensante por oposición a los sistemas

---

79) Marcel reiteradamente se refiere a la insuficiencia del pensamiento "objetivante" para explicar la totalidad de la realidad de sí ser y, por consecuencia, la insatisfacción que estamos viviendo en nuestra época.

80) F.T.C., p. 87

del pensamiento pensado (81) es la doctrina de la participación: "el pensamiento pensante no se constituye más que por una especie de abastecimiento incesante que asegura su perpetua comunicación con el Ser mismo" (82). Es el pensamiento que piensa sobre el ser que es. Es el ser del hombre alimentándose del ser en el cual es y del cual se nutre. Del cual participa. Con el cual es.

Aquí valdría la pena preguntarnos ¿qué relación guarda el "ser" al que se dirige el pensamiento, con el "Ser" del cual participa el ser del hombre? Más aún, al recorrer las reflexiones del planteamiento de la participación le van saliendo al encuentro posturas con las que Marcel puede fácilmente engañarse, tales como "fideísmo", "subjetivismo", "empirismo", "panteísmo"... Y es aquí cuando hay que preguntarse ¿llega a una ontología realista en este planteamiento de la participación? y si es así ¿cómo lo resuelve?

---

81) Distinción hecha por Blondel  
82) F.C., p. 23



## CAPITULO 3

### FILOSOFIA EXISTENCIAL

Hemos visto cómo para Marcel, la "construcción" de la filosofía en base a conceptos y alejada de la realidad no se puede llamar filosofía. Por el afán de objetividad no se cae sino en un objetivismo racional, alejado de la existencia.

"Por mi parte -afirma Gabriel Marcel-, me inclinaria a negar la cualidad propiamente filosófica a toda obra en que no se deje discernir lo que llamaré la sordadura de lo real. Añadiré que en el desenvolvimiento de una filosofía hay casi siempre, desgraciadamente, un punto a partir del cual el instrumento dialéctico tiende a funcionar absolutamente solo, es decir, en el vacío" (83). Para Marcel no es escaso el mérito de un Karl Jaspers reconociendo, después de Kierkegaard y también sin duda de Heidegger, que la existencia (y a *fortiori* la trascendencia) no se deja reconocer o evocar más que rebasando la esfera de un pensamiento en general que avanza por hitos sobre el precomún del mundo objetivo (84).

Este tipo de filosofía con su *radical indiferencia a mi destino*, a mis fines propios, es indiferente a este "yo" que no se deja "objetivar". Es verdad que podemos considerar al ser humano

---

83) F.T.C., p. 79

84) Cfr. F.C., p. 13

de un modo objetivo, es decir, como perteneciente a una determinada especie, en cuanto que presenta una estructura anatómica específica, etc., está claro que podríamos enunciar a su respecto juicios que presentasen un carácter de certeza, pero que no podrían ser considerados como existenciales. Acerquémonos más a este existencialismo que es único en su especie.

#### A) FILOSOFIA CONCRETA

Ante la pérdida del ser en el análisis filosófico racionalista será necesario elaborar un tipo de filosofía que recobre aquella parte de lo existencial, que ha sido perdido en la "construcción" abstracta de la vida. Una filosofía que recobre las inquietudes metafísicas "adormecidas" en nuestra época por la abstracción e indiferencia del ser, de la realidad en sus profundidades. Una filosofía que dirija su reflexión sobre el tema central de la existencia concreta y singular, de ahí que le llame a este modo de hacer filosofía: Filosofía Concreta.

"Quien filosofa *hic et nunc* es, podríamos decir, presa de lo real; jamás se habituara completamente al hecho de existir; la existencia no es separable de un determinado asombro. Por ello está cerca del niño 'todos nosotros conocemos niños que a los seis años han planteado las mayores cuestiones filosóficas; pero el asombro de ordinario se disipa, la sorpresa se amortigua' (85).

La existencia no puede ser concebida como una billetera que nos encontramos por azar, concebirla así implicaría preguntarnos

---

85) ibidem, p. 78-79

por la causalidad de esta existencia, que -utilizando el lenguaje clásico- no es sino la Causa Última. Ahora bien, el análisis filosófico de Marcel no se encamina a conocer la Causa de nuestra existencia sino que el análisis de la existencia lo ha de llevar a la cuestión sobre su causalidad.

Es bien sabido que la investigación de Gabriel Marcel ha estado orientada desde el principio hacia una elucidación de lo que comúnmente se llama "existencia de Dios" e "inmortalidad del alma". Pero antes de saber si se debía o no admitir la existencia de Dios era preciso aclarar el sentido de la palabra *existencia*. Primero, para no caer en confusiones y, por otra parte, para verdaderamente *incisar el diente en lo real*. Es necesario saber si la existencia de Dios es real o en qué sentido se ha afirmado tantas veces esta Existencia (recuérdese que Marcel era ateo y su interés no era apologético). Ahora bien, esta afirmación tendrá necesariamente que ser a partir del análisis existencial de la realidad concreta.

Su interés por profundizar sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana no es para menos. En rigor, la solución de estos problemas fundamentales, que por definición son relativos a una *Existencia*, pone de hecho en juego toda la existencia humana. Y más concretamente, *si* propia existencia comprometida existencialmente.

Si se quiere hacer una filosofía no idealista es preciso que el punto de partida sea la existencia concreta. Esto sólo es posible en el marco de una filosofía que no lleve a la

"existencia" a ser un modo más de hablar y de construir abstracto a un sistema alejado del vivir existencial humano. Por esto, más que una filosofía de la existencia, la ambición de Marcel ha sido elaborar una "filosofía del existir". Partir sí, de la existencia, pero de la existencia vivida, de la experiencia existencial que se pueda tener como individuo con todas sus concreciones. La tarea o la vocación propia del filósofo "consiste en lograr en sí mismo un equilibrio paradójico entre el espíritu de universalidad, por lo mismo que toma cuerpo en valores que deben reconocerse como inalterables, y su experiencia personal, de la cual no tiene la posibilidad, ni siquiera el derecho, de hacer abstracción, puesto que es en función de ésta como puede llevar a cabo su aporte individual" (86).

Ahora bien, ¿es posible la reconciliación entre la universalidad y la experiencia existencial?. Marcel sostiene que es necesario rechazar la especie de alternativa planteada entre un individuo librado a sus propios estados e incapaz de superarlos y un pensamiento general -lo que los alemanes designan con el nombre de *Denken überhaupt*- que se ejercería en una especie de absoluto, que tal vez podría reivindicar para sus propios movimientos una validez universal (87).

También cabría preguntarnos si se puede hacer filosofía -que por definición es eminentemente especulativa- versada sobre el

---

86) F.T.C., p. 57

87) Cfr. M.S., p. 3

existir personal y concreto que por definición es particular y por tanto, no universalizable-. Aquí se preguntaría Marcel ¿se corre el riesgo de volatizar el aspecto existencial al pretender hacerlo inteligible ya que de un modo general, hacer algo inteligible es conceptualizarlo? (88).

Incluso Marcel considera como problema capital el saber cómo es posible integrar efectivamente en un sistema inteligible mi experiencia en cuanto mía, con los caracteres que la afectan *hic et nunc*, con sus singularidades e incluso con sus deficiencias, estas deficiencias que, por un lado, le hacen ser lo que es. Por una parte, esta integración no puede ser realizada, ni siquiera intentada, y la noción misma de "sistema inteligible" es discutible; y, por otra, *es mucho más necesario vaciar que construir*, en otras palabras, es preciso empezar por interrogarse sobre la estructura íntima de mi experiencia, considerada no solamente en su materia o en su contenido, sino también y sobre todo en su cualidad, en su *ser de experiencia* (89). Quizá se dé una cuenta con bastante exactitud de su preocupación metafísica central y constante si se considera que se trata, para Marcel, de descubrir cómo el sujeto, en su misma condición de sujeto, se articula a una realidad que deja, desde este punto de vista, de poderse representar como "objeto" sin por eso dejar nunca de ser a la vez exigida y reconocida como realidad.

---

88) Cfr. F.C., p. 66-67

89) Cfr. Jolivet, R., *Las Doctrinas Existencialistas, desde Kierkegaard a Jean Paul Sartre*; Ed. Gredos; Madrid, 1962; p. 289.

¿Podrá salir del subjetivismo al haber puesto la experiencia

¿Podrá salir del subjetivismo al haber puesto la experiencia como punto de partida sabiendo que ésta nos da una perspectiva del mundo que no es más que la mía?

### B) PUNTO DE PARTIDA

Entre tanto diremos que sale del tipo de subjetivismo racional que escamotea el aspecto existencial. Por lo que Marcel emprende la tarea de mostrar, en primer lugar, que nada hay en la existencia que sea problemático (88). Y por otro lado, poner en evidencia que un escepticismo que la ataque globalmente tiende a destruirse a sí mismo.

Dudar de la existencia es decir efectivamente que, nada hay de lo cual pueda afirmarse válidamente que *eso* existe. Pero como bien lo vió Marcel, esa misma duda supone cierta idea de la existencia. Pues la misma duda supone una cierta realidad de la que no se duda (el "yo pienso" cartesiano).

Pero ¿cómo salir del "yo pienso" (que existo) al "yo existo"? Marcel se da cuenta que partiendo del *cogito* no se sale del idealismo (91). Ya al referirnos a Descartes nos preguntábamos: "¿quién es ese yo que piensa", "que vive" y "que siente"? El indubitable aquí no es sino la misma existencia, pues si piensa, vive y siente, es porque existe. La existencia se erige aquí como

---

88) Digamos por el momento que "problema" para Marcel es la actitud en la que se considera la realidad puesta como "objeto".  
91) Por lógica se tendría que afirmar de este modo la existencia de Dios a nivel meramente mental como lo hizo Descartes.

el indudable absoluto.

Ese "yo" no es ni por asomo el sujeto ideal del conocimiento. "De manera general, el *cogito*, entendido a la manera idealista, no puede ser punto de partida de una posible metafísica" (92).

Ya desde el primer *Diario Metafísico* lo que sus pasos tendían, a excluir, en definitiva, era la noción de un pensamiento que definiere en cierto modo objetivamente la estructura de lo real y se considerase desde entonces calificado para decidir acerca de él. Por el contrario, proponía en principio, que la empresa no podía llevarse a cabo más que dentro de una realidad frente a la que el filósofo no puede nunca colocarse como se instala uno frente a un cuadro para contemplarlo.

Si, pues, tiene un sentido la expresión "Filosofía Concreta" corresponde, ante todo, a una negación fundamentalmente opuesta a una cierta pretensión de encerrar el universo en un conjunto de fórmulas más o menos ensambladas entre sí, y luego a una decisión de hacer de la filosofía una "reflexión lo más estricta, lo más rigurosa posible, basada sobre la experiencia más íntimamente vivida" (93).

En el *Histerio del Ser* Marcel plantea una dificultad que aquí valdría la pena repetir con él. Reconoce que la referencia al hombre es fundamental; y hay que agregar que es una referencia no abstractamente pensada, sino íntimamente vivida, en este caso

---

92) F.C., p. 80

93) *Ibidem*, p. 75-76

vivida en el seno de la conciencia del poeta o del artista. Esto suscita una dificultad que no podemos eludir. Desde el momento en que la trascendencia se evoca en relación al hombre, ¿no se la niega como trascendente y, de alguna manera, se la absorbe en la experiencia, es decir que en el fondo se transforma en inmanente? Pero, entonces, ¿que ocurre con la exigencia de la trascendencia propiamente dicha?

Es clara su inquietud por la posibilidad que hay de permanecer en la insanencia. La dificultad es seria pues su filosofía se encamina a dar las seguridades existenciales humanas para una trascendencia. Recordemos que su libro llamado el *Misterio del Ser* podría haberlo titulado "Investigación sobre la esencia de la realidad espiritual". Esto podría desconcertar a quienes entiendan a la filosofía como "ciencia de lo necesario" y la vida espiritual como relacionada a la religión sobrenatural. Claro está que es necesario distinguir los planos entre razón y fe. Pero hay que tomar en cuenta que Marcel no se convierte sino 28 años más tarde. Por lo que todo este esfuerzo no es de un hombre creyente, sino de un filósofo que reflexiona sobre su destino y que toma consigo las angustias y soledad vivida por tantos hombres. Marcel se plantea con todas sus implicaciones aquellos temas que por prejuicios racionalistas no se analizan filosóficamente y se relegan sin más a la religión (94).

---

94) Se dedica a lo largo de su obra a concentrar su reflexión en las anomalías que todo racionalismo escamotea o de las cuales se desvía más o menos para tejer su tela conceptual "la sensación, el cuerpo y hechos de la psicología supranormal" (como telepatía, sueños premonitorios, etc.). Cfr. D.M., 8. Cabe subrayar que no son temas comunes de la teología tradicional.



Su punto de partida será pues la experiencia íntimamente vivida. Cualquiera que ella sea. Lo importante es que dé luces a la indagación sobre la existencia humana. En otras palabras, es una investigación existencial, la cual consiste en "restituir a la experiencia humana su peso ontológico" (95).

Sin duda, la experiencia de donde se parte, la que no se cesa de invocar y consultar, es una experiencia individual y concreta, y no la experiencia ya generalizada, esquematizada y banalizada, la del "Se", con que se han contentado tantas filosofías; una experiencia que nosotros llamaremos *existencial* para señalar que está enteramente comprometida en lo real, más auténtico y como caliente aún por la palpación de la vida.

Y al mismo tiempo esa experiencia íntimamente vivida que es la de seres existentes ha de llevar al reconocimiento de nuestra participación en el ser. Ha de sacarnos del solipsismo de la razón para reconocer la participación ontológica. "No puede haber, en mi opinión, filosofía concreta sin una tensión continuamente renovada y propiamente creadora entre el Yo y las profundidades del ser en el cual y por el cual somos, o también sin una reflexión tan estricta, tan rigurosa como sea posible ejerciéndose sobre la experiencia más íntimamente vivida" (96).

No es un "yo" que se pone como objeto a una conciencia abstracta, sino que es el yo como presencia de sí mismo en cuanto

---

95) E.A., p. 128

96) F.C., p. 79-85

existente. Por esta experiencia existencial hemos de afirmar que la filosofía no estudia problemas, sino que somos esos mismos problemas, los vivimos.

"¿No nos exponemos -se pregunta Marcel-, las más de las veces a olvidar que una filosofía digna de este nombre no es posible sin una profundización de nuestra condición de seres existentes y pensantes y que estamos obligados a preguntarnos si esta condición precisamente autoriza el acto por el cual el metafísico 'pretende transportarse al corazón del ser o reencontrar el acto primitivo del cual depende a la vez el propio ser y el ser del mundo?" (97).

La filosofía no es posible sin la profundización de nuestra condición de seres existentes. Es decir, profundizando sobre la existencia y no sobre la idea de existencia es como se sale de la inmanencia. ¿Cómo puede ser posible este tipo de profundización?

El método es difícil, es ir, en cierto modo, al encuentro de nosotros mismos, es encontrarnos en lo que hay en nosotros de más original y personal; después, consiste en reflexionar sobre este descubrimiento, siempre susceptible de ser ampliado (porque somos inagotables para nosotros mismos), a fin de descubrir su sentido y su valor. "En el fondo, dice Gabriel Marcel, el método es siempre el mismo: es la profundización de una cierta situación metafísica fundamental, de la que no basta decir que es mía, porque consiste esencialmente en ser yo" (98).

La filosofía así entendida -que es lo contrario de esa "filosofía esencialmente espectacular" que nos ha legado la antigüedad- consistiría, pues, en tomar conciencia reflexivamente

---

97) Ibidem, p. 12. El subrayado es mío

98) Jollivet, op. cit., p. 292-293

de lo más íntimo y más profundo que hay en mí, en pensar el acto que yo soy al mismo tiempo que lo ejerzo y lo vivo.

Queda claro que su búsqueda filosófica está asentada sobre la existencia y no la existencia como objeto del pensamiento. De este modo esta "Filosofía Concreta" es una filosofía del *hic et nunc* y no de los universales abstractos que no muerden lo real.

Es necesario partir de la existencia pues solo así se evita el immanentismo y, con ello, el idealismo espiritual. Ya que, en otras palabras, o se trasciende nuestro conocimiento porque nuestro pensamiento en sí mismo participa del ser; o, todo esto no es posible y sólo se acepta un pluralismo sin unidad. Es decir, o el ser es y se recobra con ello el sentido de mi propio ser; o es necesario reconocer con el pesimismo que nada es y con ello aceptar que mi vida es un absurdo. Ahora bien el paso a la objetividad no puede partir del *cogito* porque éste se queda en la insanencia. Es necesario partir de la existencia desde el principio para trascender el racionalismo.

El indudable absoluto ya no será el *cogito*. Entonces, ¿qué es lo que podría proporcionar a la filosofía un punto de partida tal, que fuese un existente indudable absoluto? O, en otras palabras ¿qué podría reconocerse como fundamento de tal modo que sea capaz a la vez, de ser vivido *hic et nunc*, de ser experimentado existencialmente; y por otra, de ser vivido por todos los hombres y en este sentido sea un punto de partida universal?

¿Cuál sería ese existente privilegiado al cual no podría

serie denegada esta cualidad, al menos no sin absurdo?

La puerta es angosta pues no hay que perder de vista que es necesario tener muy presente que se trata de sobrepasar la oposición entre: lo que sería un simple dato de la psicología individual y lo que, por el contrario, sería valadero para todos, valadero para la conciencia en general. Y que, precisamente lo propio del pensamiento existencial consiste en establecerse al otro lado de esta oposición, que no presenta más que un valor epistemológico (99). De este modo, la búsqueda estará ordenada a encontrar aquel existente indudable que está más allá de la oposición sujeto-objeto para trascender el inmanentismo y con esto dar un fundamento ontológico (y no epistemológico) a toda su especulación sobre la realidad espiritual.

Al buscar en la existencia el punto de partida surgen algunas otras cuestiones: ¿qué entiende Marcel por existencia?, acaso al referirse al existente indubitable ¿no se refiere sólo a la existencia humana?. Y si es así, ¿qué hay sobre la realidad del mundo, tiene existencia?, y con esto ¿sale del inmanentismo?, o, en otras palabras ¿logra hacer una ontología?. Al reconocer necesario partir del "ser" y poner como punto de partida "la existencia" ¿qué relación guardan existir y ser?. Y más aún ¿qué relación hay entre el ser sobre el que se reflexiona la filosofía y el Ser absoluto?. Y al fin de cuentas ¿qué relación guarda el ser con aquel Ser Absoluto?.

---

99) Cfr. F.T.C. 89-78

Además, recordemos que la formación de Marcel está inmersa totalmente en el idealismo imperante de su época. Por lo que será interesante cuestionarse qué evolución sufrió su referencia a la existencia, del Marcel idealista al Marcel declaradamente crítico.

Pasemos en el siguiente capítulo, a recorrer con él los caminos que abre y cierra en torno a todos estos planteamientos existenciales.

## II. PARTE: LA EXISTENCIA

UNA NUEVA VISION SOBRE LA EXISTENCIA

Antes de abordar propiamente el estudio de la existencia, y esclarecer las interrogantes que se han quedado pendientes en el capitulo anterior, considero importante señalar algunos matices y diferencias que, otros autores, le dan a la palabra existencia, así como a la palabra existencialismo. Esto tiene como finalidad evitar posibles equívocos y con ello, lograr una aproximación más precisa al significado que Marcel les confiere.

Los filósofos siempre han disertado sobre la existencia. Pero no la designan como los contemporáneos a los que por una u otra razón se les estudia en los tratados de existencialismo. A este respecto Marcel afirma que:

"hay que guardarse de tomar el término existencialismo en un sentido demasiado amplio o demasiado vago. Se puede ver en Pascal un precursor del existencialismo. Es ya mucho más difícil en lo que concierne a Descartes, aunque haya en rigor mucho que decir en este sentido. Pero si se encuadra a Santo Tomás o incluso a algún otro filósofo de la antigüedad entre los existencialistas, la palabra pierde de golpe toda significación precisa" (100).

¿Qué distingue esta manera de abordar la existencia?, ¿qué es lo que hace que autores como, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers,

---

100) Cfr. Marcel, G., *Existencialismo y Pensamiento Cristiano*, p. 158 en Jolivet, R., op. cit., p. 21

Sartre, Marcel, entre otros, sean estudiados en los tratados de existencialismo; y queden fuera otros cuya filosofía ha partido y girado alrededor de la existencia, como en el caso de Aristóteles o Santo Tomás?

#### A) EL EXISTENCIALISMO

La misma definición de existencialismo no es sencilla: no solamente hay varias formas de existencialismo que, a primera vista, parecen oponerse entre sí, sino que la misma idea de existencialismo reviste varios significados, donde lo accidental y lo esencial se encuentran mezclados de una manera inextricable.

Podría creerse en efecto, que la idea de una filosofía de la existencia debería imponerse a todos en el mismo sentido y con el mismo valor. Sin embargo, existen divergencias capitales por lo que valdría la pena interrogar a los mismos pensadores considerados como "existencialistas". Unos, como Jaspers, y según la concepción kierkegaardiana, profesan que la consideración de la existencia implica una negación de la filosofía como sistema, puesto que "filosofía de la existencia" no significa para ellos más que un análisis de la existencia en lo que tiene de más individual y más concreto. Otros, como Heidegger, contestan resueltamente que el existencialismo debe atenerse al análisis existencial, y afirman el designio de constituir, partiendo de este análisis, una *filosofía del ser*, es decir, una ontología. Pero esta ontología, a los ojos de Jaspers y Berdiaeff, no llegaría a ser más que una filosofía *sobre* la existencia, análoga



a las especulaciones abstractas de que tantos ejemplos decepcionantes nos ofrece la historia de los sistemas. Así se explica que Heidegger rehuse dejarse colocar, en este sentido, entre los existencialistas. Con relación a Jaspers más bien habría que definirle como antiexistencialista. Sartre por su lado, se acerca a Heidegger por su ambición de constituir una "ontología fenomenológica". Y en cuanto a Gabriel Marcel,

"parece indeciso entre la dirección adoptada por Jaspers y la orientación sistemática preconizada por Heidegger. Parece que aunque limitándose, de hecho, hasta la fecha al análisis existencial, admite sin embargo, la posibilidad de establecer una filosofía concreta que no sería exactamente una ontología, sino más bien una sistematización de las exigencias esenciales del hombre partiendo de la necesidad del Absoluto, que es su más constante y profunda característica" (181).

Por último, hay un grupo de pensadores que se denominan también existencialistas, como Camus y Bataille, pero que, por una parte, rehusan enérgicamente esta denominación, y por otra no tienen, tal vez, otra cosa en común con los filósofos precedentes -excepción hecha, sin embargo, de Gabriel Marcel- que la creencia en lo absurdo como fundamento de la existencia y del mundo. Rechazan ambos la "filosofía de la existencia", pues les parece tan abstracta como las demás, refiriéndose a la ontología existencialista de Heidegger y de Sartre como destinadas, a pesar de las apariencias, a mantener un racionalismo que no quieren admitir (182).

---

181) Jolivet, R., op. cit., p.9

182) Cfr. ibidem, p. 6-9

Es muy difícil hallar una serie de proposiciones o tesis claramente definidas que sirvan para delimitar el existencialismo frente a todas las demás formas de filosofía. No obstante, acaso sea posible exponer algunas consideraciones generales que sean útiles para delinear el espíritu y común inspiración del movimiento, aunque sepamos que no basten para definirlo en sentido estricto, incluyendo a todos los escritores clasificados habitualmente como existencialistas.

En tanto que no se encuentra respuesta entre los mismos existencialistas habría que ver qué dicen con respecto a esto los críticos y los historiadores de la filosofía. Para unos, el existencialismo es la decisión común de tomar como punto de partida el análisis de la experiencia concreta y vivida (193), de dirigirse, por decirlo así, directamente al hombre, en lugar de tomarle sólo por un punto de llegada y de alcanzarle únicamente al término de la investigación que procede por vía abstracta partiendo de Dios y del ser, del mundo y de la sociedad, de las leyes de la Naturaleza y de la vida. Hay dos maneras de explicar la realidad metafísica afirma Simone de Beauvoir: se puede intentar "elucidar su sentido universal en un lenguaje abstracto". La teoría toma una forma objetiva e intemporal; el sistema excluye la hipótesis de que otra forma pueda ser igualmente real y tiene por despreciable la subjetividad y la historicidad. La verdad coincide con la expresión que él nos da de ella.

---

193) Cfr. Baufret, J., *A propos de l'existencialisme*, en "Confluences", num. 2, marzo, 1945, p. 38-48 en Jolivet F., *op. cit.*, p. 18

"Pero también se puede incorporar a la doctrina el aspecto dramático, concreto y singular de la experiencia y, por consiguiente, proponer una especie de 'verdad temporal', que es, no la verdad en sí y abstracta, sino la verdad tal como yo la he vivido. Tal es la vía existencialista, lo que explica que el existencialismo haya preferido con frecuencia expresarse por medio de la ficción, en la novela o en el teatro (G. Marcel, Sartre, Camus). Se trata por tanto, de captar el sentido de la existencia en plena existencia, en el acto mismo por el que ella se realiza" (184)

En este mismo sentido Copieston cita al doctor E.L. Allen en cuya obra, *Existencialisme from Within*, describe al existencialismo como un "intento de filosofar desde el punto de vista del actor, en lugar de hacerlo, como ha sido costumbre, desde el punto de vista del espectador". En este sentido los filósofos no existencialistas se sitúan como un espectador frente al mundo, y analizan por ejemplo, los diferentes sentidos de la causa, del ser, de la esencia; por esta vía se adopta más bien una actitud impersonal. En el existencialismo no se analizan diversos temas como meros objetos de curiosidad intelectual, sino como cuestiones de importancia vital (185). Lo anterior no quiere decir que Hegel, por ejemplo, quien es considerado por Kierkegaard la antítesis del pensamiento existencial, no se interesa apasionadamente en elaborar los detalles de su dialéctica, sino que las cuestiones del ser las analiza desde el punto de vista del espectador. Aquí se entiende por espectador alguien que no está involucrado vitalmente. Tampoco quiere decir

---

184) Simone de Beauvoir, *Littérature et Métaphysique*, en "Temps Modernes", 1 de abril, 1946, p. 1159-1168.

185) Cfr. Copieston, F., *El Existencialismo*; Ed. Tradición; México, 1978; p. 10-11

-al contrario- que los existencialistas no pasen al plano reflexivo y con ello al de espectador. Significa simplemente que se filosofa una situación concreta donde se encuentra comprometido un espíritu encarnado individual e histórico, lo que importa es un cierto drama espiritual vivido, un drama a la vez singular y, por tanto, ejemplar, irreductible a un momento de una dialéctica.

Para Prini si hay un punto en el cual los "existencialistas" están de acuerdo, y es el de "negar la legitimidad de toda distinción rígida de las formas de la vida espiritual y, al propio tiempo, y por eso mismo, la reductibilidad de las experiencias o de las 'situaciones' individuales a los esquemas de un pensamiento objetivo e igual para todos" (198). Y es por la heterogeneidad biográfica y cultural que la coincidencia temática corre el riesgo de perder todo significado propio, como puede parecer que sucede, por ejemplo, con el tema de la "existencia", que ha sido considerado como el más significativo y que, como hemos visto, es uno de los más ambiguos. Puede significar la intensidad apasionada del creyente frente a Dios, como para Kierkegaard, o la opción radical que cada hombre tiene que actuar por propia inspiración en una situación originariamente dada, como en el caso de Jaspers, o bien la densidad del sentimiento corporal de nuestra participación en el universo, según Marcel. Sin embargo,

"es inegablemente unívoca la referencia de todas estas excepciones(...) a la comprobación de una cierta negatividad radical, o de un estado de 'crisis', o de 'calda' del hombre

---

198) Prini, P., op. cit., p. IX

moderno, que no se puede ignorar, según una instancia en el academismo filosófico o la insinceridad práctica(...) El tema de la 'existencia' extraerá su fuerza sea de la denuncia de Kierkegaard acerca de la 'mediocridad de la masa', sea de las descripciones fenomenológicas de la 'existencia trivial' en Heidegger, ya de la 'construcción' niveladora de Jaspers, o bien de la sofocante idea de 'función' en Marcel" (187).

La inquietud sobre la existencia humana es evidente ¿puede bastar para la caracterización del existencialismo, el hecho de partir directamente del hombre? Esta fórmula es demasiado general y amenaza con mal entender el campo de la filosofía existencial. De este modo se tendrían que incluir a filósofos como San Agustín, Pascal o Nietzsche. Es cierto que mantienen un cierto patetismo, cierto drama personal en sus obras, lo que les ha valido la inclusión entre los iniciadores del existencialismo. Pero el patetismo es un criterio muy ambiguo y que evoca fácilmente procedimientos oratorios en que Kierkegaard vela precisamente lo contrario de un verdadero existencialismo. Si el patetismo define al existencialismo ¿por qué no incluir a Bossuet? Sin duda los escritos de Heidegger o de Jaspers tienen un carácter dramático y están bañados de una atmósfera de angustia. Pero al contrario, el pensamiento de Marcel es poco inclinado a él.

Para ser existencialista, no basta tomar directamente al hombre como objeto de estudio y encontrar ahí la ocasión para un patetismo más o menos emocionante. Es necesario profesar que esta consideración del hombre debe componer, no una ciencia, sino una experiencia, "para aclarar el enigma que el hombre no termina de

---

187) ibidem, p. IX-X

ser para sí mismo" (198).

Esto nos acerca mucho a la posición de Heidegger, pero no a la de Kierkegaard y de Jaspers, y menos aún a la de San Agustín y la de Pascal. Estos últimos no han admitido jamás que el análisis del hombre o de la conciencia, en su realidad singular y concreta, pueda bastar para revelarnos el enigma de nuestro destino ni alumbrar la obscuridad de nuestra condición. Piensan y dicen precisamente lo contrario, que el análisis de la condición humana no puede en modo alguno acabarse en la inmanencia.

La concepción cristiana -afirma Prini- pone en evidencia que la pretendida salvación del genio griego depositada en la "inmutabilidad, necesidad y objetividad de este mundo racional" no era más que una evasión y una fuga del tiempo. Para San Agustín el hombre está hecho de temporalidad: salvar al hombre no es posible más que en el tiempo y por medio del tiempo. Aquí se incarta el dramático dilema que vive el hombre entre su salvación y condenación. Este pensamiento obliga a una especie violenta de tensión entre el testimonio de la trascendencia de la razón divina y el reconocimiento de su verificación histórica en el hombre y a través de la obra de éste. "El abandono de uno y otro de estos dos polos de la visión cristiana del mundo está en el origen de los modos quizá más significativos de la angustia moderna: la angustia de lo inmutable y la angustia de lo objetivo" (199).

---

196) Hubert Juin, *Jean Paul Sartre ou la condition humaine*; Ed. La Boétie, Bruxelles, 1948, p. 36 en Jolivet, R., op. cit., p. 13  
199) Prini. P., op. cit., p. 54

Hegel proponiéndose hacer totalmente inmanente la razón en la historia ("todo lo que es racional es real; todo lo que es real es racional"), provocó el rechazo de la defensa de la Trascendencia y del valor de la fe de la que Kierkegaard fue el caballero solitario, como para exorcizar, en sí mismo y en los otros el ilimitado hastío de un mundo donde todo debía proceder por necesidad objetiva según el ritmo riguroso, sin sorpresas y sin dramas, de la dialéctica triádica: la inmortalidad específica del tiempo moderno consiste precisamente en la depreciación del individuo (118).

Sin embargo, lo que había permanecido bien sólido desde Sócrates y San Agustín hasta Hegel, y parecía convicción inexpugnable de cualquier angustia, o aun de vencer la angustia más originaria, fue el concepto de la razón como orientación normativa del juzgar, como punto de referencia de lo verdadero y de lo falso, como armazón coherente de los objetos del pensamiento, que sustrae de lo arbitrario y de lo contingente de la existencia temporal. Precisamente este concepto de la razón definido de manera tan inconfundible por los caracteres de normatividad, la univocidad y la organicidad dialéctica, se perdió en cambio, por diversas razones y de diverso origen, en gran parte en el pensamiento contemporáneo, el cual, al menos en algunas de sus expresiones más radicales y clamorosas, parece condenado a una

---

118) "Cada edad tiene su depravación característica. La nuestra no es el placer, o la condescendencia, o la sensualidad, sino más bien un disoluto desprecio panteísta del hombre individual" Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p.317.

trágica inutilidad como una aguja magnética que ha perdido su polarización y gira vanamente. El existencialismo metafísico, que apareció con gran vigor polémico en los años de la primera post-guerra, reconoció francamente la realidad de esta pérdida (111).

En esta alusión al existencialismo metafísico vale la pena detenernos pues nos vincula directamente con la figura de Marcel (112). En efecto, no es la afirmación sin más del existir y, con ella, el agotamiento de una filosofía existencial en su propia y radical negación, es decir la aceptación de que cualquier discurso sobre la existencia sea más poético que real. Por el contrario, Marcel intenta -como lo hace Heidegger- hacer una "ciencia del

---

111) Cfr. Prini, P., op. cit., p. 55

112) Para Prini en su Historia del Existencialismo, afirma que son tres los modos en que se desarrolló el existencialismo: un modo autobiográfico, un modo metafísico y otro humanístico:

"El existencialismo autobiográfico fue iniciado por la protesta de Kierkegaard contra el panlogismo hegeliano, en nombre de una experiencia más genuina y menos eludible de la 'subjetividad', y que terminó en las exaltantes aventuras espirituales de Nietzsche y Dostoievski, en el 'sentimiento trágico de la vida' de Unamuno y en las desesperadas aporías de la soledad de Kafka. El existencialismo metafísico se manifestó en los años inmediatamente posteriores a la primera Guerra Mundial, a través de las obras de Heidegger, Jaspers, Marcel y Berdiaeff, como una enérgica toma de conciencia de la 'crisis' de las estructuras racionales del mundo moderno, para plantear de nuevo en las raíces el problema del sentido último de la existencia. Y el existencialismo humanístico, que se desarrolló alrededor de la segunda Guerra Mundial sobre todo a través de la obra filosófico-literaria de Sartre en Francia y los estudios teóricos de Abbagnano en Italia, reunió en sistemas coherentes las categorías existenciales heredadas de la tradición romántica y de la metafísica, tratando especialmente de circunscribir su ámbito dentro de un nuevo concepto del hombre, donde la 'negatividad' o la 'problematicidad' de la existencia son afirmadas como la estructura o valor mismo de ella, más que aporéticamente, como su límite". Ibidem, p. X-XI.



ser" y en este sentido es ontologista. Recuérdese que no es la ciencia en el sentido positivista que tanto atacó, sino la afirmación de la posibilidad de profundizar sobre la existencia a fin de hacer salir sus profundidades existenciales más fundamentales. La Filosofía Concreta es el análisis concreto, en sus formas más singulares, con vistas a descubrir una noción universal del hombre y del mundo en cuyo seno se juega el destino del hombre. En este sentido Marcel se encuentra cerca de Heidegger, aunque difiere radicalmente del punto de vista imanentista, y por ello podemos ubicarlo más cercano a Kierkegaard y a Pascal.

Admitamos entretanto que el "análisis existencial" es una de las señales ciertas del existencialismo.

Ahora bien, para otros críticos el existencialismo consistiría en la afirmación de que la existencia es *posición pura* y no perfección de la esencia. Este es un aspecto sobre el cual se ha hecho particularmente hincapié desde que Sartre lo ha subrayado para sustentar su ateísmo. Esta afirmación de la existencia como posición pura es la afirmación de que "la existencia precede a la esencia", dicho en otras palabras: "no hay naturaleza humana puesto que no hay Dios para concebirla" (113).

Con respecto a esto, ni Heidegger, ni Jaspers, ni Berdiaeff parecen dar exactamente la misma significación que Sartre a la

---

113) Sartre; *El existencialismo es un humanismo*; Ed. Ediciones del 66; Buenos Aires, 1961; p. 16

afirmación de que el *Dasein* o el existente como tal es pura existencia. No me detendré a examinar las diversas relaciones que guarda la esencia y la existencia en estos autores. Quede solamente a grandes rasgos que para ellos la existencia tiene prioridad a la esencia, en el sentido precisamente de que la existencia no tiene una esencia distinta de ella misma, o si se prefiere, que la esencia es la obra misma de la existencia. Las consecuencias de esta doctrina, en que la existencia carece de naturaleza o estructura, es decir, es posición pura y absoluta (por diferentes que sean los matices que sustentan esta fórmula), son inmediatamente deducidas por los existencialistas. Se resume en el aserto fundamental de que la realidad propia de la existencia, al no poder ser referida a ninguna otra cosa distinta de sí misma, es contingencia radical y finitud irremediable. La existencia está "lanzada ahí", en un abandono tal, que no reposa más que sobre sí y no puede contar más que consigo misma. Lo cual viene a decir que es esencialmente "libertad", precisamente en el sentido de que no depende de nada más que de sí misma. Libertad significa, pues, contingencia absoluta, y define adecuadamente el ser de la existencia.

Por otra parte, en lo que todos ellos se oponen unánimemente es a considerar la existencia como una cosa que pudiese abstraerse y conocerse desde fuera, a título de dato objetivo. Su carácter absolutamente esencial es el de la subjetividad y, por ello mismo, está más allá de todo saber, es irreductible a una noción (114).

---

114) Cfr. Jolivet, R., op. cit., p. 21

## B) LA "FILOSOFIA DEL EXISTIR" DE MARCEL

¿Qué dice Marcel con respecto a la prioridad de la existencia? El "problema de la prioridad de la esencia respecto a la existencia que siempre se ha preocupado. En el fondo, yo creo que aquí hay pura ilusión, debida a que nosotros oponemos lo que no es más que concebido ( y que nosotros creemos poder permitirnos tratar como no existente) a lo que está realizado" (115). En efecto, Marcel asienta la existencia como el "primado de lo existencial" (situación fundamental) en relación a la objetividad (tal como él la entiende). Sin embargo, esto no significa ni primacia temporal y menos aún la negación de las esencias o la depreciación de la Metafísica. Marcel sólo se refiere a la prioridad de la existencia con respecto al "objetivismo-cientista" es decir, al racionalismo positivista. Pero al mismo tiempo reconoce la esencia universal. Veamos en qué sentido:

"Me parece que una grave y muy solemne advertencia se impone a todos aquellos que, en nombre de prejuicios de clase o raza, han repudiado lo universal o, más profundamente, aquellos que pretenden substituir -como fue, quizá, mi caso en ciertas horas de mi vida- categorías trágicas como las de compromiso, apuesta, riesgo, por las tradicionales que se organizan alrededor de la idea de verdad. En efecto, el valor de esas nociones existenciales es irrefutable, pero a condición de que se mantengan en el lugar que legítimamente se les ha asignado, es decir bajo la dependencia de estructuras que no sean puestas en duda" (116).

---

115) E.A., p. 34

116) Cfr. Marcel, G., *Les Techniques d'Avilissement dans le Monde et la Pensée d'Aujourd'hui*, HCH p.55 en T., p.146: "Il me semble qu'un grave et très solennel avertissement s'impose à tous ceux qui, au nom des préjugés de classe ou de race, ont répudié l'universel ou même beaucoup plus profondément, à ceux qui

Es el reconocimiento de la esencia y por ende, de lo universal, pero sin subsistir las categorías trágicas en las que la existencia concreta se vé envuelta. Estas tienen un valor que no puede ser refutado pero a condición de que se mantengan -al mismo tiempo- en relación a estructuras que no sean puestas en duda.

A lo largo de su carrera filosófica, Gabriel Marcel muestra una gran fidelidad a las estructuras tradicionales. Transcribo aquí una parte de la discusión con Brunschvicg publicada en el boletín de la "Unión para la Verdad" *Sobre la Idea del Filósofo*: "La indecible liberación que la filosofía *perennis* proporciona a sus adeptos insiste en que la inteligencia que ahí se consagra vea deslizarse lejos de ella su servidumbre como un curso que se abandona para siempre. La filosofía es en primer lugar y antes que nada, apego a un cierto invariable concreto, invariable global que es nuestra esencia y nuestro destino" (117). Aquí es evidente la referencia a una estructura esencial hacia la cual se dirige la

---

*prétendent substituer, comme ce fut peut-être mon cas à certaines heures de ma vie, des catégories tragiques comme celles d'engagement, de pari, de risque, aux catégories traditionnelles qui s'organisent autour de l'idée de vérité. Certes, la valeur de ces notions existentielles est irrécusable, mais à condition qu'elles soient maintenues à la place qui doit leur être légitimement assignée, c'est-à-dire sous la dépendance de structures qui ne sauraient être mises elles-mêmes en question".*

117) Marcel, G., *Sur la idée du Philosophe*, dans le bulletin de l'"Union pour la Verité", décembre 1932 - enero 1933, 118-120; en T., p.148: "La inexprimable libération que la philosophie *perennis* procure à ses adeptes tient à ce que l'intelligence qui s'y consacre voit glisser loin d'elle ces sujétions comme un rivage qu'on abandonne pour toujours. La philosophie, c'est d'abord et avant tout, l'attachement à un certain invariant concret, invariant global qui est notre essence et notre destin".

reflexión filosófica.

En este sentido, Marcel no desperdicia ocasión para subrayar la diferencia que conviene mantener entre "una búsqueda asentada sobre la existencia y una doctrina que pretende conferir a ésta una verdadera primacía en relación con la esencia. He dicho incluso que la esencia se me aparecía como debiendo constituir el lugar de una mediación renovada, por mucho que se pueda soñar en relegarla hasta no se sabe qué esfera subalterna" (118). Esta cita es contundente, pues es la búsqueda asentada sobre la existencia, búsqueda a partir de ella y no del *cogito*. Sin embargo, no es la primacía exclusiva que niega toda esencia, toda posibilidad de hacer metafísica, sino la afirmación de salir del *cogito*, y además encontrar un fundamento permanente real.

Sobre esta línea Troifontaines recopila el texto de una conferencia inédita de Marcel sobre la reflexión y la esencia:

"la reflexión debe estar orientada, precisamente como lo quería Platón, hacia lo que los filósofos tradicionales llaman esencias. Se tendrá que levantar enérgicamente contra el existencialismo caricatural que pretende devaluar la esencia y darle un estatuto subalterno. Esto no quiere decir por otra parte más que las esencias tienen que ser repensadas a partir de una filosofía que afirma el primado de una subjetividad o más exactamente de una intersubjetividad en la que el pensamiento escolástico ha desconocido los derechos las más de las veces" (119)

La alusión al "existencialismo caricatural" permite comprender

---

118) F.T.C., p. 12

119) Marcel, G., *La Philosophie devant le Monde d'Aujourd'hui*; Conferencia expuesta en Madrid en diciembre de 1958; HCH, 87; en T., p. 147.

la actitud de Marcel hacia la filosofía que desdeña los alcances de la razón en nombre de la existencia.

Es claro que al publicar en 1925 en la *Revista de Metafísica y Moral*, el artículo intitulado *Existencia y Objetividad* -reproducido como un apéndice en el *Diario Metafísico*-, Gabriel Marcel daba a la filosofía existencial francesa su corte de origen. En estos momentos ni Kierkegaard, ni Jaspers, ni Heidegger gozaban de fama conocida y menos sus compatriotas. Por lo que de este modo toma rango entre los iniciadores del movimiento existencial, del que además nadie puede negar que uno de las más originales es el de Marcel. Su reacción contra el "objetivismo" tecnocrático o idealista no tiene nada de común con el ateísmo, la negación de valores permanentes, o la pretensión de la autosuficiencia de la libertad humana.

Desde 1943 Marcel señalaba el peligro que corría "la noción tan confusa de filosofía existencial". Cuando "una investigación en su origen es auténtica y profunda (...) pretende no solamente comunicarse sino explorarse ella misma en su difusión" (128). Mucho tiempo reaccionó contra el término "existencialismo" pues no puede conferirse carácter doctrinal y de sistema acabado, a un pensamiento filosófico que intenta darle a la existencia vivida su valor y, con ello, la imposibilidad de encerrarla o constreñirla a un "ismo".

La filosofía de este pensador francés es diferente a los

---

128) T., p. 148

otros existencialismos no sólo, por su reacción a los sistemas de pensamiento que se encierran en sí mismos o, aparecen como terminados, sino también es diferente por los alcances que le dá a su punto de partida. La existencia es posición pura pero no se agota en este planteamiento. Por el contrario, Marcel encuentra en la existencia una exigencia de trascendencia, un impulso hacia el Absoluto. En este caso, el existencialismo cristiano no será una especie del género existencialista, sino un género de existencialismo completamente aparte, excluyendo toda noción unívoca común a las demás doctrinas: "Me propongo señalar aquí lo más claramente posible cómo las investigaciones filosóficas sobre la existencia, sobre la naturaleza misma del existir, se han articulado en mi caso como un conjunto de preocupaciones que desembocaron en mi conversión al catolicismo y cómo pudo constituirse así lo que, no sin repugnancia, por otra parte, me resigno a ver calificado como existencialismo cristiano" (121).

A este existencialismo único en su género, Jolivet lo ha calificado más asertadamente "Filosofía del existir" (122). De este modo por vía de la negación podemos llegar a comprender más esta postura existencial, como abierta a reconocer que continúan las sin-respuestas sobre el inagotable existencial que soy yo mismo y en el que estoy inmerso; y por su apertura a la trascendencia.

---

121) E.C., p. 162

122) Cfr. Jolivet, R., op. cit., p. 287

Una vez vistas algunas similitudes y diferencias con los otros existencialismos, en el capítulo siguiente me detendré a esclarecer su noción de existencia.



LA EXISTENCIA

Si bien ha quedado asentado que la existencia ha de ser el punto de partida de una ontología que se dirija al ser real y no a las ideas, es necesario analizar la evolución que sufrió el pensamiento de Marcel con respecto a su noción de existencia, pues, nos ayudará a comprender el sentido que a ésta le da y, por lo mismo, a penetrar propiamente en el sentido de la "ontología concreta" que sustenta.

A) LA ETAPA IDEALISTA.

¿Qué entendemos por existencia cuando tenemos un objeto al cual se la atribuimos?

El 18 de enero de 1914, Marcel escribía: "no se puede hablar de existencia más que con respecto a objetos dados en relación inmediata con una conciencia (por lo menos planteada como posible). Como se puede concebir una multiplicidad de modos en que un mismo objeto (un mismo contenido) pueda darse a la conciencia en una relación inmediata, hay que concebir una serie infinita de planos de existencia relativos a los modos posibles de aprehensión" (123). Lo más interesante es que sobre este aspecto afirmaba, un día antes, que la identificación de la existencia con

---

123) D.M., p. 25

el pensamiento es porque fuera de este "sólo puede constituirse una reflexión totalmente abstracta" (124). Es la afirmación del querer salir de la pura abstracción y volver a identificar la existencia con el objeto de la conciencia. En este sentido dejamos planteada la pregunta siguiente: ¿logra salir de ese pensamiento idealista?

Transcribo un texto muy esclarecedor en el que se se refiere a la existencia:

"Cuando digo: César existió -y tomo el ejemplo en el pasado porque ahí parece mi tesis más discutible-, no pretendo solamente decir solamente que César habría podido ser percibido por mí; quiero decir que entre la existencia de César y mi estado de conciencia, mi toma de conciencia actual, hay una serie (infinitamente compleja) de relaciones temporales capaz de determinarse objetivamente; mi estado de conciencia actual, enlazado a su vez a la posición del cuerpo organizado que él expresa, es el distintivo con respecto al cual se ordena la multiplicidad infinita de lo que puede ser pensado por mí mismo como existente; toda existencia puede ser relacionada con este distintivo y únicamente por abstracción cabría que fuera pensada fuera de toda relación con él. Pensar una cosa como existente es pensarse a sí mismo como percibiéndola, es extender su experiencia de suerte que venga a comprender aquello mismo que ella parece dejar fuera de sí. Esto no implica aquel idealismo subjetivo que atribuye valor privilegiado a los datos inmediatos de la percepción, sino solamente la afirmación de que la existencia supone una relación con un pensamiento inmediato en general, es decir con mi pensamiento" (125).

Nótese que en el ejemplo anterior, correspondiente al primer *Diario Metafísico*, la existencia supone una relación a una conciencia inmediata. Quizás su esfuerzo por salir del idealismo tenga que ver con referir la existencia a la conciencia y no a la razón. Analicemos algunas categorías del idealismo para entender

---

124) *Ibidem*, p. 22

125) *Ibidem*, p. 22-23

el "blanco" de la crítica de Marcel.

Para Kant el en sí, el noúmeno, no se puede conocer. Sólo se conoce lo que aparece. El pensamiento sucumbe ante lo en sí. Aunque hablando con propiedad y haciendo justicia al idealismo, para él es el en sí lo que sucumbe ante el pensamiento. Esto es lógico en tanto se conceda valor de conocimiento exclusivamente al concepto, y al juicio como expresión de un concepto, es decir, como la explicitación de una nota contenida en un concepto previamente adquirido.

Para el primer pensamiento marceliano los juicios, como los conceptos, versan exclusivamente sobre la esencia (126). Y así es imposible conocer la existencia desde el punto de vista intelectual, porque ella no es un concepto ni puede concebirse: "Tanto al optimismo como al pesimismo opongo que no hay juicio objetivamente válido que verse sobre el ser (en sí)" (127). Si se pretende, por tanto, elaborar un juicio sobre el ser en sí y se consigue, será a costa del ser mismo.

Pero la razón conoce con la experiencia, es decir, es necesaria la intervención de un dato externo, de un dado. La existencia es precisamente ese dado, lo inmediato. Pero ese dato es incognoscible para la razón, ya que lo inmediato es lo ininteligible, "es lo inverso al principio de inteligibilidad" (128). Es más, puede decirse, sin temor al equivoco, que es

---

126) ibidem, p. 42

127) ibidem, p. 103

128) ibidem, p. 10 y 81

irracional y que cualquier irracionalidad se funda en el acto que trasciende un dado contingente, aunque sin explicarlo (129).

Mas las cosas no podrian ser distintas. La existencia queda, en un sistema idealista cualquiera, anulada. Se encuentra en un orden que no puede ser deducido del orden racional. Las existencias se encuentran en el orden de lo contingente. No se pueden concebir, ni pensar, ni racionalizar (130). Tampoco puede concebirse la existencia como el fundamento o sustrato común de los contenidos aprehendidos por la razón, y esto porque el hacerlo seria ya un modo de entender lo ininteligible: la existencia (131). Y así el mundo es el lugar de la incertidumbre, el reino de lo posible (132), porque sólo la conciencia tiene relación con él. Frente a lo dado la razón no hace más que reconocerse, jamás conocerlo.

La conciencia, la única facultad que se relaciona con lo inmediato, con lo existente, es quien, ante otra conciencia, puede ser "pensada como existente, en tanto que se da en un cuerpo y en tanto esta relación sea inmediata. Porque la conciencia inmediata es aprehensión de lo instantáneo, que se niega a sí mismo y niega, con ello, a la conciencia inmediata" (133).

La conciencia se presenta así ante la razón como contingente. Si es la facultad que capta lo inmediato, esto es, lo contingente,

---

129) Cfr. ibidem, p. 83

130) Cfr. ibidem, p. 26

131) Cfr. ibidem, p. 24

132) Cfr. ibidem, p. 102

133) ibidem, p. 26 y 31

no puede presentarse ante el pensamiento de otra forma. Existe, pues, un paralelismo entre conciencia-razón y dado-idea. La razón, como la idea, se encuentra en el orden de lo necesario. La conciencia, lo dado, lo inmediato, lo instantáneo y la existencia, se sitúan en el orden de la contingencia (134).

Ahora bien, retomando la afirmación de que "la existencia supone una relación a una conciencia inmediata", ¿se refiere a mi conciencia?. Si esto se afirma se estaría forzado a admitir contra cualquier sentido común que los objetos presentados en la alucinación, existen en el mismo grado que el objeto físico. Y esto es en tanto cuanto la existencia se define en relación a una conciencia actual en *general*, al menos puesta como posible. En otras palabras, esto es lo mismo que afirmar que no hay existencia más que de lo que es "objetivo".

Aquí comienza a haber una escisión en el pensamiento idealista de Marcel. Terminará proponiendo como uno de los puntos capitales del *Diario Metafísico*: el resquicio de duda en toda verdad que pretenda constituirse como universal y absoluta (135). En adelante la búsqueda la realizará en lo concreto e individual, allí donde no hay plena seguridad, allí donde las cosas se planean ambiguamente. La realidad personal pone la situación fuera del alcance de la claridad racional, allí donde la razón no llega, y si lo hace, es a costa del individuo en cuanto persona.

---

134) Cfr. *ibidem*, p. 29 y Ruiz Velasco, F. I., *Prolegómenos a un Análisis de la Teoría del Conocimiento de Gabriel Marcel*; Tesis de Licenciatura; Universidad Panamericana, 1978, p. 17-20

135) Cfr. D.M., p.6

Es aquí donde comienza a verse la influencia de Royce. Marcel prefiere seguir a éste en lugar de su viejo maestro Brunschviog. Sin salir del idealismo, Royce -y con él, Marcel-, se preocupa por el problema de la concreción del individuo. Teme por la anulación del individuo en la conciencia absoluta. Tanto el "Yo Trascendental" kantiano como el "Espíritu absoluto", o la "Naturaleza" hegeliana, le provocan espanto. Y no podría ser de otro modo pues, a pesar de todo, el individuo sigue siendo individuo.

Marcel trata de salir de esta interpretación de la existencia del pensamiento abstracto y despersonalizante: "una conciencia no existe ciertamente para mí más que en la medida en que ella se revela a mí objetivamente (es decir, por la intermediación de un cuerpo). Pienso en seguida esta conciencia como conciencia por analogía conmigo mismo" (136). Y más claramente, una conciencia puede ser pensada como existente "exclusivamente en la medida en que es dada a una relación inmediata sea ella misma, sea a alguna otra (...) el dato común a mi conciencia y a las otras conciencias posibles es mi cuerpo. No puedo por otra parte, pensarme como existente más que en tanto soy dado a mí mismo y a otras conciencias, es decir, en tanto que soy dado en el espacio" (137).

En este intento de salir de la interpretación de la existencia como "objeto", ésta acaba reducida a lo dado a la conciencia aunque sea espacialmente. Marcel se da cuenta de ello,

---

136) ibidem, p. 23

137) ibidem, p. 28

y para evitarlo, coloca - como hablamos dicho- una pluralidad de planos de existencia. Hay varias maneras para un mismo objeto de ser dado a la conciencia en una relación inmediata. Y aquí surge una duda ¿estos diversos modos de aprehensión no definen, cada uno, una nueva posibilidad de existencia? Sin embargo, cuando soy dado a mí mismo en cuanto afectividad -por ejemplo- se realiza un modo de existencia en el que la relación al mundo espacial parece singularmente difícil de determinar.

Admitamos que mi conciencia no puede ser dada toda vez a ella misma y a otras conciencias más que como cuerpo. Pero ¿no puede en otro sentido (nos encontramos con el viejo problema de las relaciones entre alma y cuerpo) ser dada más que a ella misma exclusivamente?.

Entre estos modos de existencia Marcel reconoce dos absolutamente distintos. "Uno de ellos es por definición objetivo, es decir, válido para toda conciencia dotada de condiciones de percepción análogas a las nuestras; el otro es por definición totalmente individual, es decir, ligado a mi conciencia, mi cuerpo se da en la percepción (cenestésica)" (138). Sería completamente arbitrario pretender hacer abstracción de mí mismo para adoptar el punto de vista de una "conciencia en general" e identificar sin más la realidad de mi cuerpo con el que es para la perfección (139).

Entre los dos modos de existencia la distinción subsiste

---

138) ibidem, p. 27

139) Cfr. idem

irreductible. Sin que ello signifique que las pueda realmente separar. La conciencia, en efecto, no parece ser dada a ella misma dentro de una relación puramente interna y, de otra parte, el cuerpo no me es dado sin duda en una relación interna puesto que me es dado espacialmente. De aquí que debemos afirmar la estrecha solidaridad e indisolubilidad de estos dos modos de existencia, y pensar una armonía entre los dados respectivos de mi conciencia subjetiva y de la conciencia objetiva en general. El contenido de estos dos modos de existencia es una unidad de relación que no puede ser más que pensada; solo la ilusión puede convertirla en una entidad metafísica o existente,

"desde el momento en que el cuerpo se da a la conciencia de dos maneras irreductiblemente diferentes, debe considerarse que una reducción de la realidad del cuerpo a un conjunto puramente espacial (mecánico), no presenta más que un carácter fenoménico (...) En tanto que yo pienso, es decir, que trasciendo estos dos modos de existencia de mí mismo, y que, por otra parte, me niego a considerarlos como apariencias de un contenido existente, pongo la realidad de un contenido totalmente inteligible que trasciende a su vez necesariamente esa reducción" (148).

En otras palabras, pensar es elevarse a la actividad espiritual, es salir del plano de la existencia, es trascender los dos modos de conciencia de mí mismo que se vinculan a lo sensible y poner la realidad de un contenido todo inteligible.

Con sus reflexiones sobre el cuerpo y la sensación Marcel comienza a separarse del idealismo. Se puede pensar el cuerpo y el alma como separados, pero de aquí a que en la realidad lo sean es un punto muy diferente. Es la referencia a lo espacio-temporal que

---

148) Ibidem, p. 28



le lleva, si se me permite expresarlo así, a "agarrarse de la realidad". Subrayo por ahora que hasta este punto, esa referencia a lo corporal mantiene una relación muy estrecha con la conciencia, sea objetiva o subjetiva.

Al enfrentarse con el problema de la relación entre cuerpo y alma, le hacen reconsiderar la relación entre el mundo exterior y el espíritu. Al principio se muestra ante él como algo ya superado. En las primeras páginas del *Diario* dice que la realidad del mundo exterior, en cuanto problema, el pensamiento imaginativo no puede plantearse, y que, en caso de hacerlo, lo hace en el terreno del cuerpo "y en este terreno no tiene sentido alguno, y admitiendo que lo plantea en terreno verdadero, es evidente que se adheriría a la teoría idealista antes de admitir el dualismo entre lo real y lo representado" (141)

Posteriormente verá la situación de distinta manera. Se muestra indeciso. Parece que no hay obscuridad, están claros los términos del problema, pero sí ambigüedad y ambivalencia. Y esto porque la noción de cuerpo no es totalmente unívoca. Es decir, la postura es como quien dice: "toda interpretación de las relaciones entre alma y cuerpo es válida en tanto se funde su propia noción de cuerpo y en tanto no se considere absoluta y unívoca".

Aunque no se lo hubiese propuesto, Marcel estaba justificando en ese momento la concepción mecanicista del hombre de Descartes.

---

141) ibidem, p. 22. El subrayado es mío y tiene el propósito de enfatizar el valor nulo, que Marcel concedía al cuerpo.

Quizá no tenga caso profundizar más en el asunto por no ser ésta una investigación sobre el idealismo marceliano. Sin embargo, es importante señalar el punto. Porque si ya lo justificó en cuanto idealista habrá que ver si esta concepción queda rechazada, superada o invalidada en la época existencialista.

Por el momento digamos que las relaciones con el mundo y conmigo mismo, todas ellas se remiten al dato fundamental, de que tengo un cuerpo: sea porque por él percibo el mundo exterior sea porque mi misma interioridad se refiere a ella. Hacer abstracción de él es perderse de un mundo de abstracciones.

De hecho, "el problema de la realidad del cuerpo resulta ser, el problema central de cuya solución depende todo" (142). Por tanto, conviene plantear el problema explicitando lo más posible los términos. Es el cuerpo como dado en una manera interna y no "objetivada" lo que le va haciendo profundizar en la distinción del conocimiento objetivo y el existencial.

Retomo enseguida la distinción fundamental entre el existente y lo real que Troisfontaines expresa con gran claridad:

"1) El existente -lo que es en relación con la conciencia inmediata y, 2) Lo real -que no se define más que por el pensamiento-.

1) No existe nada desprovisto de cualidades, y que no sea sensible. Es imposible concebir la existencia como el sustrato común a diversos contenidos aprehendidos. Si pertenece -como es el caso- al mundo sensible, la existencia es excluida del orden racional. Si las cosas existen, las leyes no existen. Y si la contingencia de un orden en relación con otro designa la imposibilidad de deribar o

---

142) Ibidem, p. 130

deducir aquel de este, las existencias se colocan como absolutamente contingentes en relación con un orden racional cualquiera.

2) Lo real se extiende mas allá del existente. ¿No es real, ese contenido inteligible no puesto como existente, pero que sólo da razón de lo dado del que mantiene, por otra parte, el carácter contingente; ese sujeto que establece la correlación entre los dos modos de existencia del mí porque está colocado, de algún modo, en la intersección del doble devenir? Puesto que no es dado a la conciencia en una relación inmediata, ese sujeto no puede ser mas que pensado. En virtud de nuestras definiciones, no existe pues; y sería absurdo de ahí concluir que no es" (143).

Enseguida expongo algunos textos que el mismo Marcel nunca publicó. Esto no tiene otro fin que aclarar el verdadero sentido de muchas palabras que utiliza en la primera parte del *Diario Metafísico*:

Hay un manuscrito que data de 1910-1911 (tres años antes del *Diario Metafísico*) en el que se oponía la existencia y la

---

143) T., p. 150:

1) l' existant -qui est en rapport avec la conscience immédiate- et 2) le réel-qui ne se définit que pour la pensée.

"1) Rien n' existe qui serait dépourvu de qualités, qui ne serait pas sensible. Impossible de concevoir l'existence comme le substrat commun aux divers contenus appréhendés. Si elle appartient -comme c'est le cas- au monde sensible, l'existence est exclue de l'ordre rationnel. Si les choses existent, les lois n'existent pas. Et si la contingence d'un ordre par rapport à une autre désigne l'impossibilité de dériver ou déduire celui-là de celui-ci, les existences se posent comme absolument contingentes para rapport à un ordre rationnel quelconque.

2) Le réel s'étend bien au delà de l' existant. N'est-il pas réel, ce contenu intelligible non posé comme existant mais qui, seul, rend raison du donné dont il maintient d'ailleurs le caractère contingent, ce sujet qui établit la corrélation entre les deux modes d'existence du moi parce qu'il est placé, en quelque sorte, à l'intersection de leur double devenir? Puisqu'il n'est pas donné à la conscience dans le rapport immédiat, ce sujet ne peut être que pensée. En vertu de nos définitions, el n' existe donc pas; il serait absurde d'en conclure qu'il n' est pas".

realidad: Para un pensamiento finito (al menos en tanto que cognocente) la realidad no puede ser puesta como existente. De este modo definía la existencia por "la función de límite que ejerce con respecto a un pensamiento finito, el dado en relación a este pensamiento" (144). En esta perspectiva todavía idealista, la existencia no aparecía más que como "un momento ideal del pensamiento puro", un límite que el pensamiento conocía superándola, un tanto como decir que poniéndola como contingente y, llegado el momento, negándola.

La existencia correlativa al progreso del pensamiento se resuelve en devenir: sucesión de límites negados al mismo tiempo que puestos.

"Si este devenir es considerado como forma, como lugar de manifestación, uno puede llamarle existencia; si es considerado como contenido, como esbozo de sistema inteligible, es preferible llamarle esencia. Decir que tal esencia determinada existe, es decir que es presentada bajo esta forma sucesiva y límite del pensamiento, es decir que un pensamiento finito no puede aprehenderlo más que de esta manera. Uno advierte la relatividad fundamental del punto de vista de la existencia (...) ¿Este punto de vista subsiste para un pensamiento absoluto? Parece que la respuesta es negativa. Los límites, en efecto, no son más que las condiciones necesarias del desarrollo por el cual el pensamiento finito toma conciencia de sí. Ahora bien, desarrollo interno implica finalidad. El pensamiento absoluto no puede ser concebido como sumiso a un desarrollo interno, pues sería necesario admitir una finalidad superior al pensamiento absoluto, lo que sería contradictorio (...) Para un pensamiento absoluto todo sería y nada existiría" (145).

---

144) Ibidem, p. 151

145) Ibidem: "Si ce devenir est considéré comme forme, comme loi de manifestation, on peut l'appeler existence; s'il est considéré comme contenu, comme ébauche de système intelligible, il est préférable de l'appeler essence. Dire que telle essence déterminée existe, c'est dire qu'elle s'est présentée sous cette forme successive et limite à la pensée, c'est dire

Sin dudar un instante de la realidad del mundo, Marcel declarará desde el primer *Diario* que la existencia no puede ser atribuida en tanto que es el lugar de los existentes: "creo que eludimos el dilema que hace de la existencia un predicado o bien una especie de cualidad ontológica que desde fuera se añade a lo existente. En consecuencia, es solo la intervención del pensamiento lo que substituye la posición irreductible de un dado como existente con la noción de un juicio de existencia que versa sobre un objeto" (146).

De este modo, considerando como desprovisto de sentido toda afirmación que pretenda atribuir la existencia a lo que no puede ser representado más que espacialmente, Marcel afirmará que los valores son demasiado reales para existir (147). Y por lo mismo negará reaciamente la negación de la demostración de la existencia divina.

Dejemos por el momento asentado que:

"las razones que hacen imposible la negación de la existencia de Dios son las mismas que se oponen a la

---

*qu'une pensée finie ne peut l'appréhender qu'ainsi. On aperçoit par là la relativité fondamentale du point de vue de l'existence (...) Ce point de vue subsiste-il pour une pensée absolue? il semble bien que la réponse soit négative. Les limites, en effet, ne sont que les conditions nécessaires du développement par lequel la pensée finie prend conscience de soi. Or, développement interne implique finalité. La pensée absolue ne peut être conçue comme soumise à un développement interne, car il faudrait admettre une finalité supérieure à la pensée absolue, ce qui serait contradictoire (...) Tant et si bien que, pour une pensée absolue, tout serait et rien n'existerait.*

146) D.M., p. 32

147) Cfr. E.A., p. 14

· afirmación de esa existencia. Lo contradictorio es pensar a Dios como existente, y esa contradicción inútil invalida tanto la tesis como la antítesis. Por consiguiente, es preciso renunciar a fundar la negación de Dios en razones de orden empírico (si Dios no es un objeto empírico, es harto claro que no debe encontrarse en la experiencia); mas entonces semejante negación sólo podría fundarse en la consideración de la esencia (...). Pero me parece que la cuestión debe enfocarse de otro modo. En efecto, lo que se quiere saber es si puede haber esencias que no se manifiesten como existentes" (148).

Es clara la inquietud de Marcel con respecto a la existencia de Dios. Es necesario buscar otro camino que no sea la demostración empírica. Por otro lado, aquí se encuentra negando los argumentos de la existencia de Dios que -a lo largo de la filosofía- se dieron a nivel meramente mental. Aquí la inquietud que se nos despierta con Marcel es, ¿cómo fundamentar que Dios es, evitando considerarlo como existente en tanto que esto es relación a lo corporal y, por otra parte, no caer en el juego dialéctico (que así como lo afirma lo niega) que es una reflexión que no sale del pensamiento para "morder la realidad" sobre el Ser Absoluto?

Este punto se desarrollará más adelante. Digamos que hasta este momento, la investigación de Marcel sobre la existencia llega a afirmar que ésta 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 inmediato. En ningún grado, la existencia puede ser mirada como un *demonstrandum*, como un punto de desenlace o resultado. La relación inmediata no puede ser fundada por el

pensamiento, sino superada por él, es decir, no puede ser dada por el pensamiento, sino solamente rebasada. Por esto, la idea de la demostración de la existencia de Dios, o de cualquier otra existencia es una idea contradictoria y debe abandonarse (149).

Marcel en esta primera parte del *Diario* se da cuenta de la necesidad de ir más allá del pensamiento para trascender el inmanentismo, y recurre a las cualidades espacio-temporales para referirse a la existencia. Sin embargo, sigue estando inmerso a pesar de esto, en el idealismo del que quiere desafanarse, pues, la existencia sigue siendo un objeto de conciencia. Recuérdese que no puede hablarse de existencia mas que en relación a una conciencia inmediata y esto implica como es textual una "relación" y por otra parte a "una conciencia". Esto es, la existencia considerada como puesta frente a mi conciencia, como "objeto".

Analícemos un poco más este punto. Nuestro autor afirma, hasta antes de 1922 la equivalencia entre existencial y objetivo. A toda posición de un dato como existente por una conciencia cualquiera debe poder corresponder por otra conciencia la determinación de las relaciones espaciales o físicas entre el cuerpo organizado al que está ligado la primera conciencia del mundo exterior: "es claro que el dato común de mi conciencia y a las demás posibles, es mi cuerpo. No puedo pensarme como existente más que en tanto me soy dado a mi mismo y en tanto que soy dado a otras conciencias, es decir, en tanto que soy dado en el espacio"

---

149) Cfr. ibidem, p. 39

(150). Y aquí subrayo el "en tanto que me soy dado a mi mismo y a otras conciencias". Esto no significa que la existencia sea, independientemente de que la piense, sino todo lo contrario, es la afirmación del existente por relación a una conciencia, y en este sentido se convierte en "objeto" (151).

## B) EVOLUCION DE LA NOCION DE EXISTENCIA

Como vimos en la primera parte de esta investigación, la postura definitiva que adoptará, nuestro autor, será la oposición entre existencia y la "objetividad" ¿Cómo sucede esto?

### a) La existencia como "posición"

El principio de la evolución reside en la distinción entre la *position d'un existant* y el "juicio de existencia". Este último es responsable de la "objetivación" del existente: él es el que separa y proyecta en conceptos la experiencia que en sí misma se me da como inmediatez corporal:

"Las cajas que yo tengo ante mí, la mesa, el fuego, etc., se definen en función de tomas de conciencia posible (de tomas de conciencia que siguen siendo virtuales), mientras que la madera sobre la cual está puesto mi papel y que mi mano toca, es a su vez para mí todo lo actual que puede ser para mí, porque está en contacto directo con una parte de mi cuerpo. Es evidente que en todas partes en que no haya contacto directo hay construcción de un estado de conciencia que corresponde al contacto, estado de conciencia que en general se condensa a su vez en una especie de símbolo abstracto. Pero donde hay contacto, hay -creo yo- posición de un

---

150) Ibidem, p. 26  
151) Cfr. T., p. 153



existente, posición totalmente espontánea y que no se puede calificar realmente de juicio" (152).

Haciendo algunas reflexiones sobre lo anterior, Marcel se cuestiona sobre el juicio y la posibilidad que tiene éste de referirse al fundamento mismo de la existencia. Sin embargo, el solo hecho de interrogarse acerca de la posición del existente al modo como lo hago con los objetos es considerar ya una separación en los dos términos del juicio. La intervención del pensamiento "objetivante" substituye a la posición irreductible de un *dato* como existente, la noción de "juicio" sobre un "objeto":

"Juicio que traslada en el orden racional (donde no hay "objetos" ni "juicios" relativos a ellos) la experiencia de una conciencia inmediata (donde no hay todavía dualismo entre el *dato* y un predicado de existencia y que se reduce a un contacto entre el cuerpo, ligado a la conciencia perceptora, y un *dato* exterior. Así -y eso será, si se quiere, una definición- 'nada puede significar existir más que lo que puede entrar en relaciones de contacto, en relaciones espaciales con mi cuerpo en el sobreentendido de que el inmediato considerado en su pureza no revelará su 'contenido' espacial más que al pensamiento reflexivo" (153).

La existencia no es un predicado. No es una idea. Por ello afirma que la existencia, por definición, sólo se dice de aquello que puede entrar en relaciones espacio-temporales, en relaciones

---

152) D.M., p. 31-32

153) T., p. 154: "*Jugement qui transpose dans l'ordre rationnel (où il n'y a des "objects" et de "judgements" portant sur eux) l'expérience d'une conscience immédiate (où il n'y a pas encore dualisme entre le donné et un prédicat d'existence et qui se réduit à un contact entre le corps, lié à la conscience percevante, et un donné extérieur). Ainsi -et ce sera, si l'on veut, une définition- "rien ne peut être dit exister que ce qui peut entrer en relations de contact, en relation spatiales avec mon corps" étant bien entendu que l'immediat copnsiderée dans sa pureté ne révélera son "contenu" spatial qu'à la pensée reflexive.*"; y, Cfr. D.M., 32.

de contacto con mi cuerpo (154), y es por esto por lo que el existente siendo solidario de su relación inmediata a mi cuerpo, se opondrá más y más al "objeto" (155).

En lo sucesivo denominará experiencia límite a esa posición como existente (en que la existencia no se define como predicado), y dirá que la experiencia-límite no puede pensarse más que por un acto de reflexión que verse sobre el dualismo entre el juicio de existencia y aquello sobre lo que versa este juicio. Esta experiencia-límite, en tanto que el sujeto reflexivo pretende desprender su contenido objetivo, se reduce a un contacto entre el cuerpo ligado a la conciencia perceptora y un dado exterior. El pensamiento reflexionante pone, pues, el juicio de existencia como siendo la transposición de la experiencia-límite al orden intelectual (donde hay objetos y juicios que versan sobre esos objetos), y esto es válido para cualquier juicio de existencia. Desde este punto de vista se comprende que "de nada puede decirse que existe salvo de lo que pueda entrar en relaciones de contacto, en relaciones espaciales, con mi cuerpo. Será si se quiere, una definición" (156).

b) El paso a la Presencia

Otra consideración que marca la separación, de este pensador francés, con respecto al idealismo es la presencia. Veamos.

---

154) Cfr. D.M., p. 34

155) Cfr. T., p. 155

156) D.M., p. 33

Marcel retoma todas las experiencias existenciales que usualmente no toma en cuenta la filosofía, al menos no como vividas. Y parte de ellas. Esto no es de extrañarse ya que, Marcel es infatigable en su búsqueda. Cualquier dato puede ser punto de partida para profundizar la realidad del mundo y del hombre.

Y aunque en sus obras filosóficas y teatrales no escribe sobre la naturaleza inanimada, Troisfontaines afirma que seguramente ahí se encuentra el origen del apetito a lo concreto (por contrario al espíritu de abstracción). Esta afirmación es de considerar si se toma en cuenta que tiene una gran capacidad de viajar, de descubrir y sobre todo su sensibilidad artística que le hace ver la obra como parte misma de su vida (157).

"El arte, como el amor, es revelación; implica un don" (158). No es algo que pueda ser agotado en la actitud científica. Por esto, en Marcel subsiste el reconocimiento de que hay algo más que sobrepasa el racionalismo que pretende ver todo como "objeto". Será necesario, entonces, reconocer por ejemplo en el amor, en el arte, en la oración, en la esperanza, una presencia que si bien no puede analizarse científicamente no por ello es menos real.

Reconoce, pues, dos modos de relacionarse con el mundo. Uno es el modo científico: en el que el otro (sea objeto o persona) pasa a ser un él, un tercero, alguien ajeno a mí. Y aquel modo en el que se reconoce un tú (ya no un él), un tú que es cercano a mí,

---

157) Cfr. T., p. 157

158) D.M., p. 148

que es presencia. Retomemos un ejemplo muy ilustrador para hacer la distinción anterior:

"Avizoro como un lento paso de la dialéctica pura el amor, a medida que el tú se convierte cada vez más profundamente en tú; en efecto, comienza esencialmente siendo un él que no tiene forma de tú, si se me permite la expresión. Encuentro a un desconocido en el tren; hablamos de la temperatura, de las noticias, de la guerra, etc., pero en tanto que me dirijo a él, no deja de ser para mí "alguien", "ese hombre"; es ante todo un tal de quien poco a poco voy conociendo la biografía, considerandos y resultados. Y siendo para mí un tal, yo me aparezco a mí mismo como tal otro (...) Otro se comunica conmigo por medio de signos que se cruzan con signos míos: eso es todo. Pero puede suceder que yo tenga cada vez más conciencia de estar dialogando conmigo mismo (lo que en modo alguno quiere decir que el otro y yo seamos idénticos o nos le parezcamos siquiera), es decir, que él participa cada vez más de ese absoluto que es *unrelatedness*: 'cada vez más dejamos de ser tal y tal otro'. Somos 'nosotros' simplemente. En el lenguaje filosófico se habría dicho que cada vez es menos un objeto para mí (...) Al 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 yo menos él para mí; mis defensas interiores se vienen abajo al mismo tiempo que las paredes que me separan del otro. Este se halla cada vez más dentro del círculo con respecto al cual, exteriormente al cual, hay terceros, terceros que son los otros" (159).

Aquí aparece una ley frecuentemente verificada: cada hombre se modela así mismo después de sus relaciones. El objeto en tanto que "objeto" me aparece en "comunicación" conmigo; en esta medida yo también devengo un "objeto", o más exactamente, otro poste: dejo perder todo por lo que soy hombre y persona. O, por el contrario, al ponerme frente a un tú, yo me convierto en un tú para el otro.

Depende del sujeto que las cosas sean o no dotadas de

---

159) ibidem, p. 150

caracteres "objetivos". El pensamiento es libre de escoger entre la reconquista de la intermediación que constituye la existencia y el distanciamiento fundado en la "objetivación" (160). Esta segunda actitud es la llevada a cabo por las disciplinas científicas o técnicas. El abuso al hacerlo una actitud tipo es lo que combate Marcel, dirigiéndose contra la pretensión del espíritu "objetivo" que busca explicar el mundo. Las realidades más profundas, aquellas que constituyen el ser en su interioridad, no pueden explicarse en el lenguaje de la ciencia, al menos no lo que es único e irrepetible (mi amor, mi angustia, mi fe, etc.).

Y dentro del objeto mismo pierdo algo más. La "ciencia", en efecto, deja deliberadamente de lado el modo como el objeto se es presente, esta misteriosa fuerza de afirmación de sí gracias a la cual se pone delante de mí. Más profundamente, la "ciencia" como tal, niega la cuestión de saber cómo puede ser que ese objeto no sea solamente un espectáculo racionalmente articulado, sino que posea además el poder de afectar de mil maneras al ser mismo de quien lo contempla y experimenta. "Esa presencia sensible de la cosa, que si no se confunde con su existencia, se ofrece por lo menos como su manifestación, como su revelación más inmediata, a una reflexión no prevenida: he aquí lo que tendrá que escamotear necesariamente una filosofía vuelta a la vez hacia las ideas y hacia los objetos" (161). Por consiguiente, se concibe perfectamente que, más allá de semejante idealismo (que sin negar la existencia la rechaza al infinito) puede edificarse una

---

160) Cfr. T., p. 155

161) E.O., p. 310

tesis más radical según la cual la existencia deberá considerarse como revocable en caso de duda, y quizá como contradictoria (162).

Recordemos que Marcel utiliza las palabras "objeto" y "objetivo" para designar todo lo que es arrancado, de una manera u otra a la participación íntima del sujeto con su situación fundamental (que define la existencia). Ahora bien, esta existencia se manifiesta por su presencia sensible. Obviamente no será como objeto de conciencia sino como pura presencia.

Lo cierto es que al inaugurar Marcel lo que llamará una metafísica sensualista, reconoce una *presencia absoluta del mundo* que sostiene la integridad de nuestra experiencia y de toda experiencia cualquiera que sea. El mundo existe. Este es el hecho del cual habrá que partir para trascender el pensamiento.

Pero continuemos profundizando más sobre la existencia como presencia, sobre la existencia como situación fundamental, sobre la integridad de nuestra experiencia sensible y sobre la existencia como participación de mi existir y del mundo.

### C) LA EXISTENCIA EN EL ÚLTIMO MARCEL.

Como ya hablamos dicho antes, las doctrinas metafísicas idealistas desde hace aproximadamente un siglo, en general convienen en reducir al *minus* el papel de la existencia, del *índice existencial*, en la economía general del conocimiento

---

162) Cfr. idem

en tanto que lo inmediato es ininteligible. En Kant queda circunscrito a las formas a priori de la sensibilidad pero, como inmediato, se pierde. En Hegel se deduce de lo abstracto, del pensamiento en general, por medio del proceso dialéctico. En Brunschvicg, se pierde en lo abstracto de la razón matematizadora. En definitiva lo inmediato, concreto, individual, se anula, neutraliza o pierde en cualquier idealismo. También vemos cómo Marcel trataba de salvar lo individual y lo constituía por la conciencia, pero se daba cuenta de que se perdía en lo "general" de la razón universal.

Esto es de comprender en cuanto que este tipo de pensamiento objeta que las revelaciones que parecen emanar del objeto son estrechamente condicionadas por las sollicitaciones que yo mismo hago. Y no es para menos pues dentro de este sistema cerrado es impensable que ese objeto nos pueda proveer algo, pues el sujeto mismo es el que lo hace. En el idealismo si bien no se niega la existencia se la descarta como contradictoria: "La 'objetividad' -mejor dicho: el 'objetivismo'- que algunos juzgarían indispensable para asegurar la firmeza, la consistencia del ser, labra de hecho el camino al escepticismo y al nihilismo. Porque tiende inevitablemente a eliminar toda consideración existencial en razón de la ininteligibilidad radical de la existencia, el idealismo trabaja contra la metafísica" (163).

Es claro que una metafísica que pierde de vista la

existencia con el afán de inteligibilidad radical deja de ser metafísica. Aquí cabría preguntarnos ¿cuál es el camino que sigue Marcel para hacer metafísica sobre lo concreto -por oposición a elaborar un sistema sobre ideas-?

a) La existencia como punto de partida.

Para comprender este camino habrá que tener presente el interés de Marcel por volver la vista hacia lo humano personalizado, recuperándolo de la terrible tendencia positivista de ver en los demás "funciones", en hacer de ellos un sistema para mí. "Desde el principio, mi búsqueda se orientó explícitamente hacia el reconocimiento conjugado, por así decirlo, de lo individual y de lo trascendente, en oposición a todo idealismo impersonal e inmanentista" (164).

Anteriormente se indicó que para el pensamiento idealista sólo se pueden elaborar juicios sobre esencias. "Pensar es reconocer (o edificar, o hacer resaltar) una estructura" (165). El pensamiento es formalismo. Todo lo que, en el idealismo, es enunciable es pensable. Se trata -para nuestro autor- de una técnica de deducciones, que se intenta aplicar a la realidad. En el momento en que esto se considera así, se ha perdido la vitalidad de la realidad.

Por el contrario, en el quehacer verdaderamente metafísico,

---

164) H.V., p. 192

165) E.A., p. 39. El subrayado es mío.



aquél que indaga sobre el ser real, no le es suficiente este tipo de "pensar". Expliquemos esto.

El pensar en general versa sólo sobre las esencias, de aquí la despersonalización. Pero "cuando pienso en un ser finito reestablezco en cierta manera entre él y yo una comunidad, una intimidad, un *con*, (...). Hay ya en el hecho de pensar en alguien una activa negación del espacio" (166). El "pensar en" es el pensar metafísico. Más claramente: "pienso en una cosa, en un ser, y la existencia se halla aquí vinculada a este acto de pensar en ella, o en él; pienso en ellos como dotados de existencia (...). Pero si separo de ellos la existencia, entonces la pienso; es decir, la trato como una esencia o, más exactamente, como una pseudoesencia" (167). El pensar en general pierde la misma referencia existencial. En cambio, el pensar en, nos remite a un ser, a un individuo concreto en el cual se piensa. Por ello la metafísica se opone esencialmente al anónimo e impersonal sujeto de la ciencia y de la técnica.

Para evitar caer en las posturas consecuentes del idealismo, Marcel se dá cuenta de que se ha de partir no de postulados racionales sino de lo individual y concreto, que es de hecho lo que existe. Por esto, la existencia, y no el pensamiento, ha de ser el punto de partida: "al principio de la investigación habrá que colocar un indubitable, no lógico o racional, sino existencial, pues si la existencia no está en el origen, no estará

---

166) ibidem, p. 48. El subrayado es mío.

167) ibidem, E.A., p. 47

en ninguna parte; creo que no hay paso a la existencia que no sea escamoteo o trampa" (168).

La existencia es punto de partida de la investigación y no punto de llegada de una demostración. Más aún, es "radicalmente contradictoria la idea misma de una demostración que verse sobre esta primacía de la existencia" (169). La existencia o es primero o no es; en ningún caso podría ser mirada como reductible, derivada o demostrable. He aquí una razón por la que Marcel niega la demostración de la existencia de Dios. Pues El no puede ser punto de partida. Esta filosofía sería una ontología teísta y de lo que se trata es de saber si Dios existe, a partir de lo existente.

Pero el pensamiento idealista objetará que esta existencia la puedo poner como punto de partida gracias a que "pienso" en ella como un "absoluto" sobre el cual puedo edificar mi "pensar" sobre la realidad. Y a esto Marcel responde que "...debe rechazarse de antemano la distinción entre la idea de existencia y la existencia misma -callejón sin salida donde a cada instante corre el riesgo de extraviarse la reflexión filosófica" (170). Y esto porque en estricto sentido de la palabra no hay idea de la existencia: "la existencia es el límite o, si se quiere, el eje de referencia del mismo pensamiento" (171).

De este modo, solamente al asentar la existencia como límite

---

168) F.C., p. 26

169) E.O., p. 314

170) Idem

171) E.A., p. 47

de referencia del pensamiento podrá salirse del juego dialéctico de la razón en la que se afirma o se niega la existencia. Esto es claro en tanto que hay que distinguir el plano de la "existencia" del plano del "pensar" la existencia. De aquí que decir "nada existe" es una negación completamente verbal, una extrapolación abstracta perfectamente ilegítima de proposiciones lícitas, pero particulares como: "A no existe, B no existe". Es meramente verbal pues en el plano de la existencia es imposible mantener sin contradicción la postura nihilista: afirmar que 'A existe, B existe, etc., y negar que el ser exista; es lo mismo que decir A participa del ser, B participa del ser, pero el ser del cual participan no es quizás nada de lo cual pueda decirse que exista'. De no poner la existencia como punto de partida se corre el riesgo de perderse en la extrapolación abstracta del nihilismo o del optimismo.

Será pues necesario darle a la existencia esta prioridad metafísica que el idealismo quiere privarle pero sin caer nuevamente en una ontología inmanentista. Desde este momento, ya se vislumbran algunos problemas con respecto a que la existencia es pura posición y, con respecto a que no hay idea de existencia: ¿No deja relegado, Marcel, a lo incognoscible la existencia? Y con la ininteligibilidad de la existencia ¿no continúa dentro del idealismo? O, quizás, sería mejor preguntarnos ¿cómo es ese "pensar" en la existencia, en el ser concreto si es pura posición? En otras palabras ¿cómo podrá hacerse una metafísica, -cuya actividad es eminentemente racional y por ende universalizadora-, una metafísica -repito- sobre el ser sin que este pierda lo que le

hace ser singular y concreto?

b) La existencia como indubitante absoluto.

Marcel llega aquí a una afirmación muy importante que moverá prácticamente toda su obra: "la existencia -hablando con propiedad- no puede ser puesta ni concebida (172), ni siquiera tal vez conocida, sino solamente reconocida a la manera de un territorio que se explora" (173). La existencia no es concebida (no es predicado) sino reconocida: es.

Más adelante sostendrá:

"Si la negación de la existencia es un decreto, nosotros optamos, en consecuencia, por el decreto contrario, y no vacilamos en declarar que según nosotros la existencia es indudable. Con esta afirmación corremos el riesgo de tropezar con el dilema siguiente:

O bien hay algo que existe, algo en particular cuya naturaleza se nos invitará a concretar, algo que nos veremos en el caso de *designar*;

O bien, lo indudable es la existencia en general, y a *priori* parece que eso no sea sino una abstracción vana e indudablemente mística" (174).

Afirmar la existencia como indudable no significa ni: a) que "alguna cosa" en particular, alguna cosa que seamos capaces de "designar", existe; ni b) que lo que es indudable es la abstracción vana y sin duda mística de una existencia general.

---

172) "la existencia no es en rigor concebible; y que lo que se llama aquí impropriadamente concepción no es más que extensión, a la vez imaginativa y simpática del dato parcialmente opaco de sí mismo, a partir del cual se constituye toda experiencia" F.C., p. 28-29.

173) D.M., p. 9

174) E.O., p. 312

a) "La primera alternativa debe descartarse evidentemente por razones que hemos mencionado antes: hablar de algo que existe es restablecer de modo más o menos explícito la noción de la existencia como predicado; por añadidura, la atribución de un predicado a un sujeto puede suscitar siempre un problema; nosotros no vemos cómo la *marca de lo indudable* pueda estamparse en una afirmación que verse sobre la existencia de una realidad particular, sea cual fuere" (175). En presencia del existente, recibo, me abro a..., sin reemplazar por el momento los puntos suspensivos por la mención de un dado "objetivo" u "objetivable" que nos haría recaer a un plano inferior (176).

b) Pero la segunda alternativa no nos parece menos ruinoso que la primera: ¿qué sería la existencia en general? ¿Y este mismo modo de expresarse no instituye entre el hecho de existir y lo que existe esa dualidad que resistíamos a poner? "Así sería sin duda en el caso en que hubiera que considerar como concepto la existencia en general; pero eso es precisamente lo que hay que negar de modo expreso desde el principio. La seguridad cuya naturaleza procuramos obtener aquí, no puede versar sobre un carácter abstracto, ni tampoco, por otra parte, sobre un mero *eso* al cual pertenezca ese carácter, sino solamente sobre la *indisoluble unidad entre la existencia y el existente*" (177). Detengámonos en esta insoluble unidad entre la existencia y el existente.

---

175) *Idem*

176) Cfr. T., p. 160

177) E.O., p. 312-313

A la actitud de "absurdo" que sostienen las filosofías existenciales con proposiciones tales como: "nada existe", "nada es", Marcel responde que no se puede en efecto, negar a "todas las cosas" las cualidades de "existentes" mas que en nombre de cierta idea de existencia; idea por definición sin contenido, sin fuerza efectiva de aplicación. Estas proposiciones aparentan tener sentido sólo porque se ha tenido la precaución de no explícitar la idea inespecificable a nombre del cual niego la existencia (178). ¿En qué sentido toman la existencia o el ser para llegar a negarlas?

Marcel manifiesta la necesidad de:

"preguntarnos, antes de toda definición, si hay alguna característica de la existencia, o, más exactamente, una existencia característica que podamos designar. Por esto entiendo concretamente una existencia tal que si la negara, toda existencia, cualquiera que fuese, se volvería impensable para mí. Advirtamos que es una investigación fenomenológica no ontológica. Es decir, que no me pregunto si en el orden del ser hay un existente absoluto que no podría ser otro que Dios, que confiere la existencia -una existencia derivada- a todo lo que procede de él. Parto de mí yo en cuanto pronuncio juicios de existencia, y me pregunto si hay un sentido con referencia al cual esos juicios pueden disponerse y organizarse. Ahora bien este existencial indudable no puede ser otro que yo en tanto estoy seguro de existir" (179).

Así llegamos a una afirmación contundente: "existo". La primera experiencia que tengo de mí, la experiencia fundamental, es la de mí existir. Yo existo, he aquí el hecho de que hay que partir, y no del ser en general, y menos aún del *cogito*. Es una afirmación totalmente existencial en la que la existencia y lo

---

178) F.C., p. 26

179) M.S., p. 82-83. El subrayado es mío.

existente guardan una indisoluble unidad.

Con respecto a ese "yo", el escepticismo relativo o mitigado diría: puede ser que yo, que me pregunto por la existencia, no exista. Pero aquí tropezamos con lo que Marcel llama el existente indudable. El "yo existo" que es el indudable absoluto y la columna vertebral de su ontología.

Hay que proceder con cautela:

"Si en la pregunta ¿existo yo?, el término *yo* se toma aisladamente, como algo determinado, y luego se busca si la existencia corresponde o no a ese "algo", la pregunta no tiene respuesta, ni siquiera negativa. Pero esto simplemente probaría que la cuestión está mal planteada, que es viciosa; y sin duda lo es, por dos razones: porque el "yo" no puede ser tratado como "eso"; "yo" es sin duda la negación de "eso", cualquiera que sea; y también porque la existencia no es predicado, como Kant lo estableció de una vez por todas en la *Crítica*" (180).

Tomar al "yo" como un "eso", no es más que una ficción que toma nacimiento en el acto arbitrario por el que el pensamiento pretende transformar en afirmación de "objeto" lo que es conocimiento inmediato y de participación: "lo existente no puede tratarse a ningún precio como un objeto incognoscible, es decir, eximido de las condiciones que definen precisamente a un objeto como tal; lo existente tiene como carácter esencial el ocupar con respecto al pensamiento una posición que no puede reducirse a la implicada en el hecho mismo de la objetividad" (181). La realidad de esta posición, Troisfontaines la llama: participación inmersa,

---

180) *ibidem*, p. 83. "No se infiere seguramente que el mundo objetivo cuyo acceso nos abre el *cogito* coincida con el de la existencia" E.O., p. 315.

181) E.O., p. 315-316

y es testificada por el hecho de sentir. Veamos.

"Estoy fuertemente tentado a declarar -dice Marcel- que este existente-tipo soy yo mismo (...) Si yo mismo -o soy-aquí considerado como sujeto, como realidad-sujeto, si yo, en yo existo, es asimilado a este yo mismo que sería realidad sujeto, la proposición no resiste, según parece al exámen. No se ve qué garantías ofrecería, qué títulos de validez. Si la afirmación *yo existo* puede ser recogida, lo es en su unidad indescomponible, en tanto que traduce de una manera no solamente libre, sino bastante infiel, un dato inicial que no es *yo pienso*, ni siquiera *yo vivo*, sino *yo siento*, tomando aquí esta palabra en su máxima indeterminación. La lengua alemana es aquí mucho más adecuada que la nuestra: *ich erlebe*, pero una vez más adecuada en su unidad infra-discursiva, en consecuencia, más acá de la pregunta *wer erlebt?* y de la respuesta *Ich erlebe* (subentendido: *erlebe* no se distingue de *Es erlebt in mir*, otra traducción de la que no sabemos si es o no mejor, y que por definición introduce también una pluralidad de determinaciones en una unidad inmediata, que no parecía implicarlas" (182).

El existente indubitable "soy yo mismo". Mi experiencia fundamental es la de mi propio existir. Mas la primera experiencia que tengo de mí es de un existente encarnado. Es ese yo que *siente* y que su sentir intraducible le incerta indisolublemente en "mi cuerpo" (183). Esto es claro. Si no me atongo a este dato inmediato del sentir, singular y al mismo tiempo global, no transisible de mano en mano como una moneda, sino adherido tan perfectamente a mí como para ser en realidad yo mismo, podría sí, construir un mundo de conceptos claros y distintos e hipotéticamente válidos, pero me habré despegado de la realidad, habré perdido así vez irremediabilmente el contacto con la existencia mía y del mundo.

---

182) F.C., p. 26-27

183) Las reflexiones sobre el cuerpo y la sensación son las que hacen que Marcel se separe del idealismo.



Pero hay que tener cuidado incluso al hacer referencia a la existencia como sensible ya que puedo por un acto de abstracción deliberado, interpretarme como puro sensitivo.

"En particular, nos inclinariamos a decir que ese inmediato es esencialmente sensible, y ciertos modernos estarían dispuestos a sustituir el *cogito* cartesiano por la fórmula *sentio ergo sum*. En verdad sería fácil mostrar que el cambio es solo aparente pues desde el momento en que interviene alguna cosa a modo de diferencia (implicada en la palabra *ergo*) hay pensamiento; el 'yo siento' recubre un 'yo pienso', o bien es un 'yo pienso' no manifestado e indistinto" (184).

Sería como substituir el *cogito ergo sum* por *sentio ergo sum*. En este sentido el cambio sería sólo aparente pues ambas se tratan de inferencias del *ergo*. El "yo pienso" recubre un "yo siento" o bien en sí mismo es ya un "yo pienso" en estado embrionario e indiferenciado.

Por esto sí podemos tratar al 'yo existo' como 'existencial indubitante' es a condición de tomarlo como una unidad que no puede descomponerse: "la afirmación 'existo' es de otro orden está al margen de toda inferencia" (185). La existencia es presencia no es "objeto", y en este sentido no puede separarse en su relación al sujeto. La existencia no debe ser tratada como un *demonstrandum*; no ha de ser establecida, sino *reconocida*. Se ha de constatar en el pensar metafísico la absoluta prioridad de la existencia, o de lo existencial, que se afirma como "un inmediato puro", como un dato "por esencia no mediatizable", la existencia así proclamada

---

184) M.S., p. 83-84

185) *Ibidem*, p. 84

en su prioridad absoluta es contrapuesta a la objetividad, que el pensar idealista estimaba como constitutivo del ser; la existencia queda así como el fundamento inevitable del mismo. No es un predicado, sino que se la reconoce a modo de indubitable, como una "presencia absoluta" e inmediata, anterior a la distinción de sujeto-objeto; aparece en la experiencia primera del *cogito*, que en vez de "yo pienso luego existo", debe significar: *yo existo*.

c) La Existencia como no-*ego*

Pero con el reconocimiento del "yo existo" como punto de partida indudable, ¿no se corre el peligro de ver todo atomizado en individualidades numerables, lo cual sería una reducción similar a las del idealismo?

Si bien la realidad es individual, no es separada en un conjunto yuxtapuesto de "monadas sin ventanas al exterior" (como diría Leibnitz). Para Marcel, una filosofía de inspiración monádica lo primero que hace es desprenderse de la presencia intersubjetiva de lo real. El universo del filósofo monadista es de tal índole que resulta verdaderamente difícil explicarse uno cómo su filosofía tiene sus raíces en el ser. Por esto lo que sí resulta lógico es la importancia concedida a lo posible en detrimento del ser:

"Se podría decir, quizás, en un lenguaje más inmediatamente captable, que el espesor del ser se adelgaza en la medida en la que el *ego* pretende atribuirse una posición central en la economía del conocimiento.

Inversamente, cuanto más reconoce el *ego* que es uno entre otros, entre una infinidad de otros con los que mantiene relaciones a menudo indiscernibles, más tiende a recobrar el sentido de esta espesura. (...) si nos limitamos a decir que el *ego* es simplemente uno entre otros, lo atomizamos inevitablemente, lo reducimos a la condición de elemento numerable" (186).

Como veremos más adelante, Marcel insiste en el tema de la intersubjetividad justamente para "poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico" (187). De este modo, el poner al "yo existo" como punto de partida se debe a que la individualidad se manifiesta y existe exclusivamente en el terreno de la vivencia personal. Se entiende, por tanto, la insistencia en la descripción experiencial de una serie de fenómenos de la vida personal (188).

El existente individual y concreto ha de ser el punto de partida si se quiere hacer filosofía sobre la realidad. Esto no significa que en el individuo se agote la realidad. Lo individual en cuanto *ego* es lo más alejado a la comunidad ontológica a la cual pertenecemos. Poner el acento sobre la existencia concreta es subrayar que ha de partirse de la existencia y no de la idea de existencia. Esto es: partir de la existencia en cuanto unida

---

186) ibidem, p. 192

187) Idem

188) De aquí el uso incesante de ejemplos en las exposiciones y escritos filosóficos, y que insista tanto en que en su obra teatral se encuentran muchos pensamientos no enunciados en sus obras propiamente filosóficas. El teatro es para Marcel un medio más para transmitir su filosofía existencial, porque es en las situaciones concretas donde está la existencia.

inseparablemente al existente.

La afirmación "yo existo" es de un orden diferente, está al margen de toda inferencia cualquiera que sea. Es unidad pura sin más. Es lo que se expresa en el escrito de la *Tête d'Or* de Claudel:

*"Me voici, Imbécil, ignorant, Homme nouveau devant les choses inconnues.*

*Et je tourne la face vers l'Année et l'arche pluvieuse,*

*J'ai plein mon coeur d'ennui,*

*Je ne sais rien et je ne peux rien. Que dire?, que faire?*

*A quoi emploierai-je ces mains qui pendent, ces pieds*

*Qui m'emènent comme les songes?" (189).*

Estamos aquí ante la existencia en toda su desnudez.

"Prefiero evocarla en el niño pequeño que aparece con los ojos brillantes y parece exclamar '¡Heme aquí!, ¡Qué suerte!'" (190).

Pero al mismo tiempo, cuando digo:

"yo existo", indiscutiblemente reconozco algo más; reconozco obscuramente el hecho de que no soy solamente para mí, sino que me manifiesto -sería mejor decir que soy manifiesto; el prefijo ex en existir, en tanto que traduce un movimiento hacia el exterior, una tendencia centrífuga, es aquí de la mayor importancia. Existo; quiere decir que tengo qué hacerme conocer o reconocer, sea por otro sea por mí mismo, afectando una alteridad ficticia (191).

---

189) M.S., p. 84 "Heme aquí/ imbécil, ignorante/ Hombre nuevo ante las cosas desconocidas/ Vuelvo la faz hacia el Año y el arca de las lluvias/ Tengo el corazón pleno de tristeza/ No sé nada, no puedo nada ¿Qué decir?, ¿Qué hacer?/ ¿En qué emplearé esas manos que cuelgan?, ¿esos pies/ que me llevan como los sueños?

190) Idem

Podrían surgir algunas dificultades al advertir diferencias entre el hecho de existir y el de decir "yo existo": "el existente indubitable se presenta unido a una conciencia exclamativa de sí: se traduce en el niño pequeño -y quizá también en los animales- por gritos y estremecimientos. Toma en el adulto desde luego formas más atemperadas; en él ese dato inmediato está recubierto por el hábito y por las superestructuras de una vida burocratizada" (192). En nuestra época hay una fuerte tendencia a convertirnos en burócratas, y no solamente en nuestro comportamiento exterior, sino en las relaciones con nosotros mismos, lo que significa que entre nosotros y la existencia interponemos pantallas cada vez más gruesas.

Pero si se hace un reconocimiento a sí propia experiencia existencial habrá que afirmar categóricamente que "no pueden separarse en la realidad la existencia y la conciencia exclamativa de existir (193); la disociación desnaturaliza los términos del problema. Separada de esta conciencia exclamativa, la existencia tiende a convertirse en su propio cadáver" (194).

Advirtamos la solidez de esta existencia, de este indubitable:

---

191) F.C., 27; y Cfr. M.S., p. 84. El subrayado es mío, y es para hacer notar que la misma afirmación de "existir", con acento sobre lo "individual", reconoce una pertenencia al mundo.

192) M.S., p. 84

193) Nótese la diferencia entre la existencia referida a la conciencia (en la que pasa a ser "objeto") y la conciencia de que existo (existencia). Esto es muy importante.

194) M.S., p. 85

"Si como lo creo estamos en presencia de un dato central, tenemos que reconocer que no es de ninguna manera transparente (...) Esta no transparencia está implicada en lo que dijimos anteriormente, en el hecho de que me afirmo como siendo para mí y para otro; y esta afirmación es inseparable de un nuevo dato que debemos considerar: mi cuerpo. Mi cuerpo, en tanto mío en tanto que desposado del índice en sí tan misterioso que representa aquí el pronombre posesivo" (195).

Conciencia y cuerpo, por los cuales soy manifiesto, y me manifiesto a otros existentes. Y por lo que me reconozco como perteneciente a una comunidad ontológica en la cual participo. Ahora bien, la referencia a la existencia como ligada a una conciencia exclamativa de existir y como ligada a un cuerpo, tiene varias implicaciones. Si la existencia se refiere a la conciencia de existir ¿qué hay con respecto a la cosas y al mundo, existen?. Y más aún si la existencia tiene una referencia empírica (cuerpo) ¿Dios existe?.

A modo de nota, anticiparemos lo que con respecto a la existencia de Dios aclara:

"haré observar, ante todo, que si la existencia no conviene a Dios (desde el punto del pensamiento), tampoco le conviene la no-existencia, puesto que negar la existencia de una cosa, es afirmar por razones empíricas que esa cosa no está realizada en la experiencia. Yo creo que es preciso distinguir radicalmente esto del acto mediante el cual afirmamos la imposibilidad de cierto objeto. El círculo cuadrado -por ejemplo- se niega como esencia, y lo que aquí importa es exclusivamente la negación de la esencia. Pero negar la existencia de Dios no sería pensar a Dios como contradictorio, sería decir que no se manifiesta empíricamente. Se ve, pues, que hay dos modos radicalmente distintos de negar la existencia de Dios (siempre en el plano del pensamiento): uno equivale a tratar a Dios como un objeto empírico y decir: 'ese objeto no se encuentra en el

pensamiento', mientras el otro se traduce con la afirmación de que 'Dios no puede ser tratado como un objeto empírico' y, por lo tanto, no puede convenirle la existencia" (196).

Estas afirmaciones más que distintas son inversas. En este contexto a Dios no le conviene la existencia, ¿le conviene el ser?. Esto lo veremos más adelante.

Ahora bien, ¿qué hay con respecto a la existencia del mundo? Decir "yo existo" no será legítimo más que a condición de que sea reconocido, de ante mano, que el *yo* no significa aquí *mi* (moi), tal como se entiende habitualmente: no es un contenido o un "sistema psicológico", reducido a un mínimo. Por el contrario, el *yo existo* tiende a juntar una afirmación tal que *el universo existe*, sin reducirlo a una generalidad abstracta puesto que engloba mi comprensión: "el espíritu se reconoce provisto de una seguridad indudable que versa, no sobre la existencia de una cosa particular, sea cual fuere, ni aun sobre la existencia en general, sino sobre el universo existente" (197).

La existencia no se entiende sin la referencia al universo existente. Esto se explica porque, como hablamos visto, la existencia para que sea tal no puede ser tomada en abstracto sino en una unión indisoluble con el existente. Ahora bien, el existente es por esencia un "ser que se manifiesta" por la conciencia que exclama "yo existo". Y al ser manifiesto es porque se muestra a otros. Está en relación a otros. "O todavía más

---

196) D.M., p. 48

197) E.O., p. 313-314

profundamente: estoy en relación, en intermediación con el universo'. En el fondo lo que me es indudablemente dado, es la experiencia confusa y global del mundo en tanto que existente" (198).

¿Qué significa este "suministro" del universo existente?. Continuemos profundizando sobre esta participación.

En la indagación sobre la naturaleza es necesario tener presente que la realidad no es una ordenación que se pueda considerar como puro espectáculo del cual uno no es partícipe, algo así como un espectador de teatro. Por el contrario, la verdadera relación entre hombre y universo debe fundarse más allá de la oposición sujeto-objeto, en una participación infra o supra subjetiva: "la idea de una conexión antro-po-còsmica sólo puede fundarse más allá de la oposición del sujeto y del objeto" (199).

Esto es, la existencia no es algo que puedo tener *frente de mí* (como un "objeto") sino más bien estoy *dentro*, estoy sumergido en la existencia. "Mi existencia, en tanto ser viviente, es anterior al descubrimiento de mi mismo como ser vivo. Se podría decir que fatalmente me preexistió a mi mismo (...) 'No se puede negar la existencia de una naturaleza, de una herencia; más profundamente: de una investidura o de una participación en la

---

198) T., p. 162: "*Plus profondément encore, 'je suis en relation, en intermédiation avec l'univers'. Au fond, ce qui m'est indubitablement donné, c'est l'expérience confuse et globale du monde en tant qu'existant*".

199) F.C., p. 98



realidad que nos salva a medida que penetramos en ella" (200).

Esto es contundente. Es la afirmación del ser como fundamento. La existencia es anterior, al descubrimiento de mi mismo y anterior a lo que hago. Algo ya es, en mí, o más profundamente: "soy", antes de cualquier otra transformación de mi mismo. Por eso, esta concepción se opone radicalmente a la frase de Sartre tantas veces citada: "la divisa del hombre es hacer, y al hacer, hacerse y no ser nada más que lo que hace" (201). Nada más lejano a la evidencia de que "soy" y de que precisamente porque "soy", entonces, puedo hacer.

El ser es el fundamento del hacer que no sin duda termina transformando mi ser. Marcel afirma que ese "soy" no es sino una participación de la realidad, del ser. Por ello no puede ser tomado como "objeto", como algo que tengo ante mí, sino algo en lo que estoy inmerso.

El principio del tercero excluido toma aquí su plena significación, completada por la idea de grados o esferas de realidad. "Estamos comprometidos en el ser, no depende de nosotros el salir de él: más llanamente, *somos* y todo está en saber cómo situarnos con relación a la realidad plenaria" (202). Esto es, la afirmación de nuestra participación en el ser y el planteamiento de cómo situarnos ante esta realidad.

---

200) M.S., p. 144

201) Sartre; op. cit., p.16; Cfr. M.S., p. 144

202) E.A., p. 44

Más específicamente, el mundo es una situación, en la que nos encontramos comprometidos -sin haberlo querido y antes de tomar conciencia de ello- y con la cual habrá de comprometerse si se quiere realizar el ser, que en última instancia es nuestro ser espiritual.

Esto habrá que analizarlo pues abre sin duda varias dificultades: ¿hay alguna diferencia entre las afirmaciones "existimos" y "somos"?; ¿qué implicación tiene el reconocimiento de que participamos del ser con respecto al reconocimiento de una realidad espiritual?; ¿cómo resuelve Marcel la relación entre mi existencia y la existencia del universo que no tiene conciencia exclamativa de su propio existir?; ¿la existencia, sólo se refiere a la existencia humana? y, si es así ¿no se cae en un antropocentrismo? Si no se le puede atribuir ni negar a Dios la existencia, entonces, ¿Es?; ¿no se cae así, en un fideísmo? ¿Qué relación guarda la afirmación "existo" con el sentido de mi existencia?; más aún ¿qué relación hay entre el ser sobre el que reflexiona la filosofía y el Ser absoluto? Y al fin de cuentas ¿qué relación guarda este ser encarnado que soy yo mismo con aquél Ser Absoluto que no es empíricamente manifiesto?

Sobre la primera interrogación digamos que Marcel considera dos niveles de participación: uno *inergé*, que es preconsciente (aquí se define la existencia); y el otro, *émerger* a la conciencia, y depende de la libertad (es lo que caracteriza al ser). En esta investigación, pasaremos de un nivel a otro, en tanto que así lo hace Marcel.

III. PARTE: DE LA EXISTENCIA AL SER

## C A P I T U L O 1

### LA EXISTENCIA ENCARNADA. SITUACION FUNDAMENTAL

Para continuar profundizando sobre la existencia humana, la participación ontológica, la existencia como punto de partida de la metafísica, las relaciones entre el ser de la filosofía, mi ser y el Ser Absoluto, he considerado pertinente adentrarnos ya, desde el primer capítulo de esta tercera parte, en el tema de la "encarnación", en tanto que para Marcel es el "dato central de la metafísica". Sin embargo, he tenido que explicar primeramente dos temas aparentemente sueltos, pero que sin los cuales no se comprendería cabalmente el pensamiento de nuestro autor. Estos son: la situación y la sensación.

#### A) EL HOMBRE: "SER EN SITUACION"

La idea de "situación" se relaciona directamente con la misma existencia humana: *"la esencia del hombre es estar en situación"* (203). Ahora bien, ¿qué significa esto?

Marcel se refiere al "hecho de estar en situación" como un dato opaco, pero perfectamente transparente. Para comprender esto, sería mejor no emplear la palabra "hecho" y recurrir al único

---

203) T., p. 141. Troisfontaines traduce indistintamente, esta situación fundamental como: "ser en situación" y "ser en el mundo".

artículo neutro precediendo al verbo, como en alemán y en griego (204).

Como de costumbre, un análisis rápido de situaciones particulares nos permitirá esclarecer un poco la *situación* fundamental de *ser en el mundo*.

La situación es una realidad concreta, ni exclusivamente física ni exclusivamente psíquica, que marca a la vez los límites y el campo de acción de un sujeto. Es, para este sujeto, una oportunidad o un obstáculo, un trampolín o una prisión. Estos dos aspectos son en último análisis complementarios: la montaña que me domina es al mismo tiempo la que puedo escalar. La representación que nos formamos de una situación es, en primer lugar, espacial: es la posición que ocupan algunas cosas con respecto a otra en un orden topográfico. En todas partes, incluso en el caso límite de la pura localización, se conjugan lo exterior y lo interior; un lugar determinado no se sitúa más que por resultado de señalizaciones.

Pero es evidente que cuando decimos: lo propio del hombre es "*estar-en-situación*" no queremos que se entienda ni exclusivamente, y menos principalmente, el hecho de que ocupe un lugar en el espacio. "Creo -afirma nuestro autor- que si se profundiza el *ser en situación* se debe reconocer en él no digo la síntesis, pero al menos la unión de la exterioridad y la interioridad" (205). Si, sin duda un lugar determinado se sitúa en

204) Cfr. F.C., p. 98

205) ibidem, p. 99

relación a puntos de orientación que le son exteriores. Pero en el caso del hombre, las determinaciones puramente espaciales son susceptibles de calificarse de una manera cada vez más interna.

Tomemos un ejemplo:

"si yo habito un valle que separa dos cadenas de montañas, puedo tener conciencia obscuramente de estar oprimido en un torno, y experimentar la necesidad instintiva de separar esas masas, que al aproximarse me aplastarian. Pero puede ocurrir igualmente que esta posición intermedia que ocupo, sea sentida por mí como mediadora, que yo aparezca a mí mismo como un enlace entre potencias adversas, y que me pertenece hacerlas comunicar la una con la otra. Esto es susceptible de una multitud de aplicaciones, en las que solamente es espacial el punto de partida" (286).

Para comprender la idea de situación habrá que tener presente que las conexiones que a primera vista estaríamos tentados a calificar como puramente externas, se interiorizan, se cualifican y al mismo tiempo, cualifican una determinada manera de ser o de sentirse (287).

En general tenemos que decir que desde el momento en que se está en el orden de lo viviente, se está en situación, se "esta expuesto a...". Marcel califica a esto como permeabilidad, que en el más amplio sentido está sin duda "ligada a un determinado defecto de cohesión, o si se quiere de consistencia" (288). Esto querria decir que, un ser está tanto más expuesto a sufrir influencias, cuanto menos consistente es. Por lo que un ser al estar en situación y, con ello estar expuesto a influencias, es permeable en algún grado.

---

286) ibidem, p. 99-100

287) ibidem, p. 102

288) idem

La falta de cohesión significa usualmente una cualidad negativa que ha sido mirada por los filósofos como falta de suficiencia en sí misma. Marcel, por el contrario, reconoce en el hecho de ser un "ser en el mundo", y con ello "un ser expuesto a...", la posibilidad de comunicación intersubjetiva entre los diversos existentes, lo que al mismo tiempo me hace ser "un ser abierto" a otro tipo de realidad no calificable sólo por determinaciones objetivas espacio-temporales. "Cuando reflexiono sobre el hecho de que ocupo un determinado lugar en el mundo, cuando me aplico a desnudar lo que recubre mi *ecceidad*, soy conducido a reconocer que mi condición de viviente hace de mí un ser no solamente sometido, como va de suyo, a determinaciones objetivamente determinables, sino también expuesto, o si se quiere, abierto a una realidad distinta, con la cual de alguna manera entro en relación" (289).

Este hecho define mi *situación fundamental* que es la de mi existencia. Sin haberlo querido me encuentro en tensión constante con el mundo y no puedo escapar a la necesidad de ser siempre en situación, lo mismo si me es posible de cambiarlo libremente. Este hecho es el resorte de mi condición. En tanto que es fundamental no puedo mirar esta situación como contingente, en cualquier grado que sea, por resultado de una cierta entidad asible en sí y que "ocuparla" esta situación pero podría también ocupar otra. Mi situación fundamental no es situación para la conciencia "en general". Es una situación que, como realidad, sólo puede ser

vivida:

"Mi situación fundamental no es situación para la conciencia 'en general'; el 'saber objetivo' que no ha visto de ella más que ciertos fines determinados, no la considera más que exterior y superficialmente, o incluso la elude, la ignora y la olvida. Como realidad, ella no puede ser más que vivida y la filosofía debe reconocerla en lo posible, ensayar sobre ello, un análisis descriptivo, sin esperar, por otra parte, adquirir al respecto ese conocimiento exhaustivo al cual no se prestan más que los 'objetos' de la 'ciencia'" (218)

La unidad de la situación fundamental no puede aparecer más que a quien está implicado, e incluso parece que llama a una intervención personal. Esto se explica por un lado, en cuanto a que la existencia no es algo que está enfrente de mí como objeto de conciencia sino algo en lo que estoy inmerso antes de tener de ello conciencia. Y, por otra parte, ésta implicación suscita una intervención personal, ya que al ser siempre para mí mismo una situación que me sobrepasa (existo independientemente de haberlo querido), ello me despierta a interrogarme sobre mi situación frente a esta realidad de la cual soy partícipe (existo y tengo capacidad de compromiso).

---

218) T., p. 145. "Ma situation fondamentale n'est pas situation pour la conscience 'en général'; le 'savoir objectif' qui n'a en vue que certaines fins déterminées ne la considère que du dehors, superficiellement, ou même l'élude, l'ignore et l'oublie. Comme réalité, elle ne peut être que vécue et le philosophe se doit de la reconnaître, de l'explorer autant que possible, d'en essayer une analyse descriptive, sans espoir d'ailleurs d'en acquérir cette connaissance exhaustive à laquelle ne se prêtent que les 'objets' de la 'science'".



Para adentrarnos al análisis de la *situación* humana fundamental que es la de "existir", y la de "existir con un cuerpo" será preciso abordar el tema de la sensación en tanto que "mi cuerpo se presenta primariamente como sentido". Así mismo se hará una reflexión sobre las relaciones que "me unen a mí a mi cuerpo". Estos breves análisis tienen solamente por objeto llevarnos a la comprensión del hombre como ser encarnado, lo que le hace ser un *ser en el mundo*, y al mismo tiempo, un *ser abierto* a la trascendencia. El hombre es un ser con capacidad de '*situarse*' ante esta realidad de la cual participa.

#### B) LA SENSACION Y LA CORPOREIDAD

La *situación* de un ser como ligado esencialmente a un cuerpo es una de las constantes del pensamiento existencial de Marcel. Y no es para menos. Sus reflexiones sobre la propia existencia como vivida y sentida es lo que lleva a Marcel a separarse del idealismo, pues no se puede transformar en certeza global la evidencia de un pensar puramente formal despojado de toda determinación individual y colocado como centro de referencia universal.

Esta inquietud sobre los vínculos entre el cuerpo, la sensación y la realidad, es el origen del pensamiento existencial de Marcel, el origen de su separación del idealismo (211). Más específicamente, Marcel considera -desde el apéndice "*Existencia*"

---

211) Cfr. F.T.C., p. 15

y *Objetividad*"- que "la teoría de la existencia se establece de un modo sólido adoptando una actitud diferente con respecto al sentir" (212).

Esta actitud diferente debe situarse lejos de la actitud de ciertos filósofos y hombres de ciencia (incluso por el sentido común) que interpretan el sentir y la sensación como "mensaje":

"Un término como receptividad es particularmente significativo en este aspecto. Para el espíritu es muy difícil emanciparse de la idea de que lo emitido en una forma quizá inespecificable en X..., luego transmitido en condiciones de las que con la razón o sin ella cree poder hacerse una representación más adecuada, sea por último recibido y transcrito por el sujeto que lo siente. En una palabra: todos nos vemos irresistiblemente llevados a admitir que sentir es un modo para que dos puestos comuniquen entre sí" (213).

Una teoría pansiquista dirá que sólo una de las estaciones o puestos comunicantes puede ser considerado como tal, y que el otro lo es exclusivamente al ser aprehendido en la comunicación. Otra -cuyo número de adeptos es menor- cree que el puesto emisor posee conciencia, aunque tenue y difusa, del mensaje emitido. El ejemplo aducido es el de un perfume, pues es claro ver que entre el sitio de donde emana el aroma y yo que lo recibo debe haber viajado un número determinado de vibraciones. Quizá para el físico esto carezca de sentido. Sin embargo, en la interpretación que ahora tratamos tiene un significado: las vibraciones han de transcribirse en lenguaje olfativo en cuanto lo comunicado haya impresionado el aparato u órgano preciso (214).

---

212) E.O., p. 317

213) D.M., p. 317

214) Cfr. Idem y M.S., p. 95-96

Esta interpretación se da en cuanto considero un organismo desde fuera y, por ello, necesariamente me lo represento como un aparato a la vez receptor, transmisor y emisor. De este modo, esta interpretación trata a la facultad de sentir como el poder de captar algo que le llegaría "de fuera". Pero si concentramos nuestra atención sobre el sentir en su actualidad, es decir, sobre el *yo siento*, llegamos a darnos cuenta de que en último análisis, pensar la sensación de esta manera no es pensarla del todo. Cuando empleamos los términos receptor, emisor, etc., asimilamos el organismo a un puesto al que llega un determinado mensaje. Más exactamente lo captado por el puesto no es el mensaje mismo, es un conjunto de datos transcribibles gracias a un determinado código. El mensaje en sentido estricto implica incluso una doble transmisión, produciéndose la primera operación a la salida y la segunda a la llegada (215).

Lo que se está planteando aquí es el saber si la sensación, tomada en sí misma, puede ser asimilada a un mensaje. "La reflexión muestra que es imposible; y que somos víctimas de una ilusión cuando confusamente imaginamos que la conciencia receptiva traduce en sensación algo que le es dado inicialmente como fenómeno físico(...). Pero ¿qué es traducir?. Traducir en todos los casos es substituir un grupo de datos por otro grupo de datos" (216). Para comprender por qué la sensación no es "mensaje" veamos el razonamiento de Marcel: el golpe experimentado por el organismo

---

215) Cfr. F.C., p. 35-36

216) ibidem, p. 36

o por alguna de sus partes, es un dato para el observador exterior que lo percibe de un determinado modo, pero no para el organismo que lo sufre. Puedo transportarme idealmente como conciencia espectadora en este organismo y colorear psicológicamente un fenómeno que, por otra parte, me aplico a definir en términos exclusivamente físicos. "Si reflexionamos profundamente las implicaciones de un dato cualquiera -del hecho de estar dado, *des Gegebenseins*- vemos que la exterioridad que caracteriza a esta relación, supone una interioridad esencial, es decir la conciencia misma" (217). Esto significa que 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 la traduce en sensación, sino en considerar que es captado por un sujeto pensado objetivamente, por un aparato de constitución material. Pero aquí peligramos en meternos en una regresión infinita de 'traductores' de los datos. De aquí que no tenga sentido tratar a la sensación como traducción sino que es 'inmediata' (218).

Quede asentado, como conclusión, que la sensación no es un mensaje. Tomarla como tal significa considerarla como mediatizable. Lo inmediato sería, en ese caso, mediatizable. Nada más lejano a la realidad. La experiencia, al igual que la existencia y lo existente, es lo inmediato puro. De aquí que sea precisamente no-mediatizable. La sensación no es mensaje, no puede

---

217) idem

218) Cfr. idem

ser expresada ni concebida objetivamente. Esto no significa que la sensación sea indeterminada, sino "que el espíritu no puede sin contradicción adoptar frente a ella la actitud requerida para caracterizar algo" (219). Pero si no se puede considerar la sensación objetivamente en tanto que es un inmediato, ¿dónde habrá que situarse?

Está claro: fuera de esta interpretación "objetiva" de la realidad, en la que sujeto y objeto guardan una *relación* entre dos polos. Habrá que colocarse en el terreno de la participación: nos situamos en medio del mundo y lo sentimos, nos sabemos inmersos en él. Esta participación no debe entenderse como 'partición' que sería una concepción racionalista de la realidad -producto de la reflexión que divide y separa (en términos)-. A este terreno corresponde el de la reflexión segunda, que es la reflexión sintetizadora por la que recuperamos esa unidad. Basta saber que la participación no toma forma intelectual. Sólo se puede experimentar. Es el terreno donde la validez y la objetividad carecen de sentido y lo adquieren, en cambio, la experiencia, el ser y la realidad toda (220).

Ahora bien, la experiencia de "existir" pone en evidencia esta participación fundamental que se manifiesta primeramente como una existencia corpórea que siente. Atenerse al dato singular que es el de "mi sentir" en "mi cuerpo" no sólo nos aleja de la posición idealista sino que nos lleva a considerar mi existencia

---

119) D.M., p. 319

220) Para profundizar sobre la participación confrontar Parte III, 1F, 2Ac y 3Bd; y sobre la reflexión segunda: Parte III 1Cb y 3C.

corpórea como punto de partida para la indagación filosófica sobre la cuestión ¿qué soy yo? y de aquí a inquirir ¿qué es el mundo?. Por esto, si mi condición de ser existente se me revela de modo inmediato e insoslayable como "encarnación", es de comprender que ésta sea, por tanto, "el dato central de la metafísica" (221).

### C) LA ENCARNACION. SITUACION FUNDAMENTAL

#### a) Yo y Mi Cuerpo

Al reflexionar sobre mi mismo como existente encarnado puedo concebir al cuerpo como el medio para sostener relaciones con el mundo exterior, como si los objetos se ligaran a mí a través de mi cuerpo. Hay una gran "tentación de concebir mi cuerpo como si fuera esencialmente mi instrumento, en el sentido más amplio, o como un órgano que me permite actuar en el mundo e insertarme en él" (222). Esta interpretación en la que el yo es considerado como algo externo a mí, tal vez dentro de un contexto científico sea la única respuesta al problema. Pero, en cambio, es un error para el pensamiento existencial.

Para superar esta interpretación Marcel se pregunta qué implicaciones posee la noción de instrumento y cómo podemos concebir cualquier acción instrumental: "Es evidente que todo instrumento es un medio para extender, desarrollar y reforzar un

---

221) E.A., p. 15

222) M.S., p. 98

poder preexistente que posee aquel que usa el instrumento (...) Pero estos poderes son lo que podríamos llamar características activas de un cuerpo orgánico (...) considerados en su verdad, es decir, dinámicamente en su funcionamiento, el cuerpo consiste en ese conjunto de poderes" (223). Esto quiere decir que cada uno de estos poderes no es más que la especificación de esa unidad que es el cuerpo considerado como aparato de fines múltiples, visto desde fuera.

Pero en el planteamiento existencial no hay que perder de vista que no nos preguntamos sobre ese cuerpo sino por sí cuerpo: "Mi cuerpo es mío en tanto no coloco entre él y yo un intervalo, en tanto que no es objeto para mí sino que yo soy mi cuerpo" (224). Al introducir la palabra "soy" suprimo el intervalo que se establece al considerarlo como mi instrumento. Adviértase además que al establecer una relación instrumental me obligo a una regresión al infinito. Si, como hemos visto, un instrumento es aquello que prolonga un poder del cuerpo, es imposible tratar al cuerpo como instrumento sin imaginar otro cuerpo mental, astral o como quiera llamarse. Pero también ese cuerpo mental, astral, etc., es un cuerpo, entonces la cuestión comienza de nuevo y así continúa indefinidamente. Sólo se puede evitar esta regresión afirmando que ese cuerpo que es mi cuerpo no es un instrumento. "Decir 'mi cuerpo' es una cierta manera de decir 'yo mismo', es colocarme en una situación de independencia a toda relación

---

223) ibidem, p. 91

224) idem

instrumental" (225). En la medida en que yo trate a mi cuerpo como un aparato, lo trataré como algo externo a mí, como no-mío, como objeto. Mas la realidad se ocupa de desmentir rápidamente cualquier interpretación semejante. He aquí que cuando yo actúo me identifico con mi cuerpo. Con la identificación de mi cuerpo conmigo, éste recupera la realidad de la que yo lo había despojado al separarme de él por medio del análisis racional. Se crea de nuevo la unidad que había sido convertida en dualidad de instrumento e instrumentalista.

Lo que el análisis racionalista viene a hacer es a separar de mí a mi cuerpo. Con ello intenta conocerlo racionalmente ya en su relación con los demás cuerpos, ya en su estructura interna desgajada de mi realidad. Convierto a mi cuerpo y sus relaciones conmigo mismo en un problema. Se ha considerado a mi cuerpo como un problema y aquí el pensamiento racionalista no es apto para dar una solución pues mi cuerpo sólo tiene sentido para mí, en tanto que yo soy mi cuerpo.

Pero aquí hay que proceder con cautela pues puede imaginarse esta identidad entre mi cuerpo y yo al modo de un materialismo burdo. "No tendría sentido declararme idéntico al cuerpo que los otros ven, que los otros pueden tocar, y que para mí es otro, en una palabra: el cuerpo-objeto. Sólo es legítimo decir 'soy mi cuerpo' cuando se reconoce que el cuerpo no es asimilable a un

---

225) Ibidem, p. 91-92



objeto (...) Mientras mantengo con él cierto tipo de relación (esta palabra no es perfectamente adecuada) que no se deja objetivar, puedo afirmarme como idéntico a mi cuerpo" (226). Mi cuerpo puede ser objeto de estudio de la ciencia, de la anatomía, por ejemplo. Pero mi cuerpo como mío sólo será experimentado existencialmente por mí.

Aún más, y para redondear la idea con la afirmación a la que hablamos llegado de la sensación como un *inmediato*, como *no-mensaje*, diremos que, si yo me considero como sosteniendo comunicaciones con objetos (si se quiere, *cosas*) distintos de mí, "es muy natural que mi cuerpo se me aparezca como interpuesto entre esas cosas y yo, más concretamente: que se me presente como el instrumento por autonomía de que yo me sirvo a la vez para recibir y para emitir mensajes (que, por otra parte, pueden muy bien reducirse a no ser más que simples signos; en un mundo constituido por puestos relacionados entre sí, mi cuerpo, como los demás, hace las veces de aparato de señalamiento). Pero esta interpretación tan simple, tan seductora, suscita dificultades insuperables cuando se la erige en absoluto" (227).

Ya Descartes se había tropezado en su interpretación dualista del cuerpo y el alma con dificultades que nunca superó. Es fácil caer en una interpretación instrumentalista del hombre. Sin embargo, ésta no se apega a un análisis existencial, real, de nuestra constitución natural. Así pues, "lo que de ordinario -pero

---

226) *Ibidem*, p. 92

227) D.M., p. 321

impropiamente- se denomina unión de alma y cuerpo, parece que habrá de considerarse en consecuencia como forma metafísica de la *ecceidad*; es, como ésta, un indivisible en que la reflexión no puedeincar el diente; y naturalmente, esto no quiere decir que esta unión sea incognoscible, lo cual equivaldría a suponer que encubre un mecanismo cuyo secreto nos escapa" (225).

La interpretación instrumentalista se dá en quien sólo puede captar estas realidades desde un punto de vista físico. Pero esto carece no sólo de validez sino hasta de realidad. En cambio, en el pensamiento existencial, la realidad se conoce como ella se muestra. Las ambigüedades y puntos oscuros permanecen como tales. *Mi* cuerpo en tanto *mi* no puede ser analizado por el conocimiento científico más que si lo pongo como objeto. Pero *mi* cuerpo en tanto *mi*, en tanto que soy *mi* cuerpo, no puede ser tenido o poseído para ser sometido o analizado, problematizado. Digamos que estoy ligado a *mi* cuerpo por un vínculo íntimo y misterioso que no puede estudiarse, es un núcleo sentido, es la experiencia del lazo por el cual *mi* cuerpo es *mi* -valga la redundancia- (229).

Esta situación de un ser que se presenta como ligado a un cuerpo es un dato no transparente a sí mismo:

"de este cuerpo no puedo decir ni que es yo ni que no es yo, ni que es para mí (objeto). De entrada la oposición sujeto objeto se haya trascendida. Inversamente, si parto de esta oposición tratada como fundamental, no habrá artificio lógico alguno para que pueda lograr esta experiencia: ésta será inevitablemente eludida o, lo que es lo mismo, rechazada. En

---

228) *Ibidem*, p. 30

229) Cfr. E.A., p. 134

vano se objetará que esta experiencia presenta un carácter contingente; en realidad toda investigación metafísica exige un punto de partida de este género. Sólo se puede arrancar de una situación que se abre a la reflexión sin que se la pueda llegar a comprender" (230).

He transcrito todo el texto ya que nos dá infinidad de luces respecto de su investigación filosófica. Por un lado, se ha de reconocer el punto de partida como algo que se experimenta, se vive, y no un supuesto del análisis racional que divide y separa la realidad. Es un dato contingente como contingente es la realidad. Y no hay que perder de vista esto si no se quiere hacer filosofía sobre las ideas. Y, con respecto a la realidad de las cosas, vemos que no se puede decir una última palabra: 'de este cuerpo no puedo decir ni que es yo ni que no es yo'; de mi situación fundamental puedo afirmar que soy un 'ser en mundo' pero no sólo eso, pues soy un 'ser abierto' a la trascendencia; y así también, el 'yo existo' es punto de partida y, al mismo tiempo, no es la afirmación del ego aislado. En fin, nuestro autor es perfectamente congruente con lo que sustenta como epigrafe de su teatro: "Sí y no, Sylvia. Es la única respuesta cuando somos nosotros los que estamos en juego; creemos y no creemos, amamos y no amamos, somos y no somos; así y como marchamos hacia un mismo objetivo que en conjunto vemos y no vemos" (231).

Es la actitud filosófica en la que se afirma que la riqueza de lo real no puede agotarse y encerrarse en una definición estática. Esto último nos lleva a considerar a la razón

---

230) Ibidem, p. 15

231) TR., p. 8

científica como incapaz de dar una "última palabra" sobre los hechos de experiencia. Pero, ¿no es optar aquí por la irracionalidad?

b) La Reflexión Segunda

Como hemos visto, Marcel ha dejado asentada la incapacidad de la razón para conocer lo inmediato: la sensación, la experiencia *hic et nunc*, la existencia. Hay una zona que escapa al conocimiento racional y no por ello deja de ser real. Mas este anti-racionalismo no significa de ningún modo un agnosticismo. Se trata aquí de negar que todo se pueda racionalizar o pensar como "objeto": lo existente no es incognoscible sino que tiene por carácter esencial ocupar con respecto al pensamiento una posición que no puede reducirse al de la objetividad (232).

Marcel distingue dos niveles de reflexión en la aproximación a la existencia, al ser. Aquella que él llama "Reflexión Primera" que es, de manera general, "todo pensamiento que pretende constituir un sistema de nociones que rindan cuenta integral de la realidad (233). Es la razón científica que pone a la realidad como problema, como "objeto". Y es objetiva en tanto que el científico no se relaciona con estos "objetos", al contrario, se separa de ellos. Incluso en esta separación puede ser substituido

---

232) Cfr. E.O., p. 315-316

233) Yarce, J., *La Comunicación Personal*; Ed. EUNSA; Pamplona, España, 1971, p. 32.

de su lugar por otro sin afectar el resultado. La "Reflexión Primera" es fruto de considerar la realidad como una suma de objetos sin contacto unos con otros. Y, en esta separación, el sujeto cognoscente tiende asimismo a negar la relación fundamental que le liga con el objeto cuando esa relación es constitutiva de su ser. Este tipo de reflexión es analítica y es por ella que somos capaces de separar lo que en la realidad está unido, dejando olvidado que sólo la experiencia inmediata, puesta al día y recuperada a un nivel superior, permitirá comprenderse y comprender el mundo.

Ante esta perspectiva Marcel no renuncia exactamente a la razón sino a aquella razón que, al *problematizar*, reduce todo a objeto separado e independiente de mi experiencia. Será fundamental no perder de vista esta experiencia concreta para continuar profundizando sobre la realidad del hombre, de Dios y del mundo. Por esto, desde el principio habla de la gran necesidad de "reflexionar" sobre esta exigencia ontológica que tanto apremia a nuestra sociedad contemporánea. Y precisamente, llama "Segunda" a la reflexión que tiene por fin aclarar *el fondo de nuestra propia realidad*. Es la reflexión sintética por la que se recupera el 'humus' ontológico y existencial perdido por la reflexión problematizadora. La que recupera en el pensamiento lo que está unido en la realidad y que se pierde en la razón analítica. Es el *pensamiento pensante* (que me sabe ligado al mundo) por oposición al *pensamiento pensado* (que pone al sujeto aislado en sí mismo). La "Reflexión Segunda" es recuperación consciente de la intencionalidad profunda que nos arroja al mundo antes de que haya

tenido tiempo de volver sobre nuestro acto. Es la reflexión que tiene por fin encontrar la relación que nos une a los seres y, por ende, al ser.

Una vez aclarado este tema que es como 'piedra angular' en la filosofía de Marcel, volvamos para concluir nuestra reflexión acerca del cuerpo.

La relación que me une a mi cuerpo no es "instrumental" pues yo mismo soy mi cuerpo. Esta unidad de mi mismo con mi cuerpo es reconocida por la reflexión recuperadora como un dato no "transparente", como un dato del cual no se puede decir todo: 'Soy y no soy mi cuerpo'. A esta relación (aunque esta palabra no es perfectamente adecuada) que no se deja objetivar entre mi cuerpo y yo, Marcel la llama en el *Diario Metafísico* "mediación simpática" y en el *Misterio del Ser*, "encarnación". Y quiero subrayar que la palabra *encarnación* la emplea exclusivamente en el sentido que designa "la situación de un ser ligado esencialmente y no accidentalmente a su cuerpo" (234).

#### D) LA REFERENCIA EXISTENCIAL

Lo que ha quedado claro es que mi existencia y mi corporeidad están esencialmente vinculadas. Por lo que afirma que no se pueden disociar realmente:

---

234) M.S., p. 92

"Existencia;

Conciencia de sí como existente;

Conciencia de sí como ligado a un cuerpo, como encarnado"  
(235).

De las afirmaciones anteriores pueden derivarse varias consecuencias importantes:

1o. El enjuiciamiento existencial de la realidad no parece ser posible sino en una personalidad encarnada; aun suponiendo que pudiéramos imaginar un entendimiento puro, no habría, para tal entendimiento, posibilidad de considerar las cosas como existentes o no existentes;

2o. Por otra parte, el problema de la existencia del mundo exterior cambia y pierde acaso su misma significación; no puedo en efecto, sin contradicción imaginar mi cuerpo como no existente, puesto que todo ser existente se define y se sitúa con relación a él (en cuanto que es mi cuerpo)... (236).

En otras palabras, cada vez que afirmo que una cosa existe, doy por sobre entendido que considero dicha cosa como vinculada a mi cuerpo, como susceptible de entrar en contacto con él, aunque sea del modo más indirecto.

El fundamento de tal conocimiento estriba en la experiencia sensible del propio cuerpo. Se ha de afirmar "la prioridad absoluta del cuerpo", no sólo como centro del sentir y del obrar que me son propios, sino como mediación universal entre mi yo y el mundo.

La existencia de las cosas no se ofrece a nosotros como un

---

235) E.A., p. 13

236) ibidem, p. 14

acontecimiento fortuito y evanescente de sensaciones indescifrables, sino más bien como un indubitable, absolutamente original, del sentimiento de mi cuerpo y de todo lo que le está ligado.

"Cuando digo: César ha existido -y tomo el ejemplo en el pasado porque ahí parece mi tesis más discutible-, no quiero decir solamente que César habría podido haber sido percibido por mí sino que entre la existencia de César y la mía, es decir, mi presencia órgano-psíquica para mí mismo, hay una continuidad temporal objetivamente determinable; esta presencia es el punto respecto al cual se ordena la multiplicidad infinita de lo que puede ser pensado por mí mismo como existente; toda existencia puede ser relacionada con este punto, y no podría ser pensada fuera de esta referencia más que por pura abstracción. Digamos también que esta cadena de relaciones temporales, espaciales, espacio-temporales, puede ser contraída por mi imaginación hasta que el existente pensado llegue a serme co-presente. La especie de campo magnético en el que se distribuyen estas cadenas, todas ellas ordenadas con relación a mi existencia actual, es lo que llamaré la órbita existencial" (237).

En otras palabras, "decir que una cosa existe, no es sólo decir que pertenece al mismo sistema que mi cuerpo (que está vinculada a él por ciertas relaciones racionalmente determinables) sino que, además se halla en cierta manera unido a mí como mi cuerpo" (238). Esta presencia órgano-psíquica de mi cuerpo a mí, que es una constante en Marcel, viene a ser el centro de referencia de la órbita existencial y, de esta suerte, el campo

---

237) F.C., 28. Si se compara este texto con el citado en Parte II, cap.2 inciso "a", habrá que hacer notar que en aquel afirma: "la existencia a mi estado de conciencia, mi toma de conciencia actual", y en éste la relación es entre: "la existencia y mi presencia órgano-psíquica para mí mismo". Que se refiera primero a la "conciencia" y después a "mi presencia órgano-psíquica" es lo que marca una fuerte evolución en el pensamiento de Marcel relativa a su concepción sobre la referencia existencial. Es la semejanza que subyace en el fondo entre la existencia referida a una conciencia y la existencia referida a una personalidad encarnada como presencia.

238) E.A., p. 15



magnético en el que gravitan todos los existentes. Por ello afirma:

"toda existencia está constituida para mí sobre el tipo y en la prolongación de la de mi cuerpo (...) Hay entre mí y todo lo que existe una relación (la palabra es impropia) del mismo tipo que la que me une a mi cuerpo: es lo que yo he llamado mediación no instrumental, que viene a completar la mediación instrumental u objetiva. Esto viene a decir que mi cuerpo está en *simpatía con las cosas* (...); Mostrar en suma que yo me adhiero realmente a todo lo que existe: al universo que es mío y del que mi cuerpo es el centro" (239).

Pero, afirmar que mi cuerpo es el centro de referencia existencial del mundo ¿no significa a fin de cuentas que las cosas existen porque las percibo? y, con ello, ¿no cae en el subjetivismo que tanto ha criticado?

#### E) ¿SUBJETIVISMO?, ¿SOLIPSISMO?

Hay que entender esta prioridad metafísica del cuerpo en contraposición a la prioridad que el idealismo le confiere al *cogito* (que corre el peligro de no poder jamás alcanzar el ser).

##### a) Subjetivismo

El temor de caer en el subjetivismo al dar la prioridad metafísica al cuerpo reposaría sobre un malentendido que importa altamente disipar:

"El solipsismo, admitiendo que sea defendible incluso en el plano teórico -lo que por mi parte, niego enérgicamente- no presenta sentido más que si tomo al pie de la letra la

fórmula schopenhaueriana: el Mundo es mi representación; incluso en su sentido más restrictivo: el Mundo no es más que mi representación (...) mas para una filosofía de la participación la fórmula schopenhaueriana es precisamente por completo inaceptable; o al menos, pierde toda significación metafísica: Volviendo a tomar la expresión que he usado hace un momento, no estoy en el mundo más que en tanto que este no es una representación, en tanto diré, que él me informa" (248).

Digamos que la participación rechaza toda posibilidad de una interpretación solipsista. No es la reivindicación de la aseidad, que en la filosofía antigua se le atribuyó al ser Absoluto, sino, por el contrario, es el reconocimiento de que mi existencia encierra en sí misma ser para otros, es el participar en el mismo universo existente que me suministra, que me informa.

No se trata de presentar una especie de dependencia del universo respecto a mí, lo que sería recaer en un subjetivismo agravado. Marcel mismo aclara que el fondo de su posición con respecto a la existencia "consiste en sostener que el *esse est percipi* berkeleyano sólo es verdadero con la condición de que por percepción se entienda, no una representación, sino una prolongación del acto mediante el cual mi cuerpo se aprehende como mí" (241). Esto significa que el modo como me vinculo al universo no es por medio de una representación de objetos a mi intelecto sino en una 'relación' no instrumental del mismo modo como me uno yo a mi cuerpo. Esto, en lugar de significar un subjetivismo a partir de mi propia percepción, abre las puertas a la comprensión de mí mismo como partícipe del universo que experimento en mí con

---

248) F.C., p. 41

241) D.M., p. 267

el sentimiento de mi propio cuerpo. Esta es la afirmación de que yo me adhiero al universo como mío, de que lo experimento como un inmediato por la participación de mi propio cuerpo.

¿Cómo puedo reconocer mi participación en la existencia partiendo de mi cuerpo como fundamento? en otras palabras, ¿cómo salgo de la pura percepción corporal subjetiva para el reconocimiento de que existen otros?

Esto parece un callejón sin salida. Marcel sale del solipsismo en tanto que éste es lo más contrario a la experiencia existencial que pueda haber. Pues, no sólo el existente soy yo mismo como encarnado sino que no puedo afirmar la existencia de algo, mas que en la medida en que hace referencia a mi cuerpo, en que es susceptible de ponerse en contacto con él, por muy indirectamente que sea. A la inversa, la existencia del mundo me es dada al mismo tiempo que mi propia existencia, que no es separable de aquella. El idealismo objetivo choca con esta evidencia. Es imposible encerrar la conciencia individual en sí misma, ya que mi misma existencia es, a la vez, pertenencia al mundo, ser en el mundo. Sin embargo, añade Gabriel Marcel, "la existencia del mundo de que aquí se trata no es la de un conjunto de objetos o cosas yuxtapuestas que, a menudo y hasta invariablemente, únicamente las necesidades de la acción nos obligan a distinguir unas de otras; es una a modo de presencia maciza y activa que nos eleva a nosotros mismos a la existencia" (242). No es la dependencia del universo respecto a mí, sino que

es poner el peso de lo existencial sobre lo ideal y reconocer, con la prioridad del ser encarnado, que yo participo del universo como mio en cuanto que estoy 'inmerso' en él, incluso antes de haberlo querido.

b) La existencia y los "otros"

Continuando con esta postura anti-subjetiva, profundicemos sobre la existencia de los "otros" (existentes). Marcel sostiene que:

"no solamente tenemos el derecho de afirmar que los otros existen, sino que yo estaria dispuesto a sostener que la existencia no puede ser atribuida sino a los otros en tanto que otros, y que yo no puedo pensarme a mi mismo como existente sino en cuanto que me concibo como que no soy los otros; por consiguiente, como diferente de ellos. Me atreveria incluso a decir que es propio de la esencia del otro el existir, no puedo pensarlo como otro sin pensarlo al mismo tiempo como existente" (243).

De este modo la existencia de los otros no solamente no depende de mi existencia, sino que mi propia existencia es en cuanto que no es la de los otros.

Para comprender esta afirmación de la existencia de los otros y mi concepción de mi mismo como no siendo los otros, será preciso remitirnos a su contexto. Marcel rechaza radicalmente la posición idealista en la que los otros son el pensamiento que de ellos tengo:

"Si admito que los otros no son sino lo que pienso de ellos,

la idea que de ellos tengo, resulta absolutamente imposible romper un círculo que ha empezado por trazar alrededor de sí. Si se asienta el primado del sujeto-objeto -de la categoría sujeto-objeto-, o del acto por el cual el sujeto introduce objetos, por así decir, en el seno de sí mismo, la existencia de los otros resulta impensable, y sin duda alguna cualquier otra existencia, también sea del orden que sea" (244).

Cuando se asienta como primado, la relación sujeto-objeto, la existencia de los otros resulta impensable precisamente porque de este modo la existencia es "objeto" del pensamiento con lo cual se encierra en el solipsismo de la razón que subsume y anula lo existente.

Por otro lado, con esta postura existencial del reconocimiento de la existencia de los otros en tanto que otros, Marcel rompe con una posible interpretación panteísta de la existencia en cuanto que distingue mi existencia perfectamente de la de los "otros".

Opone, por el contrario, la participación de la cual hablaremos enseguida y que ha de complementarse con el siguiente capítulo. Pues la existencia no se termina de entender más que con la capacidad de ser una existencia abierta: "El otro en cuanto otro no existe para mí sino en la medida en que yo me abro a él (o que él es un tú), pero yo no me abro a él sino en la medida en que ceso de formar conmigo mismo una especie de círculo en el interior del cual yo alojaría al otro más bien que su idea" (245).

---

244) ibidem, p. 138. El subrayado es mío.

245) ibidem, p. 132

## F) LA PARTICIPACION

Así, el conocimiento de la existencia del mundo y de los otros existentes no se obtiene por la vía de la objetividad, según los esquemas idealistas, sino en la experiencia inmediata y original que es el sentimiento del propio cuerpo. Con ello Marcel inaugura una metafísica existencial que trasciende la oposición de sujeto y objeto.

La existencia del mundo adquiere de este modo el carácter de un inmediato existencial anterior a toda objetivación racional. No es un *demonstrandum*, porque mi cuerpo se da como "presencia en el mundo". La existencia es "inespecificable e incaracterizable" porque no es objeto de ningún concepto ni es una nueva determinación derivada de las anteriores. Pero aunque no sea objeto de ninguna representación posible, si puede en cambio, ser constatable por la reflexión segunda, como una presencia. Y del mismo modo, las cosas existentes pueden ser captadas mediante sentimiento no "objetivable", en un "conocimiento inmediato y de participación" (246).

La existencia es la unidad original que hace que yo esté en relación de adherencia inmediata con la realidad. La relación que hay entre existencia y captación del propio cuerpo no quiere decir que aquella se resuelva en ésta. Hay algo de indefendible en ella, ya que para mi cuerpo el hecho de ser mi cuerpo no es nada de lo

---

246) Cfr. E.D., p. 314-316, 319-320

qual pueda tener verdaderamente una idea, no es nada conceptualizable. Hay algo que trasciende su materialidad y no se reduce a sus propiedades objetivas.

Me parece que Yarce a hecho una síntesis muy clara de la postura de Marcel a este respecto: "la descripción de la existencia como adherencia al mundo no es la afirmación de una identidad del yo presente al mundo y del mundo al cual yo soy presente. Es reconocimiento del hecho de que el ser humano se caracteriza esencialmente por su apertura a una trascendencia que desborda toda subjetividad. En la perspectiva fenomenológica, la negación de la exterioridad de mi mundo por la relación a mí, es reconocimiento de que conozco mi cuerpo solamente cuando el mundo me aparece. Desde el punto de vista de la experiencia, el mundo es prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la realización del yo en el mundo" (247).

En tanto que lo existencial se refiere ineluctablemente al ser encarnado, la misma existencia establece todo mi ser en situación, condicionado por las circunstancias de espacio y tiempo. Es una situación por la que me ligo esencialmente a un cuerpo y por la que me vinculo irremediamente al mundo. En última instancia mi situación fundamental me liga al hecho de estar en el mundo. "Creo que esta última expresión, que no es admitida en filosofía, o al menos no lo era antes de Heidegger, traduce adecuadamente algo que, se ha comprendido, debe ser

---

247) Yarce, J., op. cit., p. 25. El subrayado es mío.

entendido como una participación, no como una relación o comunicación" (248). Esta participación en el mundo implica al mismo tiempo, que no soy autónomo, que no estoy limitado ni cerrado a mí mismo, que soy permeable a los demás. En este sentido, vivir es estar abierto a una realidad con la cual entro en una especie de comunicación.

Al afirmar que la relación que me vincula al universo es la misma que me vincula a mi cuerpo, lo que en última instancia se asienta es el reconocimiento de este dato no transparente a mí mismo y que no lo agota la racionalidad: 'soy y no soy'.

En tanto "soy mi cuerpo", mi presencia en el mundo es por espacialidad; y, en tanto cuanto "no soy mi cuerpo", soy capaz de entrar en una relación de comunicación (249), soy un ser abierto a la trascendencia. En otras palabras, la existencia como situación fundamental implica la afirmación del ser en el mundo, pero es al mismo tiempo una realidad que escapa al mundo de las cosas, precisamente porque es esencialmente abierta. Esto habrá que profundizarlo.

---

248) F.C., 32. Aquí comunicación se emplea en el sentido de la relación entre dos puestos: emisor y receptor.

249) Entiéndase aquí comunicación como intersubjetividad. Cfr. Parte III, c.2Ac.



## C A P I T U L O 2

### EL SER

#### A) ¿QUE SOY?. APROXIMACION A TRAVES DE ANALISIS FENOMENOLOGICOS

El análisis existencial de la experiencia de la encarnación conduce, como vimos, a establecer la unión del cuerpo y del alma "en una sola realidad", y a la unión entre ésta y el mundo restante, es decir, el hecho de ser en el mundo. Esto implica, a su vez, que no soy un ser autónomo sino que participo de esta realidad a la que estoy abierto. ¿Qué significa estar abierto?, apertura ¿a qué?

La intención de esta parte de la presente investigación es presentar algunos análisis fenomenológicos (250) de hechos de la experiencia concreta que nos conducen al reconocimiento de la apertura a la trascendencia.

Este tipo de análisis recobra esas aproximaciones de la vida del espíritu que son inaccesibles al pensamiento objetivante y nos descubren la presencia íntima del ser. A estas experiencias subjetivas Marcel les ha dado valor de categorías ontológicas, en tanto que encierran una dimensión profunda de nuestra existencia.

---

250) Por análisis fenomenológico Marcel entiende, el análisis de un contenido concreto del pensamiento por oposición a un análisis psicológico referido a estados de conciencia.

En su libro *Etre et Avoir (Ser y Tener)*, Marcel afirma que la aproximación al ser<sup>251</sup> hay que buscarla no en el registro del pensamiento lógico sino en la elucidación de ciertos datos espirituales, tales como la fidelidad, la esperanza, el amor... (251).

Para ello he elegido tres de los análisis fenomenológicos de Marcel: a) el tener que es prácticamente una introducción a la pregunta sobre el ser que soy; b) la desesperanza en el que se mezclan la fidelidad, la esperanza, la disponibilidad, para plantear desde aquí la apertura al ser (252); c) la intersubjetividad, con la que se comprende un poco más esta apertura con la participación ontológica.

a) Ser y Tener

La doble experiencia solidaria de mi cuerpo y de mi pertenencia al mundo, me impone de continuo el sentimiento de una especie de oposición entre *dos procesos fundamentales del ser y del tener*. Para comprender bien su sentido, conviene proceder a un breve análisis del tener.

La distinción entre ser (*être*) y tener o haber (*avoir*), es fácil asimilarla en primera instancia, a la distinción entre lo que se *tiene* y lo que se *es*. Lo que se tiene en principio son

---

251) Cfr. E.A., p. 148

252) No pretendo hacer un examen exhaustivo de estos temas, sino tan sólo indicar las experiencias existenciales a manera de ruta.

cosas, "objetos", lo que tiene existencia independiente con respecto de mí. Sin embargo este concepto es polivalente.

Jolivet distingue muy claramente los dos sentidos del tener a los que nuestro autor se refiere: el tener posesión y el tener implicación. En el tener-posesión, "un cierto *quid* (predicado) se relaciona a un cierto *qui* (sujeto) tratado como centro de inherencia o de aprehensión" (253). En el tener-implicación, es cuando por ejemplo, "yo digo que tal cuerpo tiene tal propiedad, ésta me parece como interior o como arraigada en el interior del cuerpo que ella caracteriza. Observo, por otra parte, que no podemos pensar la implicación aquí sin la potencia, por obscura que sea esta noción" (254). El tener o haber en el sentido fuerte del término es el haber-posesión pues marca el acento sobre lo posesivo, sobre el "tener" las cosas.

Basta en este análisis señalar que, en ambos casos, el carácter propio de tener es ser *manifestable*, y *manifestable a otro*. Como tal, el tener se sitúa en un registro en que la exterioridad y la interioridad son inseparables, pero de tal modo que entre una y otra hay una relación de tensión mutua, resultante del hecho de estar sometida la cosa poseída a las vicisitudes propias de las cosas y de correr constantemente peligro de hacer fracasar el esfuerzo que hago para incorporármela e identificarme con ella. Y esto porque en el tener hay siempre un carácter de *para-sí*, de vinculación a la subjetividad.

---

253) E.A. p. 186 y Cfr. *Ibidem*, p. 185

254) *Ibidem*, 230 y 232 en Jolivet, R., op. cit., p. 294-295

Las cosas no me son *simplemente exteriores*; es como si entre ellas y yo hubiera una comunicación por dentro; me alcanzan, por así decir, subterráneamente, y en la medida exacta en que me apego a ellas es evidente que ejercen sobre mí un poder que este mismo apego les confiere y acrecienta. Entre estas cosas hay una en particular, la primera de todas, que goza a este respecto prioridad absoluta sobre las demás: mi cuerpo (255). "Tener" un cuerpo, el cuerpo como este cuerpo (objeto), no en cuanto por él podemos decir "yo mismo".

Al mismo tiempo, la encarnación se presenta como paso del haber al ser, como una zona fronteriza. Y esto es porque el cuerpo es por excelencia la exterioridad entrando en comunicación con el yo, interiormente. Ahora bien, cuanto más me adhiero a mi cuerpo, convirtiendo su exterioridad parcial en pseudo-interioridad, más me aniquilo a mí mismo en esta adhesión: "parece que mi cuerpo literalmente me devora" (256), y lo mismo sucede con todas mis posesiones que de algún modo están ligadas a él. Así el tener se nos presenta como tendiendo a suprimir el ser, a disolverlo en su misma posesión. El tener en su límite, tiende a la disolución del ser. Pero también puede suceder por el contrario, que "yo" sea el que transforme mi relación con el tener: "Todo lo que puedo considerar es que mi experiencia implica para mí la posibilidad de comportarme de maneras a la vez muy precisas y muy variadas con respecto a mi cuerpo: puedo prestarme a sus caprichos; puedo por

---

255) Cfr. E.A., p. 205

256) ibidem, p. 206

el contrario, tratar de dominarlo. Puede ser mi tirano, pero también puedo convertirlo en mi esclavo" (257).

Lo anterior significa que: o el cuerpo me pertenece y lo asumo en el sentido del ser personal que soy, o lo objetivo y con ello me dejo objetivar, en cuyo caso soy yo quien le pertenezco. Para expresarlo de otra manera, la relación entre el poder de dominio del cuerpo y mi esclavitud a él, es la misma que se establece respectivamente entre la concepción de cuerpo-sujeto y cuerpo-objeto.

En cierto contexto, el sujeto puede estar tentado de tratar su cuerpo como un objeto a su libre disposición, pero este no es el horizonte exclusivo de la relación con el cuerpo, porque hay algo que desborda toda posesión. Para que el tener pueda servir para promover el ser, sería preciso que, por un acto reflejo, domine yo activamente la relación del objeto al sujeto, de la exterioridad a la interioridad, de modo que el objeto exterior venga a ser ocasión y la materia de una libre creación personal. De este modo, el tener habría sido transmutado en ser: sería una expresión viva de la realidad que yo soy (258).

Volvemos aquí a la unidad indivisible del ser humano. Puedo poner mi cuerpo en el registro del tener, en cuanto a su carácter objetivo. Pero en cuanto yo soy mi cuerpo, él no es objeto para mí, no hay intervalo entre él y yo. El sentido del verbo ser

---

257) M.S., p. 87

258) Cfr. E.A., p. 286

parece aquí obscuro, como si fuera esencialmente negativo: decir *yo soy mi cuerpo* es suprimir ese intervalo que surge cuando digo que el cuerpo es mi instrumento y por ende no se dispone de él como una posesión. Mi cuerpo no lo tengo porque yo mismo soy ese cuerpo.

Pareciera que estas afirmaciones sobre el cuerpo que soy yo, condujeran a una visión materialista de nuestra condición humana. Pero en el contexto que maneja aquí Marcel, es todo lo contrario. Al reconocer que ese cuerpo soy yo y, por lo tanto, no poder ser tratado como objeto, se abre la posibilidad de comprender esta experiencia humana como una gran capacidad de transformar mi relación hacia otros seres sin transformarlos en tener, en objeto o en espectáculo. De este modo, la tendencia degradante y desintegradora de perder el ser en el tener o el yo en lo mío, debe ser compensada en la integración del tener en el ser, de suerte que lo mío sea expresión viva de lo que soy.

Ahora bien, ¿qué soy?. La pregunta sobre la realidad de mi ser se abre sin duda ante el planteamiento existencial de la capacidad de desprendimiento, de amor, de creación. ¿Qué soy, que soy capaz de dominar mi apetencia de posesión, y de subordinar lo tenido a una causa superior?. ¿Qué soy, que soy capaz de crear y dar dimensión diferente a mi relación con el tener?. A modo de nota Marcel redacta: "La caridad como presencia, como disponibilidad absoluta (...) Poseer es casi inevitablemente ser poseído" (259). Curiosamente la afirmación soy mi cuerpo, en el

259) Ibidem, p. 88

sentido de que soy una unidad y de que no puedo objetivarlo sin tratarme a mi mismo como un objeto, abre el camino a la consideración de mi mismo como sujeto, como una realidad que no se agota en su propio cuerpo: no sólo soy mi cuerpo. Entonces ¿quien soy yo?, ¿quién soy yo, que me intereso por mi propio ser?

b) Desesperación.

Continuemos indagando sobre este "ser que soy" a través de la experiencia de la desesperación. Es claro que no sólo soy mi cuerpo: "Mi cuerpo inmovilizado no es más que un cadáver. Mi cadáver es por su misma esencia lo que no soy, lo que no puedo ser" (260). Entonces, valdría la pena preguntarnos ¿soy mi vida?

Pero la vida, a la vez, puede aparecer como no teniendo sentido: "Mi vida. El hecho de que pueda presentarse literalmente desprovista de sentido forma parte integrante de su estructura. Entonces se me presenta como puro accidente. Pero ¿qué es en este caso este yo que se encuentra incomprensiblemente dotado de esta existencia absurda, dotado de algo que es exactamente lo contrario de un don?" (261). Este nihilismo, en su radicalidad, niega la identificación de la vida conmigo. No tiene sentido. No ha sido dada por nadie y no es realmente la vida de nadie (262).

Cuando me cuestiono sobre mi mismo, cuando me pregunto ¿quién

260) ibidem, p. 108

261) ibidem, p. 114

262) Cfr. idem

soy yo, que me interrogo por mi propio ser?, en el fondo obedezco a una segunda intención; en realidad quiero decir: ¿estoy calificado para responder a la pregunta? ¿esta respuesta no me resulta impenetrable precisamente porque me hallo comprometido en ella?. Estoy inmerso en mis propios datos. De ahí que no pueda separarse mí-yo para responder a la cuestión. Tendrá que buscarse la pista sobre mi ser en mi experiencia existencial.

En el *Misterio del Ser* Marcel hace una descripción fenomenológica muy rica de la que podemos sacar varias implicaciones importantes:

"Digamos en general que me capto con mayor intensidad de vida cuando tiendo hacia un fin; pero hay que distinguir cuidadosamente entre la espera ansiosa de una noticia importante o de una persona amada, y el acto por el cual consagro toda mi energía a la realización de una cosa que depende de mí. La espera propiamente dicha nos da la experiencia de la agonía más que de la vida; nos consume. Al contrario, en el segundo caso vivo plenamente; y habría que preguntar por la naturaleza de esa plenitud. Agreguemos que en los momentos en que me siento incapaz de imaginar algo, de crear, me veo a mí mismo como muerto, me arrastro, me sobrevivo. Es el estado que corresponde por excelencia al decaimiento, al que la fatiga o el dolor pueden precipitarnos. Muchos caminos pueden llevarnos allí; una actividad creadora que puede degenerar en simple rutina profesional, mi interés por las cosas o las circunstancias puede debilitarse, ante un hecho puedo experimentar sólo la abrumadora indiferencia con que sigo los episodios de un mal film. Todo me es igual. La palabra "tedio" traduce perfectamente este estado de sentir. Desde el momento en que se generaliza y tinte toda mi existencia, me conduce a la desesperación" (263).

Lo anterior nos indica que un ser está menos vivo cuanto más ocupado está consigo mismo. Aquí interviene una noción que es capital, que es la de disponibilidad. "El ser concentrado en sí



mismo es indisponible; con esto quiero significar que es incapaz de responder a los llamados de la vida" (264). Con esto se quiere decir que es esencial a la vida, no sólo -lo que es evidente- la referencia a otra cosa que no es ella misma, sino la necesidad de articularse interiormente con una realidad que le dá sentido y justificación.

Para comprender esto es conveniente aclarar que el término vida es ambivalente. Cuando nos referimos a dar la vida o "sacrificarla" tomamos la palabra "vida" en un sentido distinto a la anterior: podemos decir que los hombres que han dado su vida por alguna causa justa han muerto en paz consigo mismos, a pesar del horror de las circunstancias, "podemos concebir que lo que llamamos muerte en esos hombres es quizá la cima, el *akmé*, de lo que llamamos sus vidas" (265).

En el fondo lo que aquí se patentiza es la capacidad de elegir entre el aislamiento consigo mismo y la disponibilidad a la vida. "Vivir, para el hombre es aceptar la vida, es decir sí a la vida; o bien, al contrario, condenarse a sí mismo a un estado de guerra interior" (266). Esta guerra se descubre en el interior del pesimismo que dice: "nada es". Nada existe por lo cual valga la pena dar la vida. Y en el interior de la persona se vive una guerra: morir en vida o vivir deseando la muerte. "La diferencia entre el suicidio y el sacrificio de la vida (...) reside enteramente en la esperanza. No hay ni puede haber sacrificio sin

---

264) *Ibidem*, p. 136

265) *Ibidem*, p. 139

266) E.A., p. 118

esperanza, y un sacrificio que excluyera la esperanza sería un suicidio" (267).

La estructura de la vida es tal que puede atrofiarse a tal punto de no interesarse más que en sí misma; dicho de otra manera, está en mí el poder rechazar todo aquello que podría dilatarla. Está en mí, el escoger entre "abrirme" a los demás o encerrarme en mí mismo. El hombre disponible a los otros no se reconoce el derecho de disponer de sí mismo (en el suicidio) ya que en ese momento se hace indisponible, rompe los lazos de solidaridad. Se encierra en sí mismo. Ha perdido la capacidad de entregar su vida por una realidad externa a él: "Pertenece a la esencia de la libertad el poder ejercerse traicionándose. Nada exterior a nosotros mismos puede cerrar la puerta a la desesperación" (268).

La desesperación es la negación de consagrar toda mi energía a una cosa que depende de mí, o al menos en la que participo de alguna manera. Es no creer *en*, en alguien o en algo que no soy yo. Esta es la postura consecuente del pesimismo que me lleva a encerrarme en mí: "no hay nada" o no existe nada por lo que valga la pena esta vida.

Este creer *en*, no es la 'espera' a que algo o alguien cambie de ruta mi vida sin sentido, sino que, por el contrario, es la decisión permanente de no capitular jamás y de reemprender constantemente el esfuerzo que ha de conducir, sobre todos los obstáculos, a llegar a buen término la carrera. La esperanza es la

---

267) ibidem, p. 109

268) ibidem, p. 118

disponibilidad de entrega a una realidad externa a mí. Nótese que es por la experiencia humana existencial y no por el pensamiento objetivante que se reconoce la realidad externa a mi propio pensamiento, la realidad plenaria en la que participo y que al reconocerla me sitúa ante ella. De este modo, mi vida se articula interiormente hacia un fin al cual la consagro.

En el fondo, el decir "sí a la vida" tiene una relación muy estrecha con la capacidad de compromiso. No hay compromiso posible sino para un ser que no se deja confundir por su situación del momento y que *reconozca* esta diferencia entre sí y su situación, que se sitúa por consiguiente como trascendente, en cierto modo, a su propio devenir, que responda de sí. El compromiso aquí nos remite a una cuestión de integridad consigo mismo. De fidelidad al propio compromiso. Hay que recordar que la vida no sólo hay que referirla a una cosa que no es ella misma sino que es esencial articularse interiormente con una realidad que le da sentido y justificación.

Al responder al llamado de la vida, decir "sí a la vida" se experimenta el "abrirme al ser". Se espera en alguien, en algo y, más aún, en la vida, en la totalidad de las cosas y de los acontecimientos. Es la afirmación del "ser como trascendente" a mi pensamiento. Me reconozco ligado a una realidad inagotable. Todo lo contrario al solipsismo.

Con esto puede ahora comprenderse "el ser como resistencia a la disolución crítica (...) esto coincide con la desesperación, como el choque sufrido por el alma al contacto con un 'no hay nada

más'" (269). Por el contrario, la esperanza por la cual el hombre se compromete a entregar su vida por un fin que no es ella misma, por una realidad diferente a sí, le lleva a la afirmación del ser como trascendente. Para el hombre que se compromete, que lucha y que sufre, *el mundo tiene un sentido*.

c) Intersubjetividad

¿Qué soy? La respuesta ha comenzado a dar luces. Anteriormente se ha afirmado la libertad humana de elegir entre encerrarse en sí mismo o la apertura al ser. Digamos que la existencia humana se plenifica, siendo para otros, en relación a otros. "El alma más esencialmente entregada es *ipso facto* la más disponible. Quiere ser instrumento" (270).

El yo aislado no puede reconocerse como tal:

"Tiendo a afirmarme como persona en la medida en que, asumiendo la responsabilidad de mis actos, me comporto como un ser real, participante en una sociedad real (y no como un soñador que tuviera el singular poder de modificar sus sueños pero sin tener que preguntarse si esta modificación repercute en el más allá hipotético donde están los otros). Me afirmo como persona en la medida en que creo realmente en la existencia de los otros y en que esta creencia tiende a informar mi conducta" (271).

¿A qué se refiere con "el otro"? El otro en la concepción individualista, es más bien pensamiento del otro, objeto ideal o individualidad exterior. Por tanto incommunicable. Es un "él", en el sentido estricto de la palabra. Se trata en realidad de un

---

269) *Ibidem*, p. 126

270) *Ibidem*, p. 157

271) H.V., p. 26

cuerpo-objeto frente al cuerpo-objeto del sujeto cognocente. De ahí, el "se" impersonal comunicante se impone a un yo reducido a objeto a un yo degradado.

Este "otro" al cual se refiere es cualquier cosa puesta como "objeto", y se opone radicalmente a lo que Marcel califica como "la existencia del otro". Veamos.

El objeto es lo despersonalizado, lo desobjetivado, lo que es independientemente de lo que yo soy. En cambio, el otro personal, el "tú", se constituye como un complemento de mi personalidad, una prolongación de mis situaciones subjetivas, como aquel con quien mantengo relaciones de intersubjetividad y comunicación. Así se presenta el tú gracias a un modo de presencia que lo introduce a mi existencia. Este modo es específico; no basta la presencia por contigüidad física para que el otro pase a ser tú, 'pues hay una presencia que es de algún modo una ausencia'. La descripción que hace Marcel enseguida, ilustra lo anterior:

"Encuentro a un desconocido en el tren; hablamos de la temperatura, de las noticias de la guerra, etc., pero en tanto que me dirijo a él, no deja de ser para mí un 'alguien', 'ese hombre'; es ante todo un tal de quien poco a poco voy conociendo la biografía, considerandos y resultados. Y siendo para mí un tal, yo me aparezco a mí mismo como tal otro... Otro se comunica conmigo por medio de signos que se cruzan con signos de mí; eso es todo. Pero puede suceder que yo cada vez tenga más conciencia de estar dialogando conmigo mismo (lo que en modo alguno quiere decir que el otro y yo seamos idénticos y nos lo parezcamos siquiera), es decir, que él participa cada vez más de ese absoluto que es *unrelatedness*; cada vez dejamos de ser tal y tal otro. Somos 'nosotros' simplemente (272). En el antiguo lenguaje

---

272) Aquí hace Marcel una nota importante: "esa experiencia de inagotable riqueza, de un perpetuo 'aún' es exactamente lo contrario del aburrimiento".

filosófico se abría dicho que es menos un objeto para mí mismo, puesto que la eficacia de su presencia es tal que cada vez soy menos un él para mí; mis defensas interiores se vienen abajo al mismo tiempo que las paredes que me separan del otro. Este se halla cada vez más dentro del círculo con respecto al cual, exteriormente al cual, hay terceros, terceros que son los otros" (273).

La existencia de los otros está en relación recíproca a mi existencia: "siendo para mí un tal, me aparezco a mí mismo como tal otro". Cada uno es un él para el otro. Es una relación de objetos de pensamiento para cada uno. Es una relación de comunicación mecánica que no involucra a ninguno de los dos. Por el contrario, "el ser a quien yo amo es lo menos posible un tercero para mí", esto equivale a decir que cesa de ser un él para convertirse en tú. El tú se convierte más profundamente en un tú creando así, una unidad en la cual el otro y yo, somos nosotros. Esto es lo que Marcel llama la "dialéctica del amor".

Literalmente, comunicamos... El otro a quien yo amo no es, de ningún modo, un tercero para mí; y al mismo tiempo él me descubre a mí mismo. Detengámonos en: el otro, en cuanto tú, me descubre a mí mismo.

Precisamente el punto de partida radica en lo que se entiende por yo: presencia total frente a otro, que es todo lo contrario a la teoría idealista. Para ella el yo es pura conciencia de sí. El acto por el cual el yo se pone, implica siempre una referencia al otro: me pienso a mí mismo, me reconozco como tal, distinguiéndome como un otro que él. "Este yo (moi) aquí presente, tratado como

centro de 'imantación', no se deja reducir a un contenido especificable que sería 'mi cuerpo', 'mis manos', 'mi cerebro': es una presencia global" (274). Las condiciones en las cuales se adquiere conciencia *del yo como yo-mismo* son esencialmente sociables, es decir, verificado por una incuestionable *realidad de los otros*.

De acuerdo a la terminología de Marcel podría distinguirse entre *je y moi*. El primero designa el ser personal, al que se accede desde el yo (moi) surgido en tensión con el otro objetivado (él). Este yo se afirma en la comunicación libremente, tratando al otro como tú. Si me concibo como otro que él, me afirmo como yo, y el otro me sirve de mediador, pues llego a ser un tal por relación a él. "Llego a ser para mí mismo un tal sólo por la idea mediadora del otro para que yo sea un tal. En principio, y en rigor, no soy absolutamente un tal para mí, pues soy la negación misma de un tal" (275).

No es que el yo se preexista para llegar a ser. Más bien, existe una experiencia irreductible y confusa, que es el "sentimiento mismo de existir". El hombre articula esta conciencia con la pretensión de hacérsela reconocer por el otro: en este momento emerge el yo (moi). Se postula y se caracteriza por vía negativa:

"el acto constitutivo del yo es aquel por el cual yo me produzco ante otro. Este otro, cuya posición puede variar

---

274) H.V., p. 16-18  
275) D.M., p. 149

casi indefinidamente en mi campo de conciencia, es parte integrante de mí mismo. No es una realidad aislable en sí misma ni un principio separado ni la totalidad de mi experiencia, sino un "acento" conferido a tal o cual aspecto de la experiencia. El yo descrito hasta ahora corresponde al estado de la objetivación. En la experiencia vivida este yo es mucho más espontáneo en el niño que en el adulto, en quien muchas veces está cargado de afirmaciones individualistas y más complejas. A este yo se acostumbra denominar en psicología *ego*. El yo crea una tensión vulnerable que recibe el nombre de *egoísmo*. La problematicidad del mundo constituye un refugio para el yo y al mismo tiempo una amenaza que lleva a encerrarse más. Aumenta por tanto, la preocupación de sí. De esta manera resulta un yo que necesita siempre de los otros para sí" (276).

El yo no es claro para sí mismo. Está enlazado a lo objetivo y corre el peligro de resolverse en lo problemático de una existencia inauténtica, no comunicante. Necesita salir de sí y la vía adecuada es la *no objetivación del otro*, el esfuerzo por asirse a una realidad personal. "El yo debe salir de esa cierta opacidad de no comprensión de sí provocada por la objetivación. La conciencia plenaria de sí mismo no puede ser auto-céntrica, sino heterocéntrica. Por paradójico que esto parezca. Es en realidad a partir de los otros como podemos comprendernos" (277). Sin la presencia del tú yo no soy un centro unificado; sería una posibilidad amorfa y no una actualidad. Lo que me hace a mí ser un ser singular es la presencia del tú, sin cuyo influjo no puedo estar presente a mí como un ser único, como conciencia personal.

El yo surge en tensión existencial con un otro objetivado, un él, que va a ser reconocido como otro yo, que puede llegar a ser

---

276) Yarce, J., *op. cit.*, p. 47

277) M.S., p. 186



un tú . Desde la captación del otro como tal al tú, hay un proceso que va desde el simple contacto "instrumental", al nivel de la objetividad inventariable -en terminología de Marcel-, hasta la revelación de su ser personal en un ámbito de intimidad. Se plantea como una interiorización y una apertura a la vez: me "abro" a su realidad que no permanece exterior a mí. De este modo la existencia del hombre no se comprende plenamente sin la relación con los otros que se convierten en tú en la medida en que los dejo de tratar como "objetos". Es una *presencia* que trasciende el trato de los otros como "objetos" de mi pensamiento.

Hay un modo de *presencia* que es todavía ausencia: lo que Marcel llama "un intercambio a nivel del tener". El tú se degrada a una colección de respuestas o de informaciones. La reciprocidad de interioridades es condición *sine qua non* la comunicación llegue a darse entre yo y tú (dos, tratados como *tus*). "Sólo a partir del momento en que la individualidad tiene verdaderamente un *dentro*, puede pensarse como realmente distinta de otra, y hacerse posible la comunicación espiritual (amor)" (278). Encontrarme con otro, comunicarme con él como tú no es cruzarme, "ser ahí" al mismo tiempo que él: es *ser*, al menos, un instante *con él (co-presencia)*.

De este modo, la presencia que introduce al tú en mi órbita existencial es una "apertura" del yo al diálogo fraterno con los otros, que no son objeto, y con los cuales formo una comunidad no sólo física, sino espiritual. Por lo que la comunicación apela a

---

278) Yance, J., op. cit., p. 42

una participación en la existencia a través de la relación personal.

Es decir, dicha relación de comunicación es simple índice de la interdependencia entitativa que enlaza mi existencia con la de los otros. El yo está necesariamente ligado a la existencia de los otros y sólo puedo concebirse como existente en relación a ellos:

"No solamente tenemos el derecho de afirmar que los otros existen, sino que yo estaría dispuesto a sostener que la existencia no puede ser atribuida sino que a los otros en tanto que otros, y que no puedo pensarme a mí mismo como existente sino en tanto que me concibo como no siendo los otros, como otro distinto de ellos. Yo me atrevería incluso a decir que es propio de la esencia del otro el existir; no puedo pensarlo como otro sin pensarme al mismo tiempo como existente" (279).

Esta perspectiva es de una auténtica *comunidad ontológica* en la que el otro es dado a mí como una presencia no objetivable. El tú en cuanto tal es captable en la experiencia de mi existir concreto, que así como es experiencia de "ser en el mundo", es experiencia también de comunicar con otros en el mundo. Mientras vivimos nuestra comunicación con el tú, su existencia es un inmediato, justificado no por la vía racional, sino por su misma presencia. La existencia del yo viene entonces determinada por su relación al otro; no sólo es una autorrelación producida en el dominio de la intinidad personal, sino que también se constituye por una heterorelación. "El yo no existe sino en cuanto se trata a sí mismo como vinculado a los otros, como alguien que está en relación con los otros; por lo tanto en la medida en que reconoce

que se sustrae a sí mismo" (280). Tal concepción se opone radicalmente a un idealismo que define al yo a través de la conciencia de sí.

Más adelante, Marcel dirá a este respecto que, no solamente es un *esse*, sino también un *coesse* auténtico, tanto en el plano de la existencia sensible, como en el plano del ser personal, sobre todo. Por ello sostiene que "no basta decir que (esto) es una metafísica del ser: es una metafísica del *somos*, por oposición a la metafísica del yo pienso" (281). Esto muestra el carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica a la que se dirige este pensador. Y por otra parte, el ser en sí se opone radicalmente a la intersubjetividad. De aquí que haya que situarse más allá del *ego*, en el centro del elemento mismo de donde emerge esa isla. La ontología que parte del "ser" y no del "yo pienso" no podrá perder de vista, pues, que la intersubjetividad ha de estar en su base (282).

¿Puede admitirse que en suma, hemos llegado a identificar ser e intersubjetividad? ¿Diremos que el ser es la intersubjetividad? No si se toma literalmente. Habrá que enunciarse en un lenguaje más riguroso y matizado. Pero mejor dejo responder esto a Marcel, ya que el siguiente texto habla por sí mismo:

"Lo que creo percibir -y en este dominio sin duda es

---

280) idem

281) M.S., p. 187

282) Cfr. ibidem, p. 187-189

preferible expresarse en un tono dubitativo- es que el pensamiento que se dirige al ser restaura al mismo tiempo a su alrededor esa presencia intersubjetiva que un filosofía de inspiración monádica, comienza por exorcizar de la manera más arbitraria (...). Se podría decir, quizás, en un lenguaje más íntimamente captable, que el espesor del ser se adelgaza en la medida en la que el *ego* pretende atribuirse una posición central en la economía del conocimiento. Inversamente cuanto más reconoce el *ego* que es uno entre otros, entre una infinidad de otros con los que mantiene relaciones a menudo indiscernibles, más tiende a recobrar el sentido de su espesura (...). Si insistí tanto en la intersubjetividad, es justamente para poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles o, más exactamente, deberían considerarse exclusivamente míticos" (283).

Es necesario reconocer que una investigación sobre el ser se desarrolla en primer lugar, en una dimensión que no puede ser la de una reflexión solipsista, aún en el sentido más crítico; es decir, en una reflexión centrada en el yo trascendental, cualquiera sea el nombre con que se le designe. "En lenguaje más concreto, digamos: *no me preocupó por el ser, sino en la medida en que tomé conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento*" (284).

B) ¿QUE SOY?, ¿QUE ES SER?      APROXIMACION A TRAVES DEL  
ANALISIS TRADICIONAL

Para comprender el sentido que le dá a la experiencia humana vivida concretamente, dentro de la búsqueda ontológica, es conveniente detenernos en las reflexiones que hace sobre el ente, el existir y el ser, dentro del marco del análisis tradicional.

283) ibidem, p. 192

284) idem

Enseguida transcribo los pormenores y considerandos que nuestro autor hace con respecto a la distinción fundamental de: existencia y ser. Pero antes de continuar, diré -a modo de nota aclaratoria- que este apartado se ha transcrito en su mayoría porque es una presentación lógicamente estructurada que encierra en sí misma el principio y el fin de este tipo de planteamientos llamémosles tradicionales (por oposición a sus clásicos análisis sobre experiencias existenciales); y, porque su exposición transparente nos puede brindar muchas luces a esta búsqueda ontológica.

Marcel reconoce -como tantas veces se ha hecho notar en estos últimos tiempos, y como lo ha recordado particularmente Etienne Gilson en su libro sobre *El ser y la esencia*- que debemos tener en cuenta ante todo las dificultades que residen en el vocabulario.

En francés -dice-, la palabra *être* (ser) presenta el grave inconveniente de ser anfibológica, puesto que a la vez es sustantivo y verbo:

"A fin de disipar este equivoco los filósofos que se inspiran en la ontología heideggeriana han tratado de introducir la palabra (*étant*) (ente) tomándola como sustantivo(...) Actualmente parece dudoso que esta palabra *étant* se vuelva de uso corriente pues en este idioma ha prevalecido la palabra *être*. Así y todo, el equivoco subsiste. Cuando en francés pregunto: 'Qu'est-ce que l'être?' (¿Qué es el ser?), quiero decir simplemente: 'qu'est-ce qu'être?' (¿qué es ser?), es decir el hecho de ser, o, por el contrario, la palabra *être* (ser) en el fondo designa al *étant* (ente)?" (285).

Tomando los términos latinos podemos preguntarnos si la investigación se dirige al *esse* o al *ens*. En inglés hay que reconocer que el equivoco es más molesto todavía: la palabra *being* corresponde exactamente al *ens* o a lo que se ha llamado *étant* en francés. Pero designar el *esse* propiamente dicho se hace muy difícil, salvo por la adición de otra palabra que signifique hecho o acto.

No puedo dejar de creer -afirma Marcel- que este equivoco, esta anfibología, tenga raíces profundas. "Pareciera que el pensamiento trata de desviarse de esta investigación, la más metafísica de todas, que consiste en preguntar qué quiere decir "ser", o aun preguntarse por lo que hace que un ser sea" (286). O en otras palabras, a pesar de lo oscuro que pueda parecer el tema, la investigación humana por excelencia es tratar de aclarar lo que define al ser en cuanto ser.

Es bien claro ante todo que no es un predicado ordinario quizá no es de ninguna manera un predicado; por lo menos habría que recurrir a la idea aristotélica de los trascendentales. "La reflexión filosófica más elemental basta para mostrarnos que *ser* no puede ser una propiedad, puesto que es lo que hace posible la existencia de una propiedad cualquiera, aquello sin lo cual ninguna propiedad puede concebirse" (287). Desde luego hay que cuidarse de esa especie de esquema según el cual el ser sería de alguna manera anterior a sus propiedades. Nada es más falaz que

---

286) idem

287) ibidem, p. 196

la idea de una especie de desnudez previa del ser, que las cualidades o las propiedades vendrían ulteriormente a vestir.

El ser no es un predicado, el ser es. "Observemos por otra parte que debe establecerse la conexión más íntima entre el ser puro y simple y el ser de la cópula. Si digo por ejemplo: esta piedra es pesada o esta piedra es blanca, no son más que especificaciones de la afirmación global: esta piedra es" (288). Quizá hasta podría decirse que el juicio de predicación es una cierta visión de la realidad indescomponible de la piedra, transportada al plano de la afirmación lógica (289).

Ahora bien así como afirmamos que el ser es, ¿podemos decir que la existencia es?. Cuando surge un ser, por ejemplo, un nacimiento o la terminación de una obra de arte, ¿no acabamos de emplear la palabra *ser* en el sentido de existencia?

Ahora bien, en este ejemplo parece confundirse existencia y ser ¿cuál es la diferencia o qué relación guardan?. Ha llegado en estas lecciones el momento de "atacar de frente esta cuestión de las relaciones del ser con la existencia que siempre me ha preocupado -podría decir: que siempre me ha turbado-, y será necesario lograr al menos posiciones desprovistas de ambigüedad; no digamos definiciones pues estamos aquí en un dominio sin duda más allá de lo definible" (290).

---

288) Idem

289) Cfr. Idem

290) Ibidem, p. 197

"Observo que Gilson -dice Marcel-, al menos cuando habla de Santo Tomás de Aquino, parece no tener ningún escrúpulo en identificar el ser y el existir, puesto que traduce la fórmula: '*Ens dicitur quasi esse habens*: el ser es lo que tiene el existir'. 'Por eso es que, no sin razón, lo que posee el existir (*esse habens*) toma el nombre de ser (*ens*); en efecto, el término mismo de ser (*ens*) deriva de aquel que designa el acto de existir (*esse*). Como dice Santo Tomás, *hoc nomen ens... imponitur ab ipso esse*. Entendamos por estas palabras (...) que el término *ens* que significa directa y principalmente la cosa (*res*), consigna siempre el acto de existir. La ontología que tenga por objeto el ser así concebido descansa, pues, primero y necesariamente, sobre la base sólida de las esencias aprehendidas por sus conceptos y formuladas por sus definiciones, pero considerará siempre en la esencia conceptualizable el acto de *esse* que no es conceptualizable, y significa el acto de juicio. Por eso sólo el juicio, que enuncia lo que es y lo que no es, alcanza finalmente la verdad de las cosas. Alcanza su verdad porque en y por las esencias alcanza los actos de existir'" (291).

Habrá que entender esto dentro de su contexto. En primer lugar recordemos la distinción crucial que Marcel trata de instituir entre existencia y objetividad. Luego tenemos que preguntarnos cuál es la repercusión que puede tener esta distinción sobre la cuestión del ser tal como la abordamos ahora. "Cuanto más se ponga el acento en el *objeto* en cuanto tal, en los caracteres que lo constituyen en tanto objeto y en la inteligibilidad que debe estar provisto para dar asidero al sujeto que se le enfrenta, más nos veremos inducidos por el contrario a dejar en la sombra su aspecto -no diremos su carácter-existencial" (292). Lo que deliberadamente se deja de lado es el modo según el cual el objeto está presente a quien lo considera o, lo que viene a ser lo mismo, la misteriosa potencia de afirmación de sí gracias a la cual se yergue ante el espectador. La cuestión

---

291) Idem

292) E.O., p. 309



más profunda será entonces saber cómo puede ocurrir que ese objeto no sea solamente un espectáculo inarticulado, sino que posea también el poder de afectar de mil maneras al ser mismo del que lo contempla y sufre. "Esta presencia sensible de la cosa que si no se confunde con su existencia, aparece al menos a una reflexión desprejuiciada como su manifestación, su revelación más inmediata, es lo que una filosofía dirigida a la vez hacia las ideas y los objetos tiende necesariamente a escamotear" (293).

El mismo Marcel al releer este texto descubre cierta vacilación en su afirmación sobre la presencia sensible de la cosa 'que si bien no se confunde con su existencia, aparece como su revelación más inmediata'. Y responde:

"pareciera que por esa reserva se mantiene una especie de distancia, de intervalo, entre algo que sería el ser de la existencia y lo que simplemente sería su aparecer. Pero confieso que hoy me repugnaría mantener esa oposición. Por el contrario, me parece que pensar la existencia es en última instancia pensar en la imposibilidad de oponer aquí el ser al aparecer, y esto porque el aspecto existencial está ligado indisolublemente -posteriormente he llegado a verlo cada vez con mayor claridad- a mi condición de ser no solamente encarnado, sino itinerante, de *Homo Viator*. Lo que reconozco o saludo como existente lo reconozco al mismo tiempo como no debiendo existir un día, en el sentido en que yo mismo no existiré. Esto es particularmente claro para las cosas ligadas a la vida humana: la casa donde ha nacido tal persona no existe, ha sido demolida en una fecha determinada, en su lugar no hay más que elementos dispersos al infinito, polvo" (294).

Recordemos que en el capítulo anterior se mostró que el existente es el punto de referencia central al que aluden todos

---

293) *Ibidem*, p. 210

294) M.S., p. 198-199

los juicios de existencia que puedo enunciar. Es mi cuerpo considerado no sólo en tanto cuerpo, en tanto cosa corporal, sino en tanto mio o, más aún, aun en tanto presencia sólida y globalmente experimentada. En consecuencia, no se deja reducir -como puro objeto de saber- a un simple aspecto, o a una coordinación de aspectos ligados entre sí.

"Esto podría expresarse diciendo que mi cuerpo está dotado de un espesor vivido, y en cuanto las otras cosas son evocadas por mí como existentes les confiero por analogía un espesor de ese orden. Pero la complicación surge de esta especie de irreductible dualidad en virtud de la cual lo existente es a la vez una cosa y algo más que una cosa. Desde luego, esto es verdadero ante todo para mi cuerpo o para el cuerpo de otro. Para precisar, señalemos que mi cuerpo, en la medida en que está sujeto a accidentes, puede y debe ser tratado esencialmente como una cosa, es lo que ocurre, para tomar un ejemplo desgraciadamente contemporáneo, en la medida en que puede ser manipulado y maltratado por torturadores. Pero hay que agregar de inmediato que en la medida en que esos accidentes le sobrevienen, o le son infligidos esos tratamientos inhumanos, se presenta esencialmente como provisto de un centro o como siendo un centro -expresiones que no tendrían sentido si se las aplicara a una cosa que no fuera más que una cosa-" (295).

En estas condiciones, el empleo de las palabras "no existir más" plantea un problema difícil; sin duda la cosa destruida, o dislocada, o pulverizada, no existe más; pero, en el sentido más profundo de la palabra, ¿ha existido alguna vez? ¿No sería fundado en cierto sentido decir que lo único susceptible de no existir más es lo pseudoexistente, es decir, la cosa que no es más que cosa, falazmente asimilada a mi cuerpo? Pero entonces ¿cómo se plantea la cuestión para el existente tipo?, ¿Qué queremos decir cuando

---

295) ibidem, p. 199

afirmamos que Napoleón o Victor Hugo no existen más? En rigor queremos decir que, si reducimos a Napoleón o Victor Hugo a cierto aparato que funcionó en una época determinada, ese aparato no funciona más, en el sentido en que un coche fuera de uso y depositado como hierro viejo no subsiste más (296).

Marcel ha utilizado a propósito el término aparato. Usando esta palabra nos mantenemos en el dominio de los objetos o aún, de lo que he llamado las cosas. "Pero mi cuerpo en tanto presencia no se deja reducir a mi aparato, a mi instrumento. Yo soy mi cuerpo, en cambio, no soy mi pala ni mi bicicleta. Pero es infinitamente dudoso que, si consideramos concretamente a Napoleón o a Victor Hugo -es decir, si no practicamos la grosera reducción apuntada-, tenga algún sentido decir que Napoleón o Victor Hugo no existen más" (297). Aquí se abre el camino a la presencia en cuanto que se reconoce en el "otro" a un sujeto.

Con una analogía podremos comprender mejor lo que aquí ha estado expresando Marcel:

"ocurre como si estuviéramos en presencia de algo que está en una pendiente y que tiende a deslizarse hacia abajo, pero que al mismo tiempo está como débilmente retenida, quizá por una cuerda, y que a pesar de todo somos capaces de tirar de ella, de manera que esa cosa puede subir la pendiente. ¿Que significa esta comparación? Exactamente esto: espontáneamente nos inclinamos a tratar la existencia como el hecho de que una cosa esté aquí pero que al mismo tiempo puede no estar aquí ni en ninguna parte, y por tanto, en este orden son posibles todas las vicisitudes, todos los desplazamientos, todas las destrucciones. Pero si mi atención se concentra sobre este simple hecho: yo existo, o este otro: tal ser que amo existe, la perspectiva cambia; existir ya no quiere decir

---

296) Cfr. ibidem, p. 199-200

297) ibidem, p. 200

sencilamente estar aquí o estar en otra parte, y probablemente quiere decir trascender en forma esencial la oposición del aquí y del otra parte" (298).

Pero en esta perspectiva ¿no comenzamos a orientarnos en la cuestión que ya se había planteado referente a las relaciones entre el ser y la existencia?

"Parece que fuera justamente la ambigüedad fundamental de la existencia lo que hace tan difícil el problema. En tanto consideramos la existencia de la cosa como cosa, esta existencia está desde luego como oscurecida por la amenaza del no existir más; no hay que decir ciertamente que está en el no ser, lo cual no tendría sentido, sino más bien que apenas está en el ser; que está como en rebelión contra las exigencias que la palabra ser parece implicar; exigencias de las que tomaremos conciencia cada vez más clara. Pero si, por el contrario, subimos la pendiente, la existencia se nos aparecerá al límite de confundirse con el ser en su autenticidad" (299).

Pensemos -prosigue el filósofo- en algo, que en el sentido habitual de la palabra ya no exista. Por ejemplo, un jardín destruido en cuyo lugar se ha construido un edificio de seis pisos. ¿No es evidente que aún en este caso no se puede hablar del no ser en sentido radical? Aunque parezca paradójico, "desde el momento en que puedo decir de ese jardín: ya no existe, en cierto sentido es todavía" (300). Aquí pareciera que se juega con las palabras. Aclaremos: no es el jardín el que es todavía, sino cierta imagen que ha conservado de él. Pero debemos precavernos de las confusiones que encierra el término "imagen". Tendemos siempre a representarnos la imagen como una especie de simulacro existente; pero la idea de simulacro implica que algo ha sido

---

298) Idem

299) Ibidem, p. 201

300) Idem

materialmente formado a semejanza de. En este sentido la imagen del jardín destruido *no* es un simulacro. Sin duda es una cierta manera que tiene el jardín de subsistir. ¿En mí? "También aquí debemos cuidarnos, pues nos acechan peores confusiones aún: tiendo a pensarme a mí mismo como una especie de armario o cajón donde subsistiría el simulacro. Pero me parece que todas estas figuraciones deben rechazarse a la vez" (301).

En tanto que la existencia y el ser parecen estar referidas al hombre, me parece necesario para aclarar esto, repetir con Marcel un texto de la *Novena Elegía de Duino*, de Rilke: "'Somos las abejas de lo invisible. Juntamos locamente la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo invisible'" (302). Cuando dice Rilke "somos" se refiere a los poetas, pero Marcel hace una especie de extensión hasta la afirmación: "todo ser humano, en la medida en que está dotado de memoria, participa en esta función propiamente poética, es decir, en esta actividad transmutadora por la cual lo visible pasa a lo invisible" (303).

¿Pero será justamente ésta la articulación de la existencia y el ser?. Lo que por otra parte aparece aquí muy claro, en particular si se relaciona con la metáfora empleada anteriormente, es que "la libertad interviene justamente en la conexión del ser y la existencia. Sólo un ser libre puede resistir a esa especie de

---

301) Idem

302) Idem

303) Ibidem, p. 201-202

gravedad que tiende a arrastrar la existencia en dirección a la cosa, a la mortalidad inherente de la cosa." (304).

Para Marcel, esta interpretación tiene la gran ventaja de "evitar la idea rudimentaria y hasta filosóficamente falsa según la cual la existencia podría considerarse como una modalidad del ser. Esta forma de expresarse tendría por otra parte el grave inconveniente de implicar la idea de que el ser es un género. Pero esto es totalmente insostenible. Además si se viera en la existencia una especificación del ser, habría que admitir que la no existencia, digamos si se quiere, la ausencia, es otra especificación del ser. Pero esta sería una figuración absolutamente deformante de relaciones que en realidad son muy diferentes. La ausencia no puede aprehenderse como modo del ser más que por lo existente, en relación con su propia existencia y como desde el fondo de ella misma. Esto quiere decir que la existencia y la no existencia no pueden tratarse como términos susceptibles de ser -si puede decirse así- sinoptizados en un cuadro. Toda sinopsis implica por otra parte una exterioridad de *el que mira* en relación a lo *mirado*, que en este caso es absolutamente impensable (...). Si no se cae en el error de tratar al ser o a la existencia como cualidades, se corre el riesgo de llegar a pensar que la existencia es como la especificación del acto fundamental que sería el acto de ser. Pero por esta vía las dificultades podrían acumularse hasta volverse insolubles" (305).

Al final de estas disquisiciones tan ricas, Marcel dice que es "tiempo de abandonar este campo harto estéril de las especulaciones para referirnos, como siempre hemos tratado de hacer hasta ahora, a la existencia aprehendida concretamente. A estas alturas, la cuestión que ha de preocuparnos es saber si de alguna manera puedo experimentar como *ente* en un sentido que no es en el que puedo aprehenderme como *existente*" (306).

---

304) ibidem, p. 202

305) idem

306) ibidem, p. 203

EL MISTERIO ONTOLOGICO

En el capítulo anterior Marcel hace una afirmación que merece analizarla en dos puntos: uno, sobre lo que significan sus palabras de "abandonar el campo estéril de las especulaciones para referirnos a la existencia aprehendida concretamente"; y el otro, sobre "la cuestión es de saber si de alguna manera puedo experimentarse como un ente en el sentido que no es el que puedo experimentar como *existente*". Vayamos a una y otra cuestión en el apartado que a continuación presentamos:

A) LA PREGUNTA POR EL SER Y LA ONTOLOGIA CONCRETA

a) Dificultades de la pregunta sobre el ser.

Marcel rechaza el análisis que hace la ontología tradicional sobre el *ser en cuanto ser*. "¿Vamos a internarnos en las profundidades de la metafísica aristotélica, o, lo que es aún peor, en las doctrinas escolásticas que la han prolongado? Lo digo sin ambages: esa no es de ninguna manera mi intención. De otro modo, esta serie de lecciones correría el riesgo de convertirse en el más decepcionante de los compendios de Historia de la Filosofía" (307). Las fórmulas abstractas no le satisfacen del todo. Le parece que la pregunta por el ser y la existencia

---

307) ibidem, p. 184

tomadas como "objeto" intelectual pierden la realidad que les hace ser lo que son. Esta manera de hacer filosofía hace a un lado las experiencias vividas, dolores y alegrías, descubrimientos y decepciones por las que podemos penetrar a la pregunta sobre el ser que somos, sobre el ser en el que estamos inmersos incluso desde antes de haberlo querido. De aquí la "necesidad de restituir a la experiencia humana su peso ontológico" (308).

Para comprender con mayor claridad en que sentido hace esta crítica ejemplifiquémosla con la pregunta por excelencia "¿existe Dios?". Para Marcel esta pregunta no será respondida poniendo a "Dios" como un *objeto* del pensamiento sobre el cual podamos inquirir sus cualidades: "El ateo se apoya, no sobre una experiencia, sino sobre una idea o pseudoidea de Dios: si existiera poseería tales o cuales caracteres, pero poseyéndolos no podría permitir que..." (309). Habrá que dejar a un lado prejuicios racionalistas y reconocer que sólo el testimonio de la conciencia creyente puede decidir lo que puede o no considerarse como Dios. "Estableceré en principio -y ese postulado se aclarará ulteriormente- que no es posible para ninguna filosofía (dejemos de lado por un momento a la Teología) dar un golpe de estado instaurando como Dios algo que la conciencia creyente rehusa reconocer como tal" (310). Con esta afirmación Marcel lo que se propone es colocarse directamente frente a la cuestión "¿Qué es el ser?", y preguntarse cómo es posible conferirle un sentido

---

308) E.A., p. 128

309) M.S., p. 235

310) ibidem, p. 183



inteligible para nosotros pero trascendiendo el plano del pensamiento en general, del "objeto". No es extraño que reconozca las vivencias del verdadero creyente como algo ajeno a la especulación intelectual que no sale del propio pensamiento y por lo cual no puede "incar" el diente en lo real. Me pregunto ¿cómo podría encontrar el Dios de la fe, un hombre que no busca más allá de su pensamiento y lo encuentra como un "Objeto" aunque sea Perfecto pero a nivel de conclusión intelectual y obviamente ajeno a su vida?

Marcel insiste en la necesidad de filosofar *hic et nunc* haciendo a un lado los prejuicios de una actitud racionalista que se aparta de las cuestiones vitales: "trato de comprender mi vida tan completamente como sea posible; y cuando empleo aquí la palabra vida podría usar también el término 'experiencia' (...) Llegaré así a un extraño y maravilloso descubrimiento a medida que me elevo a una percepción verdaderamente concreta de mi propia experiencia, estoy en condiciones de acceder a una comprensión efectiva del otro, de la experiencia del otro" (311).

Al considerar los temas de la *inmortalidad del alma y de Dios* hay que volver sobre "mis propias experiencias vividas" antes de relegarlos como temas para el religioso. Sin más, reflexionemos sobre mis experiencias de amor, disponibilidad, fidelidad... o, en aquellas reflexiones a las que accedimos sin esfuerzo sobre el tener o la intersubjetividad. Establezcámonos en este terreno al que podemos acceder por vía natural y penetremos desde aquí a la

311) Ibidem, p. 184-185

cuestión sobre el ser.

Y en este punto, recordemos el carácter de la ontología que Marcel esboza: *más que una metafísica del ser, es una metafísica del 'somos' por oposición a la metafísica del 'yo pienso'*. Por ello, si hay un camino para llegar a estas realidades espirituales será en la investigación sobre el ser, no como objeto del pensamiento, sino en la reflexión sobre el *somos*. Recordemos la crítica que le hacía al "espíritu de objetivación" a aquél pensamiento que quiere conocer todo, que racionaliza todo, que abstrae todo. ¿No será incongruente plantearse, qué es el ser, si al hacerlo estamos esperando una "designación", un nombre que objetivándolo lo etiqueta para saciar el conocimiento racional a costa de perder su misma realidad?

El ejemplo siguiente puede darnos luces sobre la diferencia entre pensamiento concreto y el *pensamiento en general*; me pregunto ¿qué es esta flor? Vemos que el científico da una respuesta que nos permite clasificarla (es del tal especie, grupo, etc). Pero que no es una explicación exhaustiva. En cierto modo es una evasión, puesto que deja de un lado la singularidad misma de ésta flor. La pregunta ¿qué es? (*eso*) se refiere en todos los casos a un orden que implica relaciones triádicas. Pero de este modo nos evadimos de la región del ser propiamente dicho, y todo lo que aprendemos es lo que puede decirse de la flor omitiendo justamente la singularidad de su ser, lo que ha llamado la atención, en otras palabras: lo que me ha hablado. "Podríamos preguntarnos si, en verdad, originariamente, y tomada en todos su

candor, la interrogación sobre el ser se plantea en un plano diádico y no triádico" (312).

Marcel apunta ya, por vía de la negación, el camino que nos puede llevar al ser, al ser por excelencia que, sin embargo, no es producto de una abstracción. No será preguntándose por ¿Qué es el ser? como algo puesto "enfrente", como "objeto" del propio pensamiento. Ya hemos visto que el propio pensamiento 'no es de ningún modo relación consigo' mismo, sino al contrario, por esencia *self-transcendence*. El pensamiento se reconoce como provisto de la riqueza de la realidad que le envuelve y que le rebaza. El pensamiento está vuelto hacia el ser -repito- hacia el ser real, no hacia el "ser" como producto de abstracción.

Ahora la cuestión que se nos abre es, si este ser, es el Ser, el Dios del creyente que por vía de la abstracción no puede alcanzarse. Marcel en este momento ha visto un camino: habrá que profundizar en nuestra propia experiencia concreta, habrá que reconocernos como participando, "inmersos" y por lo tanto *adentro* del ser, por contraposición a la actitud de espectador. Habrá que buscar el camino de "aproximación" al ser por vía de la reflexión que recupera en nosotros la experiencia vivida (la reflexión segunda) como una unidad por la que no perdemos de vista que "*somos*" que participamos de una comunidad ontológica a la que estoy abierto. Por ello, la investigación sobre el ser se ha de desarrollar "en una dimensión que no puede ser la de la reflexión solipsista aún en el sentido más crítico; es decir, de una

312) Ibidem, p. 190. El subrayado es mío.

reflexión centrada en el yo trascendental, cualquiera que sea el nombre con que se lo designe. En un lenguaje más concreto, digamos: no me preocupo por el ser, sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento" (313). De aquí que la aproximación al ser se realice, no en una "relación" triádica, sino en el plano diádico ¿Qué significa esto?

b) El problema del ser. El misterio del ser.

Ahora bien, si puedo hacer la pregunta sobre el ser es porque en el fondo, yo mismo me hallo inmiscuido en él, por estar dentro de él y no fuera. No hay que olvidar que la cuestión inicial que nos ha llevado hasta este lugar es la pregunta ¿qué soy? y en última instancia ¿qué soy yo, que me pregunto por el ser?. Reparemos en que éste que se pregunta, es el mismo por lo que se pregunta. Solamente en mi participación en el ser, que funda mi ser y me constituye en yo, puedo aprehender el ser. Por tanto el ser no es un objeto ni puede ser representado o demostrado. La distinción *del en mí* y *del ante mí* pierde en esta interrogación, toda su significación. Mi ser lo puedo experimentar inmediatamente, y he de afirmarlo como el indubitable existente.

Pero no sólo esto. La afirmación de la prioridad de mi existencia como punto de partida ha de llevarme a penetrar en mí. La búsqueda del ser ha de realizarse en el interior uno mismo, en

---

313) ibidem, p. 192

el sentido del "conócete a tí mismo" socrático que se fundamentaba en cierta identidad entre el conocido y lo cognocente. Esto es muy importante.

La búsqueda del ser ha de llevarse a cabo en sí mismo. Entiéndase, en el propio interior. Si fuera en otro "sitio", habría disipación y, por tanto, no se comprometería todo el ser personal en esta búsqueda. Se pretende alcanzar el ser en el propio centro, en la intimidad interior. Esto se encuentra muy lejos del egoísmo idealista, donde las relaciones se establecen entre objeto y sujeto. Hay un extrañamiento, el objeto es externo y es extraño al sujeto, pero perfectamente deducido dentro del sistema racional. Aquí no hay distancia de sujeto a objeto: yo que busco, soy el ser que busco, el ser individual, personal y que en concreto experimenta vivencias de trascendencia. En última instancia, en mí mismo encuentro el ser que soy y me trasciende.

Vemos pues, que el problema del ser desborda incluso *sus propios datos* y penetra en el mismo interior del sujeto que lo plantea. Por este solo hecho se niega (o, se trasciende) como problema y se convierte en misterio (314). Yo que busco el ser estoy dentro del ser. Así llegamos a uno de los planteamientos pilares de esta filosofía: La distinción entre misterio y problema.

---

314) Cfr. E.A., p. 145. Marcel aclara que los misterios implicados en la experiencia humana en cuanto tal -el conocimiento, el amor, por ejemplo-, han de distinguirse de los misterios revelados como la Encarnación o la Redención. "Desde mi perspectiva, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural debe mantenerse rigurosamente" P.A., p. 84.

Para comprender el sentido que le confiere, detengámonos en un pasaje del *Etre et Avoir*:

"un problema es algo con lo que me enfrente, algo que se halla por entero ante mí, y que por lo mismo puedo cercar y reducir; mientras que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido y, que no puede concebirse sino como una esfera en la que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significado inicial. Mientras que para un problema cabe cierta técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende toda técnica concebible. Sin duda siempre resulta posible (lógica y psicológicamente) degradar un misterio para convertirlo en problema, pero tal procedimiento es esencialmente vicioso y su origen habría que buscarlo en una especie de corrupción de la inteligencia" (315).

Cuando Marcel hacía el análisis sobre el ente, *la existencia, el ser* comentaba que el problema anfibiológico de estas palabras, era ya, en sí mismo sospechoso. Y esto porque a la inteligencia se le escapa la capacidad de contenerlos en una definición.

Hay un intervalo, un margen, entre la exigencia oscura en sí misma que ha dado origen al problema y los términos en los que este problema se ha intentado resolver. De aquí que no halla una satisfacción real en el ser humano al respecto a la exigencia ontológica, que es la que dá origen al planteamiento sobre el ser. Y es que hay una "coincidencia de lo misterioso y de lo ontológico...pero la epistemología lo ignora, debe ignorarlo, y lo transforma en problema" (316).

Para comprender esto recordemos que la diferencia esencial está marcada en la distinción de lo que es el en mí y el delante de mí. Lo que caracteriza esencialmente el problema es que está

---

315) idem

316) ibidem, p. 124

ante mí, algo que es *objetivo* y exterior a mí, sometido además a una cierta técnica o a un procedimiento razonador mediante nociones intelectuales que nos coloca indefectiblemente frente al *objeto*, en una dualidad de sujeto-objeto. De ahí que objetivar sea lo mismo que problematizar.

Pero este modo de analizar la realidad no puede "absolutizarse", es decir aplicarse a todo. No puedo tomarme a mí mismo como objeto de reflexión sin distanciarme de mí. La inteligencia no penetra a través de los conceptos en la realidad íntima del sujeto o del ser porque forma un concepto y deja de lado la existencia concreta. Al contrario, el *misterio* marceliano significa lo que es *en mí*, designando el hecho de hallarme *implicado* y como envuelto en el ser. Este se afirma inmediatamente, trascendiendo la oposición sujeto y objeto. Está situado en una zona profunda de realidad, que Marcel llama lo *metaproblemático*. Aquí llegamos a una aseveración contundente: "el pensamiento metafísico como reflexión concentrada sobre un misterio" (317).

Al afirmar que la metafísica es esencialmente una reflexión concentrada sobre un misterio se quiere significar que el ser por el que se pregunta, no es el "objeto" del pensamiento sino que, la metafísica ha de dirigirse al ser "que es" (valga esta redundancia), y en el que estoy envuelto como en una especie de placenta vital. Esto no hay que perderlo de vista.

Ahora bien, si no se "llega" al ser tratado como problema

317) Idem

¿cómo se conoce? ¿cómo se "accede" a lo ontológico como tal? "La misma noción de acceso resulta aquí evidentemente inaplicable, sólo tiene sentido en el contexto de una problemática. Habiendo descubierto un determinado lugar, ¿cómo puedo tener acceso a él? Imposible tratar al ser de este modo" (318).

Esto presenta dificultades. Al presentársele al espíritu el planteamiento sobre el ser, puede muy bien considerarlo como problema. Al no hallar solución en ese camino lo dá por terminado ya sea negándolo o ya sea dejándolo de lado. Pero estas actitudes son "insostenibles". "La actitud de desconfianza hacia el problema del ser se reduce a una especie de "suspense" que no puede justificarse seriamente y ha de atribuirsele a la pereza o a la timidez, o bien -y este es generalmente el caso- se reduce por lo menos indirectamente a una negación más o menos explícita del ser" (319). La negación del ser (nihilismo) -a la que tanta alusión hacíamos en el inciso intitulado *Hombre objetivado y desesperanza* de esta investigación- tiene grandes implicaciones a nivel práctico. Afirmar: *nada es*, encubre una negativa rotunda frente a las exigencias de un ser cuya esencia concreta es hallarse *comprometido* de todos modos y, por consiguiente, el tener que vérselas con un destino al que hay que resignarse. El nihilismo en que vivimos se manifiesta por el "tedio", "la desolación", "la tristeza", "el suicidio"...

Recuérdese que Marcel considera que la filosofía ha de

---

318) ibidem, p. 25  
319) ibidem, p. 144



permitirnos tomar conciencia de que este mundo "funcionalizado" y "burocrático" ha provocado un adormecimiento en la reflexión sobre lo más profundo de nosotros mismos y, que se manifiesta por la "pereza" o la "timidez" por la pregunta sobre el ser. Pero lo más dramático resulta ver que, de hecho, de esta respuesta depende la comprensión del ser humano y el destino profundo de su vida.

Por ello, este filósofo, afirma que lo que caracteriza nuestra época sea la *exigencia ontológica*. Esta podrá tomar su dimensión exacta al reflexionar sobre el "ser" real y no sobre el ser *en general*. Al menos por esta vía de negación podemos ir adentrándonos a lo que el es el ser. Este es "lo que resiste -o sería lo que resistiera- un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia, que trataría de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo" (320).

Este ir reduciendo de valor significativo a la experiencia, a la existencia, al ser, pone en evidencia que la pregunta metafísica no puede ser planteada como problema. Sería la postura adversa a la misma "exigencia de ser cuya esencia concreta consiste en hallarse comprometido" (321). En este momento concreto estoy en el ser, y el planteamiento sobre él tiene como finalidad aclarar cómo situarme ante esta realidad plenaria de la cual ya soy partícipe.

Hemos visto que la pregunta por el ser no es satisfecha

---

320) P.A., p. 21  
321) E.A., p. 144

al plantearla como problema (el ser *delante de mí*), por ello habrá que reconocerlo como misterio (el ser *en mí*).

Profundicemos más sobre el misterio. No es lo incognoscible ni lo insoluble. En el campo de lo científico podemos ver que hay muchos problemas todavía no resueltos. Lo incognoscible es 'el límite de lo problemático'; pero todos ellos admiten solución con el progreso de la ciencia (322). La zona de lo misterioso es de otro orden de conocimiento. Se opone al ser como "objetivable".

La actitud del espíritu frente al misterio es muy distinta. No se llega a él por la vía lógica, ni se "accede" a él como si fuese un determinado lugar -aunque sea en el propio pensamiento-, sino por continuas "aproximaciones" hasta el reconocimiento del mismo, mediante ciertas experiencias concretas y un esfuerzo reflexivo: "sólo podemos aproximarnos a él por un movimiento de conversión, es decir, por una reflexión segunda: reflexión por la cual me pregunto cómo, a partir de qué origen fueron posibles los procesos de una reflexión inicial que postulaba lo ontológico sin saberlo. La reflexión segunda es el recogimiento en la medida en que es capaz de pensarse a sí mismo" (323).

Profundicemos más sobre la afirmación anterior. El reconocimiento del "misterio ontológico", que el mismo Marcel lo considera como "el reducto central de la metafísica" (324) es el reconocimiento de una participación que posee realmente el sujeto

---

322) Cfr. ibidem, p. 125

323) P.A., p.43

324) ibidem, p. 85-86

y que por lo mismo no es *objeto* del pensamiento. Este reconocimiento ontológico sólo puede darse en la medida en que hay un despegue de la misma experiencia concreta de la cual partimos: "desprendimiento real; desapego real, y no abstracción, es decir ficción reconocida como tal" (325). De aquí que reconozca en el recogimiento la única vía por la que verdaderamente se logra este desprendimiento. "El recogimiento, cuya posibilidad efectiva puede ser considerada como el índice ontológico más revelador" (326). Es más, -afirma- "estoy convencido de que no hay ontología posible, es decir, aprehensión al misterio ontológico, en el grado que sea, sino para un ser capaz de recogerse (...) Es preciso hacer notar que el recogimiento, que ha preocupado muy poco a los filósofos puros (...) es esencialmente el acto por el que me recobre como unidad" (327).

De este modo la actitud metafísica esencial para aproximarnos al ser es una reflexión sobre esta reflexión, es decir, una reflexión a la segunda potencia (328), por la cual el recogimiento es capaz de pensarse a sí mismo, reflexión sobre el reconocimiento del misterio ontológico. Este reconocimiento se afecta, como vemos, en ciertas modalidades superiores de la experiencia humana: el amor, la fidelidad, la esperanza, el desprendimiento...

Desde esta perspectiva, la ontología no se presenta ni como

---

325) Ibidem, p. 38

326) E.A., p. 146

327) P.A., p. 38-39

328) Cfr. E.A., p. 148

descriptiva -el ser no es un dado- ni como demostrativa -no es un conocimiento objetivo del ser-. Con estas condiciones "la ontología no puede ser más que negativa y concreta; negativa en tanto que no es una ciencia; concreta en tanto que el pensamiento participa del ser" (329). De este modo la *ontología concreta* que esboza Marcel se dirige al ser, no al ser abstracto. Es una ontología orientada hacia la posición o el reconocimiento de una participación que se descubre con una dimensión superior -al simple hecho de estar fuera de la nada-, en la experiencia concreta de interioridad de sí mismo.

Esta actitud de interioridad del hombre se vé adormecida en el mundo contemporáneo en el que los actos humanos se analizan por una lógica de "funciones". Por ello, una de las necesidades apremiantes en la época actual es fomentar la reflexión pero no sólo la reflexión analítica, sino también la reflexión recuperadora por la que me reconozco como *siendo* y por la que me doy cuenta de que no solamente soy sin más. Aquella por la que me comprendo a mí mismo como pudiendo ser algo más de lo que soy.

Este tipo de reflexión implica un compromiso, pues, es una reflexión personal que marca las directrices de mi propia existencia. Es evidente que la negación del ser no puede ser el fruto de una *constatación* de una ausencia o de una falta pues "no es". Por lo tanto, su negación "es fruto de la voluntad y por consiguiente puede también ser rechazada" (330). De mí depende su

---

329) E.C., p. 11

330) E.A., p. 144-145

afirmación o negación: el sí o no al 'llamado de la vida'. El comprometerme o rechazar mi propia vocación -por oposición al determinismo dado en la naturaleza-. Nótese aquí el papel fundamental que le confiere a la libertad.

En cada uno de nosotros está la posibilidad de darnos cuenta de que no podemos comprendernos a nosotros mismos por medio de aquél tipo de reflexión que pone al ser y nos pone a nosotros, como "objeto". "La aprehensión del ser no es posible sino mediante la penetración repentina efectuada a través del caparazón que nos rodea y que nosotros mismos hemos segregado. 'Si os hicierais como niños pequeños...'. Posibilidad de nuestra 'condición' de trascenderse a sí misma, pero mediante un esfuerzo heroico y necesariamente intermitente"(331).

De esta manera, el reconocimiento de la exigencia ontológica, que es la exigencia de la trascendencia se plantea como fruto de la voluntad. Está en mí reconocerla o negarla; el rechazarla o el aceptarla; el responder o no, a la "llamada".

## B) LA EXIGENCIA ONTOLOGICA

### a) La exigencia ontológica: el Ser

Parece claro que la pregunta sobre el ser puede tomarse en dos sentidos: 1) el "ser" como objeto del pensamiento que, en cuanto tal, no sale del nivel del concepto. Se puede afirmar o

331) ibidem, p. 139

negar, pues sólo ocupa un lugar dentro de mi "sistema" de ideas. 2) y, la pregunta sobre el ser, que se dirige al ser real, que puede explicarme, en tanto que soy, en tanto que participo de él. Su afirmación o negación me compromete y pone en juego toda mi existencia.

Ahora bien, en este momento surgen varias interrogantes. El ser al que se dirige la reflexión filosófica ¿es el mismo que el Ser por excelencia, es decir, el mismo ser que el creyente llama Dios?. Con lo expuesto a lo largo de esta investigación se podría responder que no, si es considerado el "ser" como "objeto" del pensamiento, como "concepto". Pero al mismo tiempo esto plantea otra objeción: el ser aprehendido concretamente en la experiencia de interioridad ¿no será la respuesta particular de alguien que se 'imagina' o cree estar llegando al ser real sin salir él mismo de su pensamiento?. Interrogarse aquí sobre el ser, ¿no es plantear una cuestión que concierna a todo lo que es, de manera que la respuesta deba tener una validez universal? Veamos:

Al preguntarme sobre *mi* ser, puedo emprender la búsqueda con la idea preconcebida de que el ser cuya naturaleza se trata de precisar es algo así como un predicado. Y aquí se plantea el mismo Marcel: Si lo que es verdad de un ser singular lo es a *fortiori* de un ser universal entonces, ese ser universal es genérico. ¿Cómo no ver -se plantea Marcel- que afirmar el ser es trascender absolutamente el conocimiento por género y especie? Estas reflexiones no pueden menos que agudizar la cuestión planteada. Estamos en la búsqueda del ser por excelencia, pero

ese ser, en tanto ser, ¿no se opone a dejarse considerar como un objeto, como un *quid* susceptible de ser disfrazado por cierto número de predicados? Pero, por otra parte, si no es un *qui*, un predicable, ¿podemos hablar legítimamente de él? (332).

Pero ya nos hemos dado cuenta de que este camino no puede llevarnos a ninguna parte. Además no se ganaría absolutamente nada queriendo tratar al ser como un sujeto en relación a todo predicado posible, y menos aún como predicado. Habría que pensar más bien que llevamos todas las de perder si queremos concebir al ser en función de las categorías de la lógica tradicional. Pues, cuando se procede de ese modo inevitablemente se llega a traicionar la exigencia de ser.

Todo nuestro esfuerzo consiste en tomar una conciencia cada vez más clara de esta exigencia. Volvamos atrás y repasemos nuestro ser en el mundo, que es un ser abierto a otros, abierto a la trascendencia. Repasemos también la libertad por la que podemos decir sí a la vida, sí al llamado para comprometernos en algo que no soy yo; reconocer que en nuestra esencia está el *ser para otros*. Estas experiencias son universales -la pueden experimentar todos los hombres-. No como objetos de interés intelectual sino como experiencia existencial.

Hay que experimentarlo personalmente para que alcance sus verdaderas dimensiones. No se trata de buscar el ser, sino de reconocerlo en mí. La cuestión está en profundizar sobre nuestra

propia experiencia, esa capacidad de presencia de los otros en mí y de mí para los otros, que no es sino el amor. Profundizar en esa capacidad de creer en, 'algo o en alguien diferente a mí' por el que consagro mi vida y puedo incluso sacrificarla. Profundizar, en esa no identificación de mí, con mi tener, y más profundamente, en mi capacidad de desprendimiento de las posesiones materiales; en ese vivir comprometido que no sucumbe a la desesperación y al suicidio ¿No nos manifiesta todo esto que somos seres abiertos a la trascendencia? Y esto, ¿no es manifestación de nuestra espiritualidad en tanto que transformamos nuestras posesiones, nuestras relaciones con otros seres humanos, incluso nuestra vida en algo a la altura de lo que soy. "Todo nos prepara al mismo tiempo para comprender que la exigencia no es un simple deseo o una vaga aspiración. Se trata de un impulso surgido de las profundidades que solamente puede interpretarse como un llamado" (333).

El pensamiento del que aquí se habla y que se dirige al ser "no es el pensamiento en general, sino un pensamiento concreto y personalizado que toma cuerpo en tanto que descubre las exigencias que lo calificarán" (334). Subrayo pensamiento concreto y personalizado. Es una búsqueda personal, que compromete concretamente al que se interroga. Y esto puede realizarlo cualquier hombre por el mismo hecho de que tiene capacidad de reflexionar y de experimentar el asombro que puede provocarnos el hecho de estar en el mundo.

---

333) ibidem, p. 208

334) ibidem, p. 182



Marcel asienta una afirmación que cambia la dimensión de todo lo dicho anteriormente, que le dá por decirlo así, otro color. En una de las lecciones dadas en la Universidad de Aberdeen para las *Gifford Lectures* en 1949 y 1950, afirma: "donde debemos contentarnos con hablar de exigencia de trascendencia, tendremos que escrutar la exigencia de Dios. Creo que desde ahora podríamos decir que la exigencia de Dios no es otra cosa que la exigencia de trascendencia descubriendo su auténtico rostro, mientras que antes se nos había mostrado recubierta de velos" (335). En otras palabras, la exigencia de ser es la tendencia natural y el impulso surgido desde lo más profundo de uno mismo por el cual nos reconocemos pertenecientes a una comunidad ontológica en la que estamos llamados a participar con lo más personal y elevado de nosotros mismos. Como diría Rilke, participar transformando con "lo invisible las cosas visibles". Esto implica un compromiso de vida y sólo en esa experiencia vital de interioridad es como se "aproxima" a Dios. Al Dios "vivo" del creyente, no al Dios de la filosofía (336).

Esta afirmación ya la asienta como un hombre de fe. Pero visto esto desde otra perspectiva, llega a abrirse a la fe, a convertirse al catolicismo, después de 20 años de un incansable cuestionarse abriendo y cerrando caminos. Sus hallazgos son el fruto, de una búsqueda filosófica asentada sobre el reconocimiento de la propia experiencia personal, desde la que -haciendo a un lado trabas y prejuicios propios de su formación intelectual

---

335) *Ibidem*, p. 182-183

336) Cfr. *Idem*

dentro del idealismo filosófico y del materialismo práctico, propios de la época-, logra comprender que la experiencia mística del Dios "vivo" del creyente no tiene nada que ver con el "Dios" conceptual producto de la abstracción objetivante.

Pero si la experiencia mística es mucho más rica que la indagación filosófica con lo que respecta al acercamiento a Dios ¿Por qué continúa su búsqueda? La primera razón, es porque Dios no es lo 'incognoscible' para el hombre. Es verdad que se escapa a la razón analítica y de abstracción, pero al mismo tiempo, somos capaces de acercarnos a El, en la experiencia de la vida interior. O, parafraseando el epigrafe que encabeza la presente investigación (337): es buscar, en el acto del recogimiento, estar inmediatamente presentes al Ser que, ya nos es, inmediatamente presente a nosotros. La filosofía en este sentido será un apego al ser real por medio del pensamiento concreto y reflexivo que no lo pone como un *ante mí*, sino que lo reconoce a través de los modos de experiencias espirituales sobre los cuales se refleja, y que la reflexión (segunda) ilumina. Esto nos trae a la mente la fórmula agustiniana: *más amo mientras más le conozco y más le conozco mientras más le amo.*

La segunda razón por la que continúa su reflexión filosófica, es porque confía, en que la filosofía como *pensamiento pensante* pueda hacer consciente este lazo real por el cual estoy unido a otros seres con los cuales entro en comunicación en la medida en

---

337) Cfr. epigrafe de esta investigación: cita VII

que me abro. Y al hacer esto, aportar alguna luz al esclarecimiento de la crisis contemporánea en la que se proclama la muerte de Dios. La filosofía ha de contribuir a hacer evidente que el Dios de la fe no es un absurdo o un "incognoscible" absoluto al cual sólo se le llama por educación religiosa, sino que es en sí mismo ya manifestado por la exigencia ontológica experimentable por todos los hombres: "este reconocimiento, que se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no implica de ningún modo una adhesión a una religión determinada; pero, que, con todo, permite a quien se ha elevado hasta él entrever la posibilidad de una revelación de modo muy distinto a como podría hacerlo quien, no habiendo rebazado los límites de lo problemático, se quedara más acá del punto en el que el misterio del ser puede vislumbrarse y proclamarse" (338).

De este modo la exigencia ontológica no es una necesidad (religiosa, psicológica, etc.), sino que es una exigencia humana nacida de lo más profundo de la experiencia existencial por la que tiendo hacia el ser. Apetencia natural por el simple hecho de que participo en él (en tanto que soy) y, por el hecho de que puedo reflexionar sobre mi propio sentido de ser, sobre mi situación fundamental de "ser encarnado" y de "ser en el mundo". La

---

338) P.A., p. 88. "Una Ontología orientada de este modo se halla evidentemente abierta en la dirección a una revelación, que ella no sabría, por otra parte, ni exigir, ni presuponer, ni integrar, ni siquiera absolutamente hablando, comprender, pero cuya aceptación puede en cierto modo preparar (...) una metafísica no puede producirse sino en el seno de cierta situación que la suscita; ahora bien, la existencia del dato cristiano constituye un factor esencial de esta situación que es la nuestra" E.A., p. 148-149.

exigencia de trascendencia no puede desecharse como "absurdo" sin contradicción a nivel de la propia experiencia vivida.

Esta exigencia de ser no puede ser negada con un veredicto abstracto: "nada es". Pero sí, en cambio, puede ser rechazada por un acto de libertad: el hecho de que el suicidio sea posible constituye, en este sentido, un punto de contacto esencial para cualquier pensamiento metafísico auténtico. El suicidio, la desesperación, *bajo todas sus formas*, la traición *bajo todos sus aspectos* se presentan como negaciones del ser. Pero al mismo tiempo y correlativamente "parece ser propio de la desesperación, de la traición, de la misma muerte, el poder ser rechazadas; si la palabra trascendencia tiene un sentido, designa precisamente esta negación: más exactamente esta superación" (339).

En otras palabras, si es verdad que el espectáculo de muerte de este mundo (en tanto que todas las cosas dejan de ser) es una incitación perfecta a la defeción absoluta, al mismo tiempo, podemos reparar, en que no puedo explicarme a mí mismo desde el punto de vista de un espectador. El planteamiento del ser como un problema cede ante el reconocimiento de que es un misterio (348). De este modo, la afirmación o la negación del ser, no darán respuesta satisfactoria mientras sea el resultado de un análisis abstracto en el que la realidad me es ajena. Por el contrario, en la reflexión sobre los actos propiamente espirituales que descubro en mí, se abre el camino al reconocimiento de la

---

339) E.A., p. 147

trascendencia.

Marcel dice que hay actividades centrales por las que el hombre se sitúa frente al misterio que lo funda y fuera del cual no hay sino pura nada: la religión, el arte y la metafísica. Y, esto porque en el reconocimiento del misterio, se implica, la negación a la defeción absoluta a partir de la experiencia existencial de mi propia libertad. Negación de "el ser no es" abstracto, y la afirmación del "ser es", en la experiencia vivida *hic et nunc* de la fidelidad, del amor, de la esperanza, de la fe, de la alegría de crear... De esta forma, el camino al reconocimiento de la trascendencia implica la libertad y el compromiso personal ininterrumpido. Actitud vital muy alejada de la teorización sobre el "ser" y el "no-ser":

"Es conveniente, sin duda alguna renunciar de una vez para siempre a la idea ingenuamente racionalista de un sistema de afirmación valedero para el pensamiento *en general*, para la conciencia, *sea cual fuere*. Dicho pensamiento es el sujeto del conocimiento científico, un sujeto que es una idea y nada más que una idea. Mientras el orden de lo ontológico solamente puede ser reconocido personalmente en la totalidad de un ser comprometido en un drama que es su propio drama, aunque desbordándolo infinitamente en todo sentido -un ser al que ha sido impartido el singular poder de afirmarse o de negarse, según que afirme el ser y se abra a él o que lo niegue y, por el mero hecho, se cierre; pues en este dilema es donde reside la misma esencia de su libertad" (340).

Con lo expuesto hasta este momento, surge la inquietud sobre las relaciones del Ser y mi ser concreto. Pareciera afirmarse que me abro a Dios en la medida en que me descubro a mí mismo como

---

340) E.A., p. 149

siendo parte del ser, con lo cual se estaría afirmando un panteísmo. Para aclarar este punto nodal, me detendré primero en las relaciones que guarda la afirmación de mi existencia y la afirmación de mi ser.

b) *Mi existencia y mi ser*

Para inquirir sobre el ser que ahora podemos escribir el Ser, hemos de continuar con el método que se ha seguido hasta ahora. Tomar como punto de partida la existencia individual y concreta, pero abandonando el camino de la especulación abstracta que no nos permite romper esa relación triádica que se establece con la pregunta impersonal.

Concentrémonos en la cuestión que al inicio de este capítulo se había dejado abierta: "saber si de alguna manera puedo experimentar como ente en el sentido que no es el que puedo experimentar como *existente*" (341).

A primera vista la cuestión parece oscura. Creo que puede aclararse un poco si se pone el acento sobre la etimología del verbo *existir*, es decir, sobre el hecho de que existir es emerger, surgir. Pero es claro que si puedo erguirme en cierto modo para hacerme más distinto de los demás, también puedo volverme hacia el interior, y eso es lo que ocurre desde el momento en que me recojo. Pareciera que este acto está ligado al presentimiento de una realidad que sería la mía, o más exactamente que me

---

341) Cfr. Esta investigación p. 189

fundamentarla en tanto yo mismo y a la cual podría aproximarme por este movimiento de conversión, sin coincidir plenamente con ella (342). "Si es verdad que compruebo mi existencia, por el contrario mi ser no puede ser objeto de comprobación. Podríamos decir que entre mi ser y yo existe un intervalo que en verdad puedo reducir pero que, al menos en esta vida, no puedo colmar" (343). Y para ejemplificar esta idea cita aquí un texto importante del *Dialogue avec André Gide* de Charles Du Bos. Este parte -dice Marcel- de una fe que aún en el seno de la incredulidad religiosa no ha sido jamás conmovida; la existencia del alma por una parte, y por otra "el constante sobrevolar de esta alma con respecto a todos los estados y a todas las manifestaciones del yo, el sentimiento tan misterioso de la presencia y la distancia juntas del alma en cada hora de nuestra vida, no me abandona jamás. La presencia y la distancia juntas: esta especie de contradicción efectiva es la que permite definir mi relación con mi ser" (344).

Parece ser, pues, que entre yo y mi ser hay una relación en que puede haber "distancia", y que aceptar la "llamada" al ser significaría recuperar la cercanía, la *presencia*. Ahora bien, aclara Marcel, sería inexacto interpretar ese "sentimiento misterioso de la presencia y distancia juntas" como que mi

---

342) Cfr. M.S., p. 203

343) Idem

344) Cfr. ibidem, p. 204. Si es así, se comprende de inmediato por qué Marcel considera que debe abordarse con prudencia la afirmación cartesiana del "yo soy" en tanto que creyó proclamar su validez de una vez por todas; sin embargo, en el análisis existencial se reconoce esta presencia pero al mismo tiempo, la distancia.

existencia es en vistas del ser:

"La existencia no puede, en ningún caso, reducirse a un medio o a un conjunto de medios; en realidad se presenta como implicando, y por tanto rebasando, todo aquello a que se pretende reducirla. Pero esto no es todo. Como ya lo vislumbramos, cuanto más afecta mi existencia un carácter *inclusivo*, más tiende a estrecharse el intervalo que la separa del ser; en otros términos, más soy. Esto significa que de ninguna manera puede concebirse al ser como separado de la existencia, y en cambio estamos expuestos casi fatalmente a representarnos un fin como independiente en ciertos aspectos de los medios que aseguran su realización" (345).

De aquí podemos sacar las siguientes relaciones entre existencia y ser: mi existencia no es un medio, no es en vistas a ser; y, el ser no puede concebirse como separado de mi existencia, sino que, el índice posesivo puede espiritualizarse más para 'estrechar ese intervalo'. "Hay un sentido en el que es literalmente verdadero decir que existo tanto menos cuanto más exclusivamente existe mi yo, e inversamente existo tanto más en cuanto me libero de las trabas del egocentrismo" (346). Entonces será filosóficamente absurdo decir que mi existencia se presenta como un medio de acceder a mi ser.

Pero, ¿qué es mi ser?. Del citado texto de Charles Du Bos cité podría identificarse mi alma con mi ser. Esto hay que matizarlo. Si me imagino mi alma como una posesión que debe salvaguardarse, acrecentarse, desarrollarse "corro el riesgo de desconocer los derechos superiores de la intersubjetividad o, en un lenguaje más sencillo y más convencional, que sin duda será

---

345) ibidem, p. 205

346) ibidem, p. 206



conveniente emplear, de pecar contra el amor" (347). Por lo pronto quede que al amar es el modo como más trasciendo mi índice posesivo, mientras más trasciendo mi *ego*. Más soy cuanto más amo. Por eso Marcel afirma que "mi *ser* es mucho más que mi *ser*" (348). Esto no significa que tenga una especie de preexistencia sino más bien que preexiste una experiencia irreductible y confusa que es "el sentimiento mismo de existir". Y, que conforme me *adentro* en el interior de mi *ser*, me reconozco como pudiendo *ser* mucho más de lo que *soy*.

En otras palabras, al realizar la reflexión interior o recogimiento, y al reflexionar sobre esta experiencia de recogimiento, más reconozco la exigencia ontológica que me funda, y más comprendo el sentido de mi propia existencia. Con ello se me abre la posibilidad de elegir volcar mi *ser*, elegir comprometer todas mis energías hacia un fin al cual he sido llamado personalmente. Si se vale la expresión: *mi ser* está en camino de *ser* plenamente. Analicemos esto.

c) La exigencia ontológica y la plenitud

Hemos visto que la exigencia no es un simple deseo o una vaga aspiración. Se trata de un impulso surgido de las profundidades que únicamente puede interpretarse como un llamado: *il faut qu'il y ait ou il faudrait qu'il y eût de l'être* (debe o debería haber

---

347) Idem

348) Cfr. ibidem, p. 207-208

ser). Esto tiene un sentido muy diferente a la pregunta del ser en cuanto ser. La afirmación: *il faut* (debe) o *il faudrait* (debería), no se refiere a una necesidad, sino a la exigencia que hay en mí (349). Pongamos un ejemplo para comprender un poco más esto: desde el momento en que un artista acepta considerarse como un funcionario, abdica. Esto significa que deja de ser un artista en cuanto que se coloca en la imposibilidad de experimentar nada que se asemeje a la alegría de crear, que es inseparable de la verdadera libertad (350).

Quedémonos con la exigencia ontológica y la alegría de crear: "la alegría no es la marca, sino el surgir mismo del ser. Alegría-plenitud. Lo hecho en la alegría (...), es decir, con la totalidad de sí mismo" (351). La plenitud es el surgimiento del ser. Es el ser que se identifica con plenitud de lo verdadero. Es plenitud:

"No podemos evitar la confusa seguridad de que el ser sólo nominalmente puede ser distinto de cierta plenitud de lo verdadero, por oposición a las verdades parciales, especializadas, a las que me parece difícil atribuir un alcance ontológico. Pero esta palabra 'plenitud', que acabo de emplear, es muy importante, a condición, sin embargo, de no interpretarla cuantitativamente como totalidad" (352).

Pero, aquí parecería que la verdadera alegría y libertad para crear, fueran sólo el deseo de una sensibilidad incurablemente

---

349) Cfr. *ibidem*, p. 208

350) Aquí se refiere Marcel a los funcionarios que tratan a su trabajo como una función, como un servicio, en el cual no pueden poner su corazón. Es el tipo de individuo que ha dado lugar al mundo contemporáneo.

351) D.H., p. 232

352) M.S., p. 211

romántica. Y de este modo, ser arrastrados así hacia el dominio de la pura subjetividad con el fin de apaciguar por medio de un ideal (enajenar), los temores, las ansiedades, la desesperación y el suicidio.

Y, Marcel a esta objeción responde: la plenitud aunque no es algo que pueda ser figurable, no por ello es una proyección subjetiva. La plenitud se opone al vacío interno de un mundo funcionalizado, así como a la agobiante monotonía de una sociedad donde los seres se presentan cada vez más como simples ejemplares cada vez menos discernibles unos de otros. Pero la plenitud tiene que ser experimentada existencialmente por el sujeto. Y, al ser reflexionada (reflexión segunda), ese individuo puede darse cuenta de la capacidad que él mismo encierra (353).

Lo que aparece desde ahora con una cierta claridad es que "el ser no puede ciertamente ser *indiferente* al valor, únicamente lo sería si se lo identificase injustificablemente con lo dado en bruto, considerado como existente en sí" (354). Explicemos esto.

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. Es el peligro que nos asecha en un mundo al cual estamos demasiado acostumbrados, que nos responde mecánicamente. "Lo mismo sucede cuando la desdicha despuebla el alma, la vacía. Es siempre

---

353) Cfr. ibidem, p. 211-212

354) ibidem, p. 213

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. Nuestra actividad reclama que se ejerza en lo lleno. La *felicidad*, el *amor*, la *inspiración*: es creo yo, en función de esas experiencias como puede *plantearse de modo inteligible el problema del ser*" (355). Se destacan aquí la *felicidad*, el *amor*, la *inspiración*, entre otras tantas experiencias espirituales, en las que se vive el estado de alegría, de gozo, de plenitud.

Y, esto porque en su radicalidad, el problema del ser "se trata de *ser y no del ser*". La expresión "del ser" aquí significa el ser puesto como dado en "bruto", puesto como *objeto* del pensamiento. Y, la expresión "de ser" se refiere al ser al cual se dirige la ontología concreta, es al ser que me involucra existencialmente. Por ello, Marcel, afirma en su *Diario Metafísico*: "el ser es la espera satisfecha, la experiencia del ser es la del cumplimiento" (356).

#### d) La participación

Visto esto, retomemos la pregunta planteada anteriormente. Cuando hablamos de la plenitud, del ser al que puedo aspirar y del ser por excelencia ¿la referencia al ser, no se confunde, finalmente, en la misma?, es decir, ¿no se cae en un panteísmo en el que yo soy parte del Ser -que es Dios-?

---

355) D.M., p. 205

356) H.S., p. 213

Para profundizar este *ser que puedo ser*, retomemos la idea de creación artística. Sólo en ésta, la palabra "cumplimiento" recobra una significación positiva. La creación no es necesariamente creación de algo exterior al que crea. "Crear no es esencialmente producir, se puede producir sin crear, y también crear sin que ningún objeto identificable quede como testimonio de esta creación" (357). La creación sin producción, es evidente, por ejemplo, en seres que irradian bondad y amor. Esta irradiación que es emanada de su ser aporta una contribución positiva a la obra invisible que da a la aventura humana el único sentido que puede justificarla (358).

El *cumplimiento* aquí entendido debe interpretarse como un "modo de participación en... Es muy difícil sustituir esos puntos suspensivos por una palabra determinada, o mejor: al término abstracto al que siempre podríamos recurrir presenta el peligro de no ser más un simple sustituto. Lo que podemos discernir, me parece, es que todo se presenta de modo muy diferente según nos situemos o no en el reino de lo espiritual. La planta que da su flor o su fruto, en verdad, solo participa analógicamente en esa realidad inefable hacia la cual apunta toda esta sinuosa y difícil búsqueda" (359).

Quedémonos con esa *participación en...*, con la *contribución de lo invisible al mundo de lo visible*. Ya se entiende entonces por qué la ontología ha de definirse teniendo en su base la dimensión intersubjetiva: *el ser para otros*. Por esto cuando hablamos de *el ser*, no podemos impedirnos el proyectar ante nosotros cierto esquema abstracto, y al mismo tiempo debemos

---

357) ibidem, p. 214

358) Cfr. idem

359) idem

liberarnos de esta proyección y reconocer, proclamar, su carácter ilusorio al querer agotar en unas palabras lo que es, para poderlo subsumir a un sistema de ideas.

Cumplir no es en propiedad acabar, y acabar "no significa terminar ni cerrarse". ¿No hemos visto que la plenitud no se confunde con la totalidad? Pero la perfección, justamente, está siempre en peligro de ser interpretada como un todo cerrado sobre sí mismo. Poner al ser como irreductible a lo que se presenta como perfección o como totalidad, ¿no es en última instancia rehusarse a "ponerlo", es decir en suma, a sustantivarlo? (360).

Aquí volvemos a plantearnos ¿qué diferencia guarda mi ser al que puedo aspirar y el ser?, ¿en qué sentido se entiende participación?

"Las dificultades -se cuestiona Marcel- casi inextricables con que se tropieza la reflexión filosófica ¿no provendrán en el fondo de que nos obstinamos en hablar del ser despojándolo al mismo tiempo de los caracteres que le darían consistencia?. La extrema gravedad del problema aparece a plena luz por poco que nos afanemos por considerar ese *ens realissimum* que ha sido como el eje de la ontología tradicional. El *ens realissimum* es pensado como concentrando en sí todos los atributos positivos, como un bloque sin hendiduras que en ciertos respectos podría hacer pensar en la esfera de Parménides, aun cuando aquellos que lo colocan en el centro de su sistema de ninguna manera sean eleatas, puesto que admiten grados intermedios en el ser en lugar de la alternativa brutal: ser o no ser. Pero podemos dudar seriamente de la validez de la operación mediante la cual el espíritu procede para constituir el *ens realissimum*, pues en ese caso, además, de tratar a los atributos como cosas, se los asimila a elementos susceptibles de formar un todo. Aquí más que en cualquier otra parte, vemos el abuso que puede hacerse de la idea de totalidad" (361).

---

360) ibidem, p. 217

361) idem

Esta crítica a la ontología tradicional, Marcel la hace al considerar que el objeto de su especulación es un 'todo cosificado' que carece además de caracteres que le dan realmente consistencia. Y, entendido así el Ser parece homogéneo, prácticamente al mismo modo que el de Parménides. Independientemente de la crítica de la visión que, Marcel tiene, de la ontología tradicional, esto nos sirve de ejemplo para comprender el sentido que le dá a la "plenitud" de ser.

Aquí se plantea un tema clásico de la filosofía, la relación entre 'lo uno y lo múltiple' o lo que es lo mismo, el de la 'participación'. Diógenes de Apolonia fue el primero en plantearse lo y escribió: "Todas las cosas existentes se diferencian entre sí, y son a la vez la misma cosa". Si no fuese así, "no les sería posible, en modo alguno mezclarse entre sí ni ayudarse o dañarse mutuamente" (362). En Marcel, la participación hay que comprenderla como plenitud no como totalidad, "no puede haber totalización sino de lo que es homogéneo; cualquier cosa no puede tratarse como unidad susceptible de añadirse a otras unidades; y sin embargo cuando esta adición es impracticable no puede haber totalización" (363). Esto puede representarse con una metáfora. Ni un acorde ni una melodía pueden considerarse en algún sentido como "todos" cuyos elementos son las notas. Sólo lo sería en la medida en que se pierde de vista la realidad singular y cualitativa de ese acorde o esa melodía para sustituirla por un

---

362) Varios; *Gran Enciclopedia Rialp*; en "participación"; Ed. Rialp; Barcelona, España, 1951, p. 856.

363) M.S., p. 218

esquema que casi no tiene más relación con ella que una ficha antropométrica con la esencia pictórica de un rostro humano (364). Esta analogía evidencia lo lejos que está esta interpretación de participación de lo que podría entenderse como 'partición' al modo material en la cual el ser singular sería 'parte'. No es una suma de seres que conforman al ser. No es que *mi ser* o *el ser* al que aspiro se confundan con *el Ser Absoluto* que es la plenitud absoluta. No es que el ser sea parte del Ser sino que *participa* de él. Esto quiere decir que se sigue manteniendo la singularidad de cada uno y que cada uno tiene el ser pero no lo agota completamente (365).

Con el fin de esclarecer esta participación, me remitiré a lo que Marcel sostiene en el *coloquio* que expone sobre: *El Ser ante el Pensamiento Interrogativo*, en 1958 (366). Aquí se distingue claramente entre las preguntas: ¿qué es el ser? y ¿qué es ser?. La primera nos conduce directamente al ente, y la otra, se refiere al "hecho de ser". Y, esto no hay que entenderlo como lo relativo y lo absoluto pues esto implicaría una reducción de lo relativo a lo segundo y una sustantivación del absoluto (367). Para referirse al ser ha preferido usar el término "basamento", pero incluso el

---

364) Cfr. *ibidem*, p. 218

365) Para comprenderlo quizás sea bueno recurrir a un ejemplo clásico: Sócrates participa de hombre porque él en cuanto ser singular es un hombre completamente y esto no significa que agote la esencia de hombre completamente, tan es así que hay otros hombres.

366) Comunicación de Marcel durante una sesión dada a la Sociedad Francesa de Filosofía el 25 de enero de 1958. Recopilada por él mismo en su libro: *"Filosofía en un Tiempo de Crisis"*; p. 91-121.

367) Cfr. *ibidem*, p. 95-96.



término "basamento" resulta desastroso para expresar lo que quiere significar con ser. Afirma que la palabra "ser" ha tenido grandes consecuencias desastrosas para la filosofía, pero que no encuentra un sustituto más que el "basamento", siempre que no se entienda como una expresión espacial, pues, se situaría por completo fuera de lo que pretende decir; que no sea una sustantivación y que no tenga una resonancia cosista al tipo del "Uno" de Parménides (368). De este modo, el ser singular no puede ser 'parte' del ser pues la interpretación de "bloque" se alejaría del pensamiento de Marcel.

### C) LEGITIMIDAD DE LA ONTOLOGÍA

a) La ontología y la sustantivación. Ser singular y el ser.

Para no perderse en esta búsqueda, y estar seguros de que no caminamos al azar, Marcel considera que:

"el punto de referencia no puede ser otro que la experiencia tomada como una sólida *presencia* la que debe sustentar todas nuestras afirmaciones. Sin embargo, hay que agregar que esta sólida *presencia* de la experiencia considerada en la indivisible multiplicidad de sus aspectos no es una idea a la que debemos *conformarnos*; más bien debe entenderse como aquello que debe tener en cuenta quien intente, no diré captar el ser -pues ahora debe resultar claro que el ser justamente no puede ser objeto de captación-, sino aproximársele concretamente" (369).

Esta "aproximación" no hay que entenderla de ninguna manera como acercamiento espacial. La realidad que nos concierne más

---

368) Cfr. ibidem, p. 94, 95 y 97

369) M.S., p. 219-220

directamente no es en manera alguna comparable a algo que podríamos tocar o alcanzar.

Si no lo podemos verificar, constatar (en tanto que no es "objeto") pero tampoco podemos acercarnos físicamente ¿No llegaríamos a proposiciones más inteligibles si dejáramos el ser por excelencia, el ser en sí para dedicarnos a la consideración de los seres en particular? Pero la sustantivación, cuya legitimidad parecía dudosa para el ser por excelencia, parece difícilmente evitable. Desde ahora pueden columbrarse varias hipótesis:

1. ¿Hay que admitir que la sustantivación es legítima para los que llamamos seres particulares, pero no para el ser en sí?

2. A pesar de las apariencias, ¿habría que proclamarla ilegítima en un caso como en el otro?

3. ¿Convendría -paradójicamente, y a pesar de lo dicho- declarar al contrario que es legítima únicamente para el ser en sí y no para los seres particulares?

4. ¿Conviene simplemente consagrar en uno y otro caso el uso que se hace del sustantivo en el lenguaje corriente? (370).

El problema parece plantearse en los términos siguientes: ¿es o no contradictorio a la vez admitir que hay seres individuales y admitir a la vez que el ser no es?

Podemos decir que hay objetos inventariables (tal o cual mueble de la habitación). Pero a los seres humanos si los tratamos

370) Cfr. ibidem, p. 220-221

como inventariables como en un censo ya no son seres, sino cosas.

"Quizá puede decirse que las cosas (o lo seres, en tanto pueden ser asimilados a las cosas) se señalan a nuestra atención. Debemos tenerlas en cuenta del modo más material como obstáculos que hay que derribar o sortear. Pero no les acordamos el ser sino desde el momento en que se convierten para nosotros, en cualquier medida que sea, en centros o núcleos que despiertan una reacción de amor, de respeto o, al contrario, de temor o aún de horror (...) Los seres, a partir del momento en que se consideran en esta perspectiva, es decir, como centros, ya no pueden entrar como simples unidades en una totalidad; además, por esta razón es tan difícil acordar los sentimientos sin medida común que despiertan los seres que amamos a la vez: nuestra mujer, nuestros hijos, nuestra amante" (371).

Esto nos acerca todavía muy poco a la respuesta de la cuestión sobre la sustantivación del ser considerada en su relación con la de los seres individuales. Marcel rechaza la sustantivación del ser en tanto que se toman dos posturas distintas: o, el ser viene a ser un simulacro, un fantasma en la que se niegan los seres individuales como por ejemplo al decir que "Nada es". O, la contraparte, que sería admitir la realidad del ser en sí y la irrealidad de los seres individuales, al ser realidades efímeras e ilusorias.

La ontología no puede separarse de la intersubjetividad si quiere verdaderamente "aproximársele al ser". De otra manera, se cae en las hipótesis -formuladas al principio- en las que nos expresamos como si se tratara de objetos, como si se tratara de saber si hay o no un bloque sólido, compacto, de seres, que se podría llamar el ser en sí. "Debemos tener siempre presente que el ser no es separable de la exigencia del ser, y esta es la razón

---

371) Ibidem, p. 222-223

profunda que impide disociar el ser del valor" (372).

b) La afirmación del ser

Para profundizar sobre la exigencia del ser será pues, necesario acercarnos, no ya por el pensamiento discursivo, sino por una especie de *conversión* o lo que llamábamos *reflexión segunda*, cuya peculiaridad es conducirnos a preguntar, a partir de qué origen han sido posibles los pasos de una reflexión inicial que postulaba lo ontológico, pero sin saberlo. Esta reflexión segunda no es más que un *recogimiento* que *se ha hecho capaz de pensarse a sí mismo* (373). Pero al mismo tiempo, esta concepción nos lleva a establecer la primacía del ser sobre el conocer y a fundamentar la ontología sobre la evidencia "no del ser afirmado, sino más bien del ser afirmándose" (374). Esta evidencia es el realismo mismo, que halla su fundamento más seguro en el sentimiento misterioso de nuestra participación en el ser.

Recordemos lo que acabamos de decir al respecto de las cosas y los seres. Hay una diferencia radical entre un hombre que sea considerado como "objeto" y un hombre que es amado. Le "acordamos" el ser, desde el momento en que se convierte para nosotros, en "núcleo" que despierta una reacción de amor, de respeto... Deja de ser extraño, deja de ser alguien "inventariable", deja de ser un *él*. Con el amor, la relación es de tú a tú, deja de ser triádica

---

372) *Ibidem*, p. 225

373) Cfr., P.A., p. 43

374) *Ibidem*, p. 29

para convertirse en una comuni3n de seres. Le reconozco como ser. "Cuando digo que un ser se me d3a como presencia o como ser (equivale a lo mismo, pues s3lo es un ser para m3, si es una presencia). Ello significa que no puedo tratarlo como si estuviese simplemente colocado delante de m3; entre 3l y yo se anuda una relaci3n que en cierto sentido desborda la conciencia que pudiera cobrar de 3l; ya no est3 3nicamente delante de m3, est3 tambi3n en m3; o, con mayor exactitud, esas categor3as resultan rebasadas, carecen ya de sentido" (375).

La presencia es estar presente a3n cuando "no pueda tocarte o verte" es tener la seguridad de que est3s conmigo. Aqu3 la palabra "con" no corresponde ni a una relaci3n de inherencia o de inmanencia, ni a una relaci3n de exterioridad. "Me obligo a adoptar aqu3 la palabra latina- a un *coesse* aut3ntico, es decir, a una intimidad real" (376).

En este contexto habr3 que entender el lazo insoluble entre ser y exigencia de perennidad: "'Amar a un ser, es decir: t3 no morir3s'. Pero -debemos repetirlo- "s3lo tiene sentido porque el amor no es algo que viene a injertarse desde fuera a la afirmaci3n del ser" (377). No significa que siempre vas a existir porque yo te doy la existencia. Nada m3s lejano a la postura de Marcel. Decir: "t3 no morir3s", significa que "hay algo en ti, puesto que te amo, puesto que te afirmo como ser, algo que me permite

---

375) Ibidem, p. 69-71

376) Ibidem, p. 70-71

377) M.S., p. 226

franquear el abismo de eso que llamo indistintamente muerte" (378).

Hay que estar seguros de que no se cae en un subjetivismo al poner el acento sobre la afirmación o la aserción, y no, en cambio, sobre lo que se afirma (que en este caso sería la muerte física):

"Hemos llegado al punto más importante de esta investigación: mi afirmación desde el momento en que es amor se niega a sí misma en favor de lo que es afirmado, de lo que es proclamado en su valor substancial. El amor es justamente y precisamente eso; no es separable de esa misma negación. En otros términos: es un rechazo activo a tratarse a sí mismo como subjetivo, y por eso no es separable de la fe, es la fe. Y el papel de la reflexión segunda consistirá en mostrar que este rechazo es trascendente en relación a la crítica a que pretenderá someterlo la reflexión primaria" (379).

Me parece que esta frase engloba lo substancial de la filosofía existencial de Marcel con respecto a su posición realista: el ser como fundamento de la ontología, el ser que se afirma en cuanto estrecha lazos o vínculos intersubjetivos. Cuando está abierto y presente a los demás.

Con esto se comprenderá que el amor, por oposición al *ego*, trasciende toda subjetividad. Hace salir del inmanentismo de la razón a partir de la entrega y reconocimiento de los "otros". Es la postura opuesta al solipsismo. Ahora se entiende que el mismo Marcel haya descrito su ontología, como una investigación no sobre el ser sino sobre el *sumos*.

De hecho todas las reflexiones que hace sobre la existencia y

---

378) Idem

379) Idem

el ser, son para evidenciar el caracter "misterioso" que nos envuelve e invita al reconocimiento de la *presencia* ontológica en la propia existencia individual. Esta presencia cobra su verdadero carácter y dimensión en la experiencia de los hombres justos, en los hombres que crean y transforman su vida en compromiso no para si, sino para los demás. Por ello dice que esta experiencia de comunión ontológica en la que participamos de una manera diferente (a los objetos, plantas y animales) por ser espiritual, es alcanzada con mayor fuerza por los santos, que han logrado el desprendimiento de posesiones materiales y de sus prejuicios intelectuales para una completa disponibilidad.

La aprehensión del misterio ontológico solo es posible para un ser capaz de "recogerse y de atestiguar por ende, que no es un viviente puro y simple, una criatura entregada a su vida y sin dominio sobre ella (...) El recogimiento es esencialmente el acto por el que me recobro como unidad: la palabra misma lo indica, pero este recobro, esta recuperación, presenta el aspecto de una distensión, de un abandono. *Abandono a, distensión en presencia de...*" (388).

En este sentido la fidelidad, la esperanza, el amor llevan al hombre a la apertura, a la comunión con el ser de los otros y, en definitiva, al Ser en Plenitud. El Ser se descubre como Presencia inmediata, como "ser presente" en la experiencia interior del "recogimiento". "Aún cuando no puedo ni tocarte, ni

verte, siento que estás conmigo; sería renegar de tí no estar seguro de ello" (381). Experiencia de *Presencia* en la que es posible la relación diádica del yo (como tú) y el *Tú Absoluto*. Y nos lleva a la afirmación misma, de que el *Ser es*. Es el descubrimiento en el diálogo con el Ser que es un *Tú* para el que se abre a él como un *tú*. "Sin duda diría que toda relación de ser a ser es personal, y que la relación entre Dios y yo no es nada, si no es, relación de ser a ser, en rigor, el ser conmigo mismo. La expresión peregrina que me viene a la mente para traducir esto, es que si un *tú* empírico puede convertirse en un *él*, Dios es el *Tú* absoluto que jamás puede convertirse en un *él*" (382).

Es el encuentro del *Tú* en la interioridad de uno mismo, en el acto mismo del recogimiento. Y, aquí repito, la epígrafe de esta investigación: "El ser nos es inmediatamente presentes, pero nosotros no le somos inmediatamente presentes". No en vano, Troisfontaines, escribe paralelamente a ésta, una cita de Hugues de St-Victor: "Elevarse a Dios, es reentrar en nosotros mismos, y no solamente allá, sino en el fondo de nosotros mismos, trascendernos a nosotros mismos" (383).

---

381) Un dato muy interesante que no se nos puede escapar es la comprobación que hizo Marcel sobre la presencia. En efecto, al colaborar en la búsqueda del paradero de las familias que se habían separado durante la Primera Guerra Mundial, descubrió que las relaciones de su registro oficial coincidían con las "seguridades" que una persona tenía sobre la muerte de su ser amado.

382) D.H., p. 141

383) Pensamiento de Hugues de St-Victor citado por Hocking en T., p. 15: "*S'élever a Dieu, c'est rentrer en nous-mêmes, et non pas seulement cela, mais au fond de nous mêmes, nous transcender nous-mêmes (inefabli quodam modo in interius seipsum transire)...*"



Este acto de reconocimiento implica un compromiso vital, y si es profundo, es efectivo al exterior. Por ello, pertenece a la esencia del ser, "ser atestiguado". Yo elijo ser testigo. Afirmando el ser, que en definitiva es "sí" a Dios. O, puedo rechazarlo (al adoptar una postura nihilista) y decir "nada es" con lo cual me condeno a vivir en un estado de guerra interior.

Y esto es porque la alegría es plenitud, es el surgir mismo del ser. "La división del alma con respecto a sí misma la aleja de Dios (...) Así, nada más peligroso para el desarrollo del alma que el *aburrimiento*. Aburrirse es sentir que uno no se adhiere a lo que hace o aún a lo que es (...) Aburrirse es no tener con qué llenar el tiempo, es no comparecer ante sí mismo. El aburrimiento como conciencia del tiempo vacío. La eternidad como acto de atención única al universo" (384). Para acentuar la magnitud de esta reflexión, recordemos que el "aburrimiento", el "tedio", en el momento en que se generaliza y tiñe toda mi existencia, me conduce a la desesperación. Al sin sentido de mi existencia. Al suicidio.

Depende de la voluntad que la conciencia, desde el subsuelo constituido por el ser que está dentro de nosotros, en torno de nosotros, y trascendiéndonos a nosotros, se afirme a sí misma. Es el ser que, en el estadio profundo de lo metaproblemático, no es objeto opuesto al sujeto, sino presencia pura y efectiva, presencia absoluta.

---

384) D.M., p.233

Desde múltiples aspectos, una experiencia metafísica del ser, de nuestra existencia, remite al Ser divino como trascendente y descubre su presencia: en la participación de la existencia en el ser, que apela a su fundamento; en las relaciones de comunión del yo con los otros, en la misma tendencia del pensamiento a volcarse sobre el ser. Las experiencias ontológicas se convierten entonces en la base misma desde la cual una experiencia del Ser y comprensión del mismo se hacen posibles; la vinculación al Ser se descubre por medio de la vinculación a un ser y no a la vinculación del "ser" como resultado de un juego intelectual.

El camino ha de ser profundizando sobre nuestra *situación* fundamental, y reconociendo que:

"su esencia es un *don*, no es un dato, que cada uno mismo es un don, y que en última instancia no es por sí. Pero por otra parte, a partir de este don fundamental puede desplegarse la libertad que se identifica con la ordalla en cuyo caso cada uno tendrá que decidir por sí mismo. Esto puede expresarse diciendo que la posibilidad física del suicidio que está inscrita en nuestra naturaleza de seres encarnados no es más que la expresión sensible de otra posibilidad mucho más profunda, aunque sea más oculta: la de la negación espiritual de sí, o lo que significa lo mismo (...) un rechazo radical del ser. Este rechazo es, en cierto sentido, la mentira y el absurdo mismos, puesto que es la oposición al *ser por* alguien que es" ( 385).

Y aquí es interesante plasmar, un texto del último libro de Marcel, *Filosofía para un tiempo de Crisis*, en el que redondea esta idea de una manera excepcionalmente lúcida:

"En realidad un ser es dado, no en el sentido trivial, y por otra parte incierto, en el que los filósofos tienden a usar esta palabra, sino en cuanto que es verdaderamente un *don*. Guardémonos bien de considerar aquí el *don* como una

cosa; por el contrario se trata de un acto. Por este apartado camino parece que nos vemos llevados a encontrar el acto de ser.

Sigue siendo innegable que el pensamiento de este acto se encuentra continuamente encubierto por un pensamiento degradado y cosista.

Pero hay derecho a pensar que esta paradoja, que viene a inscribirse en el corazón de lo que nosotros llamamos ser, presenta un valor de manera inicial. Creo que podría verse en ello como el comienzo de un dinamismo ascensional, que no puede acabar más que en la  $\kappa\omicron\lambda\upsilon\omega\upsilon\acute{\alpha}$  perfecta. Mas en este momento hemos dejado muy detrás de nosotros el campo del pensamiento interrogativo. En última instancia quizá no pertenezca sino a la fe la realización del despegue definitivo" (386).

Y Marcel aclara que, el camino para profundizar sobre nuestra existencia, sobre nuestro ser, se hace posible por vía natural -es decir, sin tener que ser revelado-, pero que, en definitiva, ese "despegue" lo constituye la fe que es ya un acto religioso en el seno mismo del alma que hace oración, que busca en su interior, en el "recogimiento".

Aunque claro se vé que la fe está en un plano distinto al de la reflexión filosófica -incluso de la filosofía concreta-, he decidido terminar con unas reflexiones marcelianas cargadas de misticismo, con el fin de redondear el tema.

La fe va más allá de la experiencia vivida en un acto de recogimiento, o, incluso de la reflexión sobre este acto, pues radicalmente implica una prueba en la que se acepta servir como "testigo" fiel del ser, que es el Ser. No es un momento de la existencia, sino la vida comprometida. La fe va unida a la esperanza: "espero en ti para nosotros". El "en ti" se refiere al

Tú Absoluto, que es en cierto modo "el garante de esa unidad que me liga a mi mismo, o bien el uno al otro, o los unos a los otros. De este modo, desesperar de mí o desesperar de los otros en el fondo es desesperar de Ti (...) Ese Tú en quien debo esperar, pero respecto al cual conservo siempre la posibilidad de renegar" (387).

*"Quizás sólo se pueda instaurar un orden terrestre estable si el hombre mantiene una conciencia aguda de su condición "itinerante"*

Marcel; H.V., prólogo.

**CONCLUSIONES**

## CONCLUSIONES

Al terminar de elaborar esta investigación se impone una precisión: Si bien he intentado exponer íntegramente la ontología de este pensador francés, es necesario repetir que se trata tan sólo de un intento por poner en un escrito lineal un pensamiento que más bien parece una especie de orquestación sinfónica de unos cuantos temas que se repiten con diferentes ritmos. Es un constante cuestionarse en el que nuestro autor va vislumbrando tesis que luego serán replanteadas desde diferentes ángulos y perspectivas con una nueva riqueza. Sus libros son una invitación al lector para recorrer con él los caminos que abre y cierra en esta búsqueda. Búsqueda que evidencia un compromiso vital. Por tal motivo, y para ser fiel a la intención del quehacer concreto de la ontología, dejo una seria invitación a la lectura directa de sus obras.

Desde este punto de vista, una conclusión sobre la filosofía que se dirige al ser, no es un asunto nada fácil. De modo que, el análisis que a continuación sigue deberá tomarse como una reflexión dentro de la misma búsqueda sobre el ser, y de ninguna manera como conclusivo del tema. En este sentido será un pensar dentro del espacio siempre abierto de la filosofía en la que el existir es inexhaustible.

Aclarado esto, prosigamos. Decidí partir del hombre "objetivado" en cuanto que la preocupación de las investigaciones de Marcel se refiere a la situación del hombre actual. Este

-afirma- es víctima de una vida que lo degrada a una "función" social y en la que la falta de sentido por su misma existencia ha generado una especie de suicidio colectivo en el que la desesperanza la encontramos en todos lados. Este pensamiento nihilista en el que se proclama la muerte de Dios, en el que se pregona "nada es", desemboca en un "tedio", en la rutina, en el no compromiso, y, finalmente... en la angustia existencial, en la desesperación y en el suicidio. El hombre está sólo. Ha de resolver sus problemas por sí sólo. Esto se manifiesta con el individualismo exagerado en el que se compete por trabajo, por prestigio, en el que los seres humanos aparecen como "objetos que hay que aprender a derrumbar o sortear".

En este pesimismo en el que se pierde el sentido de la vida, un sentido por lo cual valga la pena ser vivida, Marcel ve una falta de comprensión del hombre como perteneciente a una comunidad ontológica en la cual participa. El hombre se encuentra así mismo como "arrojado", como "un absurdo". Se ha perdido el sentido de la vinculación que guarda con otros seres humanos y con el universo todo.

En el fondo de este pesimismo -que es un nihilismo- Marcel descubre como sustrato filosófico el idealismo. Éste, con el afán de dar una explicación absoluta de la realidad, terminó por "olvidar al ser". Esto es, por el deseo de obtener un conocimiento universal y racional de todo, terminó olvidándose del ser concreto y singular. O, en palabras de Marcel, el "espíritu de abstracción" termina escamoteando el índice existencial. Por consiguiente, la

actitud nihilista en la que se afirma "nada es" -como estandarte-, significa nada es, fuera de mí, que pueda dar una explicación de mi existencia en el mundo. Esta negación corresponde a un momento dialéctico de la razón que ha dejado al margen la experiencia existencial de mi exigencia de ser.

Así, el afán idealista de querer hacer inteligible toda la realidad termina por hacer ininteligible mi propia existencia. Ya Camus lo expresaba muy bien en el *Mythe de Sisyphe* en el que afirma que el hombre, cuya razón está sedienta de claridad y de inteligibilidad, choca con la opacidad del mundo, con una obscuridad esencial en cuanto a su propio ser y con el muro infranqueable de la conciencia de otro. El fracaso constante y radical de las ambiciones racionales, unido al escándalo de la muerte, donde se despeñan todas las esperanzas del hombre, impone el sentimiento de la absolutez universal: el mundo, el hombre y la historia son irremediabilmente absurdos.

Por el contrario, Marcel no cae en la ambición de comprender de una manera absoluta y total el mundo y el hombre. Su filosofía se dirige al "existir", por oposición al "ser abstracto". En ella se plantea, desde diversos ángulos, la exigencia ontológica, es decir, la exigencia por la que desde mis profundidades afirmo el ser. Encuentra que el "nada es" no es más el resultado de un "juego intelectual" por el que se hace abstracción universal de proposiciones concretas tales como "A no es, B no es". Nada más lejano a la realidad singular que es la que se nos presenta y la que nos habla. En el fondo, este idealismo viene a ser un disoluto



desprecio panteísta del hombre individual -como diría Kierkegaard-.

El punto de partida para explicar mi existencia, el sentido de mi vida, no será una "idea", sino que se ha de partir de la propia existencia singular. Más concretamente: de mi existencia. De este concreto indubitable que es un inmediato para mí, del cual no necesito demostración alguna. En esto coincide nuestro autor con los filósofos a los que se les ha englobado dentro del nombre genérico de existencialismo. Todos ellos toman como punto de partida el análisis de la experiencia concreta y vivida, y se dirigen, por decirlo así, directamente al hombre, en lugar de tomarle sólo como punto de llegada y de alcanzarle únicamente al término de la investigación que procede por vía abstracta, partiendo de Dios y del ser, del mundo y de la sociedad.

A decir verdad, el pensamiento de nuestro autor reacciona contra esta concepción de la filosofía en la que se ha dejado de lado al ser. La existencia -dice Marcel- es verdaderamente "el reducto central de la metafísica". El mundo está "arraigado en el ser". La negación o la abstención con respecto al problema del ser es insostenible. De esto nos advierte la experiencia más inmediata y más clara, imponiéndonos la evidencia de mi existir y su primacía sobre todos los conceptos. El ser (esto es, *mi ser*) que es lo inmediato interiormente vivido, que es realidad existencial, y no lógica, debe prevalecer sobre el *cogito*. Si pienso es porque existo. El "yo existo" es el indubitable por oposición al indubitable cartesiano, del "yo pienso". Por consiguiente, si la

existencia no se haya en el principio no estará en parte alguna, porque todo intento de pasar a la existencia no es más que ilusión y engaño.

La filosofía auténtica deberá dirigirse al ser concreto, por oposición al ser abstracto del idealismo. De aquí que la intención de la Ontología concreta de Marcel sea precisamente este dirigirse a lo concreto y singular. Es en las experiencias existenciales - por oposición a considerarlas abstractamente-, donde captamos a la vez el ser en su realidad concreta e inmediata y adquirimos conciencia de su afirmación -por oposición al nihilismo-. Este filosofar sobre la existencia, como diría Simone de Beauvoir, propone una especie de verdad temporal, que es, no la verdad en sí y abstracta, sino mi verdad tal como yo la he vivido. Se trata de captar la existencia en el mismo acto en el que ella se realiza. Y para comprender esta verdad que aquí se propone no hay que perder de vista que se opone, a una verdad "objetiva", en la que ya se ha dicho la última palabra y se desdeña la subjetividad.

Ahora bien, "objetivo" -subrayo- se refiere aquí no al ser real como en la filosofía tradicional, sino al ser puesto como "objeto", al modo como lo planteaba Kant, es decir, el ser no como perteneciente al ser en sí de las cosas sino como una construcción del espíritu. La existencia no sería más que una categoría aplicada por el espíritu a los "fenómenos". Un "ser", para nosotros, nunca es otra cosa que un "objeto" en nosotros, interior al pensamiento, y no una cosa en sí misma, consistente, existente.

El pensamiento de Marcel va contra esta "objetividad" en la

que se hace a un lado al existente concreto con el afán de obtener exactitud y poder establecer absolutos universales, como en el caso de las matemáticas o de las ciencias positivas. Teniendo esto como antecedente se comprende que el hombre, este hombre que soy yo, en cuanto que soy, no pueda ser estudiado de esta forma: ni como una idea ("objeto" del pensamiento), ni como algo que está "enfrente de mí", listo para ser analizado.

La cuestión ¿qué es el ser? no podrá ser abordada como "problema", es decir, no podrá ser respondido con la actitud del científico que pone el ser como "objeto", como "delante de", como puesto "frente" para analizarlo. Por el contrario, la pregunta sobre el ser, a la que me ha llevado la pregunta sobre mi ser, habrá de abordarse de otra manera. Yo mismo soy ese ser, por el que pregunto. Estoy dentro. Participo del ser. No lo tengo "enfrente", yo mismo soy lo mirado. En efecto, la actitud no puede ser la de un espectador que analiza "al ser", porque yo mismo que pregunto por el ser, soy el ser que pregunta. Estoy vitalmente involucrado. De este modo, la pregunta por el ser tendrá que reconocerse como misterio, es decir, como un problema que invade sus propios datos. El ser en cuanto que me involucra, no puede ser "verificable", sino que el camino de "aproximación" al ser será profundizando en la "experiencia existencial concreta".

Vale la pena detenernos aquí para hacer algunas reflexiones sobre esta prioridad de la existencia, y de la experiencia existencial como vivida. Pietro Prini comenta que: la excesiva insistencia del existencialismo en los modos de la negatividad

("angustia", "ser para la muerte", "fracaso", "naufragio", "absurdo", y "náusea"), y la actitud aporética frente a ellos, como si constituyesen una estructura metafísica de la existencia, y no en cambio, simplemente su obstáculo o su límite, terminaron privando de todo su sentido al problema de la trascendencia, hasta hacer caer al existencialismo, en un nuevo y bastante más injustificable inmanentismo. Así ocurrió, por ejemplo, con Sartre: lo que en el comienzo era sólo un límite, esto es, un llamado o un juicio del más allá, fue invertido en el más acá como reafirmación orgullosa de su misma nada: *Il n'y a que les hommes* (1). Ya Hegel había señalado a Fichte que cuando la filosofía se plantea como un puro estado de indigencia o de absoluta separación, no puede dejar de recaer totalmente en el ámbito de esa finitud que quería superar.

Es verdad que Marcel comparte la "defensa de la existencia" como punto de partida de la filosofía. Y, en este sentido -si se quiere ver así-, es muy "existencialista". Pero desde otro punto de vista, considero que Marcel escapa a la crítica de este inmanentismo por el camino de la "participación". Veamos.

Los planteamientos de Marcel trascienden la oposición heredada desde el idealismo en el que el ser se queda en dos zonas heterogéneas: de la cosa en-sí, y del pensamiento en-nosotros. Por el contrario, éste filósofo sostiene que nosotros conocemos en

---

1) Cfr. Prini, P., op. cit., p. 165

relación a las cosas y no sobre las ideas. Enfrenta el problema de la pérdida del ser en la filosofía desde dos perspectivas: desde el punto de vista del pensamiento en el que sostiene que lejos de ser relación consigo mismo, el pensamiento es *self-transcendence*. El pensamiento participa en el ser en tanto que *es*. Y, por otra parte, nosotros mismos que preguntamos por el ser participamos de él. En otras palabras, la participación del pensamiento en el ser y la participación ontológica: "inmanencia y trascendencia cuya simultaneidad define exactamente la participación". Más allá de la relación sujeto-"objeto". Me explico:

Si destaca que mi participación existencial es por medio de mi "encarnación", su propósito es decir que esa inserción o participación es real y vivida, antes de que yo pueda objetivar los distintos conceptos de "yo" y de "cuerpo". Mi cuerpo en cuanto mío sólo puedo experimentarlo yo. De modo que es un error partir, verbigracia, de la idea o esencia del cuerpo, y luego demostrar teóricamente que hay algo que le corresponde, como si en ausencia de tal demostración pudieran haber dudas sobre ello.

Cierto es que este dato de la "encarnación" le hace considerar la prioridad existencial como punto de partida y le "ata" -por decirlo de alguna manera- a lo singular, para no volar en fórmulas abstractas fuera de la realidad; pero, al mismo tiempo, ese dato singular de mi cuerpo puede ser analizado desde dos perspectivas. El cuerpo como "objeto" que puede ser estudiado, por ejemplo, por la anatomía. Y el punto de vista del cuerpo como "sujeto", que experimento en cuanto mío. Mi cuerpo sólo lo puedo

experimentar yo. Soy yo, no me puedo separar de él, me identifico. Yo soy mi cuerpo. No se puede decir que yo me uno a mi cuerpo. No hay aquí una "relación" entre dos polos, sino que es una unidad. No puedo poner en mí mismo una relación porque en ese momento entra la consideración como "objeto" y, por consiguiente, dejo de ser yo para mí mismo. No obstante, al mismo tiempo que descubro en mí una relación "no instrumental" con mi cuerpo, es decir, que no soy objeto, esto lo extiendo a mis otras relaciones humanas. Desde esta consideración de mí mismo como unidad llego a reconsiderar mis relaciones con los "otros" a los que no trato más como "objetos", sino como sujetos. Sujetos a los que me abro y dejo de referirme a ellos como un él (relación con un objeto), sino como un tú (relación con un sujeto). En la medida en que me abro y me veo vinculado a otros tú, abro el camino del reconocimiento de la participación en el ser. Vislumbro que hay una comunidad ontológica en la que participamos. El hombre ha de plantearse cómo situarse ante esta realidad plenaria de la cual es participe incluso antes de haberlo querido. Y habrá de reflexionar sobre las propias experiencias espirituales para reconocer esta "apertura" al ser.

Como vemos, no se trata, en su caso, de la justificación de la existencia en sí misma, en su pura inmediatez. Sino por el contrario, la misma existencia exige el ser, y exige la trascendencia.

Dicho esto, y para comprenderlo aún más, recordemos el punto de partida de Marcel: la época contemporánea se caracteriza por un

estado de crisis en el que el hombre ya no sabe cuál es su sentido. La reflexión sobre los problemas profundos del ser, de mi ser, han quedado adormecidos. Sin embargo, se experimenta una exigencia ontológica, que es evidenciada por la misma desesperación, angustia... Puedo experimentar la contradicción a nivel existencial que significa para mí existir sin sentido: ser "un absurdo". La vida no tiene sentido, de ahí el estado de guerra o suicidio colectivo. Nuestro autor, a lo largo de sus planteamientos, se propone evidenciar la exigencia ontológica del hombre. Es decir, la exigencia de ser. No se trata aquí 'del ser' como algo que está frente a mí, sino de 'ser'.

La exigencia del ser no sólo se manifiesta por la tendencia natural del hombre de preguntarse por el ser que él es, sino que desde lo más profundo, el hombre afirma el ser en ciertas experiencias existenciales, tales como: el amor, la fidelidad, la esperanza... Afirmo al "otro", me "salgo de mí", "creo en" otro que no soy yo. En suma, me abro a los "otros", me abro al "ser". Esta es la postura contraria al solipsismo consecuente del inmanentismo intelectual al que se reduce el idealismo.

De este modo voy descubriendo mi participación en el ser. "Soy" y, en cuanto tal, me encuentro "inmerso" en el ser. El hombre es un "ser en situación" en tanto que puede comprenderse dentro del mundo y, al mismo tiempo, situarse ante él. En las experiencias de amor, esperanza, etc., el hombre experimenta las exigencias absolutas que lo sustentan desde dentro. La reflexión sobre ellas nos permite reconocer, no teóricamente ni en el plano

del pensamiento abstracto, que hay en el hombre "un cierto permanente ontológico". Pues puedo descubrir que mi ser es algo más que *mi* ser. Soy por esencia *ser para otros*.

Es por la experiencia vivida concretamente que puedo afirmar el ser. El ser al que puedo aspirar es una especie de plenitud que se acerca a una vida de cumplimiento. El ser así entendido no puede separarse de la intersubjetividad. Soy más en tanto más amo. Y esto es lo más opuesto a la desesperación o al aburrimiento de nuestra época. La exigencia de ser no es sólo la pregunta por el ser, sino por ser. Es el ser comprometido como disponible a otros. El ser afirmándose en su participación ontológica, en su ser como trascendente.

La ontología concreta ha de dirigirse no al ser como puesto enfrente de mí, como un abstracto, sino a la experiencia concreta y vivida. De estas experiencias la que más nos revelan el misterio ontológico es cuando nos interiorizamos a nosotros mismos. Aquí cobra sentido que esta filosofía Marcel mismo la "etiquetara" como "neosocratismo cristiano". Es en la interioridad de uno mismo en donde se "aproxima" al ser: como reconociéndome, como participando de una comunidad ontológica, y buscando al ser no fuera sino dentro de mí. Es la afirmación del ser, por la experiencia existencial que vivo, en cuanto trascendente, en el acto de recogimiento. Ahora la reflexión sobre esta experiencia no ha de ser la del pensamiento en general que la remitiría nuevamente a estado de objeto del pensamiento, sino la reflexión segunda, que es por la que recobro esa unidad que el análisis ha separado.



Se comprende, pues, que la pregunta por el ser no se dirija a un *él* (como "objeto"), sino en tanto que el ser me involucra ha de ser una búsqueda personal. Me invita a establecer una relación de *tú a Tú*. Y es aquí en donde puedo reconocer la *Presencia del ser*, que ahora podemos llamar el *Ser Absoluto*. Reconociéndolo en la interioridad de mí mismo. En el recogimiento como experiencia personal y vivida. Como reflexión dirigida no al Ser como "objeto" (abstracto), sino al Ser en cuanto sujeto (al Dios "vivo" del creyente). Por ello, la Ontología de Marcel se dirige -como él mismo lo afirma- al *somos más* que al *ser*.

Se descarta, así, el "nada es" como negación abstracta, como momento dialéctico de la razón. El ser "es" ha de afirmarse en la experiencia concreta. Y corresponde a la voluntad, a la esencia de la libertad, la posibilidad de aceptarlo o rechazarlo. De decir *si* a la vida, *si* al "llamado" y de comprometer toda mi energía hacia un fin que le dá sentido. A un fin que no soy yo.

En este punto, me detengo con el propósito de hacer unas reflexiones sobre la "existencia", como punto de partida de la filosofía, sobre mi existencia decidida a sentirse como acto, como fuerza, como drama, y que se indigna de tantos recursos abstractos. También en este sentido el existencialismo ha recibido fuertes críticas. Algunos pensadores, como Croce, velan en esta postura "una forma revuelta de la vida contra el pensamiento", de haber envuelto la norma eterna de la verdad en los arbitros del *pathos*, de haber desconocido esa suprema dignidad de la razón.

Condiero que esta crítica, en el caso específico de Marcel, habría que matizarla. Su postura no se puede confundir con aquel vitalismo en el que se exalta la irracionalidad de la vida o la pasión -de los románticos-, la satisfacción del sentir o del hacer en su pura inmediatez y que constituye la más grave amenaza contra toda seriedad del pensar filosófico.

Si bien su esfuerzo se encamina a restituir de valor metafísico a la existencia concreta y vivida, no se queda en la pura experiencia vital, sino que plantea otro tipo de reflexión para penetrar en ella: la reflexión segunda. Tampoco niega los alcances de la razón al elaborar las ciencias positivas, sino que se levanta enérgicamente contra la aplicación de los métodos usados en estas disciplinas, para penetrar en la realidad humana: que no es "objeto", que es singular, que es personal.

Me parece que esto lleva a replantear al pensamiento contemporáneo una exigencia: que el conocimiento no puede hacer filosofía si no tiene un fundamento en la realidad. Y más aún, que el método de la filosofía -en cuanto que se dirige al ser- es diferente al de las matemáticas y de las ciencias positivas. La vida misma del hombre no se agota en esquemas acabados. La realidad es mucho más rica. La cuestión es penetrar en ella sin perderse en la razón.

Entonces ¿cómo conocemos el ser sin quedarnos sólo en la pura abstracción al modo del idealismo? Y, en última instancia ¿cómo llegamos a que Dios es (real) y no un "es" como producto conceptual (ideal)? Para tener algunas luces sobre esto sería muy

interesante profundizar la distinción clásica entre: *abstracción total* que es la abstracción propia de la física, la *abstracción formal* que es la de las matemáticas, y la '*separatio*' que es la de la metafísica. Y considero que el blanco de la críticas de Marcel es la abstracción formal aplicada a la metafísica tal como lo hizo el racionalismo y el idealismo. Quede esto simplemente a modo de "ruta" para una mayor profundización.

Me parece que Marcel realiza, en este sentido, una labor -diría yo- titánica. No sólo alcanza a ver las limitaciones del idealismo como filosofía que se dirige al "ser", sino que hace emerger un pensamiento sobre el ser, a pesar de vivir en una época en la que el criticismo "colorea" todo pensar filosófico.

Considero -y esto lo dejo también como hipótesis de investigación-, que hay una "cierta coincidencia de fondo" entre la postura de Marcel y el realismo (aristotélico-tomista). Me explico. Si bien es cierto que la filosofía de Marcel es una reflexión sobre la existencia vivida, en el aquí y ahora, de mi experiencia como unidad, también es cierto que se escapa de la pura experiencia subjetiva precisamente porque el conocimiento es *self-transcendence* y, por ende, capaz de 'morder la realidad'. Y, porque el reconocimiento del hombre como perteneciente a una comunidad ontológica, como "inmerso" en el ser que le funda, le lleva al planteamiento de la participación.

Sin negar lo anterior y viéndolo desde otra perspectiva, también considero que este retorno al "pre-criticismo" no se salva

del todo de la influencia idealista, pues al asentar sus reflexiones, por ejemplo, sobre el pensamiento moderno que oscila entre la consideración del principio de identidad como "perrogrullada" o "paralogismo", o en sus disertaciones sobre la filosofía de Santo Tomás en las que el "ser" y el "existir" le parecen descansar "sobre las esencias aprehendidas por sus conceptos", nuestro autor, sigue considerando el "ser" y el "acto de existir" como objetos mentales. De este modo, su "aproximación" al ser "extramental" está empapado ya por la *Crítica*.

A este respecto, un camino a profundizar es el que el Dr. Leonardo Polo a hecho ver sobre uno de los planteamientos aristotélicos que el pensamiento moderno ha perdido de vista: el "conocimiento habitual de los primeros principios". Este es el conocimiento intelectual por el que se conocen los principios de la realidad ("extramental" -valga la redundancia), superior al conocimiento objetivo que al ser "intencional" es limitado y en este sentido estrechamente unido a las operaciones. El conocimiento habitual no puede reducirse a la operación, por lo que ha de llevarse al plano de la persona (2). Esto nos hace ubicar el quehacer metafísico como profundización de la realidad y no sobre "objetos" racionales.

Por el momento, podemos ver las experiencias existenciales, sean negativas como la "angustia" y "desesperación", o positivas, como la esperanza y el amor, como manifestación del ser que somos.

---

2) Cfr. Polo, L.; Apuntes del Seminario sobre el "Hábito de los Primeros Principios"; Universidad Panamericana; septiembre, 1992.

Y, en última instancia, nos ha de llevar a la reflexión metafísica sobre nuestro ser en cuanto ser. De otro modo, se corre el riesgo de caer en un vitalismo y llegar al reconocimiento de la trascendencia por un acto meramente voluntario, sin fundamento real.

Me explico. Considero que Marcel sale del inmanentismo del que puede derivar la defensa de la "pura posición existencial", precisamente por su planteamiento de la participación ontológica, y que, por otro lado, rompe con el inmanentismo al reconocer que la razón está volcada sobre la realidad, precisamente por la participación de la razón en el ser. Sin embargo, creo que este realismo se queda corto. Con esto quiero significar que sobre ese acto unitario del hombre que reflexiona sobre la realidad es necesario una reflexión más profunda para "incisar el diente" sobre aquella estructura fundamental que mantiene al hombre por el hecho de ser hombre y, en última instancia, al ser en cuanto ser. Quizás un breve ejemplo pueda aclarar a lo que me refiero. Si afirmo a un hombre como "sujeto" gracias a la experiencia existencial por la que me considero a mí mismo como sujeto, podemos ver que la reflexión no llega a la consideración del hombre en cuanto tal. El hombre es sujeto y persona independientemente de que yo mismo me considere así. En su radicalidad esto significa que no puede tratar de atenerse a un análisis existencial, a la descripción del *Dasein* singular y concreto que soy yo, sino que este análisis debe permitir llegar al descubrimiento de la estructura universal del ser humano. De no ser así, la ontología carecería de los fundamentos que requiere. Con ello quiero decir que este realismo

ha de ser más profundo y penetrar en lo universal, si no se puede quedar en la pura descripción fenomenológica del análisis existencial.

Con esta "estructura universal" no ha de entenderse un llegar a una idea del "hombre en general" al modo de la ontología idealista que se desarrolló después del criticismo moderno, sino que hay que emprender la reflexión filosófica hacia el ser y penetrar sobre aquello que le hace ser. De otro modo se caería en la pura descripción singular y subjetiva de cada vivencia personal, y proponer tantas ontologías como hombres sean capaces de hacer filosofía. Tendríamos, pues, el *Homo Christianus* de Kierkegaard y el superhombre de Nietzsche, el hombre angustiado de Heidegger y el hombre de la náusea de Sartre, el hombre absurdo de Camus y el hombre de la esperanza de Marcel. La filosofía ha de dirigirse al ser y dar el paso a la comprensión del mismo, sin perderlo de vista. Tarea nada fácil.

De este modo, la filosofía no ha de verse -como el mismo Marcel lo afirma- como un conjunto de filosofías puestas en una vitrina para llegar a escoger la que más agrada. Por el contrario, la historia de la filosofía es la historia misma del hombre pensando y conociendo, desde diferentes ángulos, la realidad que es una. De este modo, en la reflexión filosófica se han de buscar las exigencias, los principios, los fundamentos en la realidad y, de este modo, ver los aciertos y limitaciones de cada postura filosófica.

Desde esta perspectiva, considero que nuestro autor, si bien acierta en su rechazo del abuso de método de la ciencia positiva para la metafísica, no se escapa de la herencia kantiana, al cerrar el camino de la metafísica como ciencia de los primeros principios, como conocimiento radical de la realidad toda, como conocimiento del fundamento. Por el contrario, su búsqueda se queda en el plano intuitivo y personal. De aquí que lo que Marcel llama la reflexión segunda (que es propia de la metafísica) venga a ser: "ese modo de conocimiento en el que se conjugan intelecto, experiencia-sentimiento y voluntad" (3). Esto hace recordar la "apuesta" de Pascal.

Por otra parte y sin perder de vista lo anterior, una de las puertas que Gabriel Marcel vuelve a abrir es la del "conócete a ti mismo" socrático, la de la conciencia interior y personal. Este pensador, nos hace constantes invitaciones a reflexionar sobre nuestras experiencias espirituales, a trascender la objetividad pura del saber científico para el cual todo tiene que ser claro, distinto y medible, para abrirnos a esa intimidad en que la razón y el corazón del hombre descubren el amor o la Presencia de Dios en mi experiencia de apertura al "otro" que no soy yo.

A este respecto haré una consideración al margen sobre un tema que sale constantemente a relucir: la fe. No pretendo hacer un análisis del acto de fe pues no compete al tema de la investigación, simplemente quiero dejar claro que no se reiega

---

3) Ruiz Velasco, F.I., op. cit., p. 135  
Pascal.

ésta al ámbito de lo incognoscible. Podemos encontrar fundamentos racionales para el acto de fe. Ahora bien, en el caso de Marcel se dá por la experiencia vivida del recogimiento. Esto dá un cierto matiz de subjetividad, puesto que no profundiza la implicación de este hecho concreto hacia la comprensión del hombre en cuanto tal y de su trascendencia. Ahora bien, si en la fe entra en juego la libertad, y ésta es individual -personal-, parecerá que estuviésemos más del lado subjetivo: nadie puede creer por mí, soy yo quien cree, quien acepta o no la fe. Y aunque lo que se acepta en el acto de fe son verdades, éstas no son evidentes para mí -si lo fueran, ya no tendría caso decir que las creo, que tengo fe en ellas-. En otras palabras, aunque en el acto de fe debe intervenir la razón (se aceptan verdades), es la voluntad -ayudada por la gracia- la que libremente acepta o rechaza: estamos más cerca de la subjetividad (personal) que de la objetividad (científica), y sin embargo no se trata de algo meramente subjetivo.

En resumen, podemos decir que nuestro autor se levanta contra el optimismo logicista del idealismo -que descubre como subyacente en el positivismo científico y en el colectivismo materialista-, contra la reducción de todo lo que es humano, sea a "objeto", sea a "función" en un sistema riguroso de leyes cuantitativas, dentro de la sofocante tristeza de un mundo dominado por la preocupación de lo que se *tiene*, y no iluminado, en cambio, por el sentido profundo de lo que se *es*. Se levanta contra lo anónimo de lo colectivo, donde la exaltación terrena del hombre termina en la más trágica alienación de lo humano. Denuncia, así, el abismo que



separa y opone al individuo en estado fragmentario de la autenticidad de la comuni3n. Es una doctrina de amor y esperanza por la que un ser se abre a otro, por la que se plantea la apertura a la trascendencia y, en este sentido, recobra ese aspecto de dignidad del hombre que se ha perdido por la abstracci3n que lo reduce a "objeto". En este sentido coincido con Prini: "aunque no fuese m3s que por haber desinflado a la filosofa contempor3nea de esa vana hinchaz3n que paralizaba todo aut3ntico impulso metafisico, el existencialismo tiene frente a ella un m3rito indudablemente positivo" (4).

Desde esta perspectiva, y sin 'pasar por alto' la inquietud de Marcel sobre la reducci3n del hombre contempor3neo a "funci3n" social, se hace inminente la tarea de replantearse los principios filos3ficos sobre los que se han de formular las teorias socio-econ3micas, mismos que han de permitir a la persona humana recobrar su verdadera dimensi3n. Ello precisa reconocer que podemos conocer la realidad y que es necesaria la inquisici3n radical y profunda sobre el ser que somos. De no ser asi, se cae inevitablemente en la "construcci3n" de sociedades que no satisfacen las exigencias del hombre, en sociedades que pierden la br3jula sobre el fundamento del "bien com3n".

De aqui que una de las consideraciones m3s importantes que saltan a la vista en el pensamiento de Marcel sea la preocupaci3n por una ontologia concreta, una ontologia que se dirija al ser y

---

4) Prini, P. op. cit., p.164

deje de intentar construirlo con categorías físico-matemáticas. Será preciso, pues, no perder de vista que la cuestión del ser ha sido olvidada en las metafísicas racionalistas, lo que queda expresado muy bien en la preocupación heideggeriana: "es claro para todo el que medite sobre ello, que a la Metafísica se le oculta el ser como tal, y que parece olvidado de manera tan decisiva, que el olvido del ser cae él mismo en el olvido" (5). Ciertamente nuestro "ser en el mundo", la vida encarnada, la participación ontológica, será siempre infinitamente exuberante, por encima de todo "sistema" lógico, pero la filosofía deberá plantearse al menos fidelidad a ella, como el vector de toda su investigación, como condición de toda su verdad.

Por último, y con el propósito de transmitir la impresión con la que me quedo, es que las reflexiones de Marcel son un itinerario de su propia vida que no se sacia sino con la propia congruencia de vida. No es posible separar en Marcel su teoría y su práctica existencial pues, como él mismo lo afirma, la filosofía supone en su base un "compromiso personal", y no puede considerarse más que "como respuesta a una llamada". Llamada a la que ha dicho "sí" y cuya obra no basta para dar cuentas de su vida.

---

5) Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*; Buenos Aires, 1989

## **BIBLIOGRAFIA**

## BIBLIOGRAFIA

- AGUSTIN, san *Las confesiones*  
Ed. Porrúa  
México, 1969
- ARISTOTELES *Metafísica*  
Trad. de V. García Yebra  
2a. edición  
Ed. Gredos  
Madrid, 1982
- ARTIGAS, M. *Introducción a la Filosofía*  
Ed. EUNSA, 1a. reimpresión  
Pamplona, 1987
- BEAUVOIR, S. DE "Litterature et Metaphysique"  
en *Temps Modernes*,  
1 de abril, 1946
- COPLESTON, F. *El Existencialismo*  
Trad. de E. Velentó  
Ed. Tradición- México  
México, 1976
- CRUZ PRADOS, A. *Historia de la filosofía Contemporánea*  
Ed. EUNSA  
Pamplona, 1987
- FRANKL, V. *Psicoanálisis y Existencialismo*  
Trad. de C. Silva  
Fondo de Cultura Económica  
México, 1970
- GARDEIL, H.D. *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás*  
de Aquino  
Vol. 4. Metafísica  
Ed. Tradición  
México, 1974
- GAMBRA, R. *Historia sencilla de la filosofía*  
Ed. Rialp, 9a. ed.  
Madrid, 1976

- GILSON, E. *El realismo metódico*  
Trad. de V. García Yebra  
Ed. Rialp, 4a. ed.  
Madrid, 1974
- GILSON, E. *El ser y la esencia*  
Trad. del P. Leandro de Sesma  
Ed. Desclée de Brouwer  
Buenos Aires, 1951
- GOMEZ PEREZ, R. *Introducción a la Metafísica*  
Ed. Rialp  
Madrid, 1978
- GOMEZ ROBLEDO *Sócrates y el socratismo*  
Fondo de Cultura Económica  
México, 1966
- GRENET, P.B. *Ontología*  
Curso de Filosofía Tomista 3  
Ed. Herder  
Barcelona, 1977
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la Metafísica*  
Buenos Aires  
1989
- HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía (2 tomos)*  
Trad. de L. Martínez G.  
Ed. Herder, 8a. ed.  
Barcelona, 1976
- JOLIVET, R. *Las doctrinas existencialistas, desde  
Kierkegaard a Jean Paul Sartre*  
Ed. Gredos  
Madrid, 1962
- LARROYO, F. *El existencialismo; sus fuentes y  
direcciones*  
Ed. Stylo  
México, 1951

- MARCEL, G.                    "Carta Prólogo" a la obra de Prini  
G.M. y la metodología de lo inverificable  
Ed. Luis Miracle, S.A.  
Barcelona, 1963
- MARCEL, G.                    *Decadencia de la sabiduría*  
Trad. Beatriz Guido  
Ed. Emecé  
Buenos Aires, 1955
- MARCEL, G.                    *Diario Metafísico*  
Trad. de J. Rovira A.  
Ed. Losada  
Buenos Aires, 1957  
Incluye el Artículo  
"Existencia y Objetividad"
- MARCEL, G.                    *Diario Metafísico (1928-1933) citada*  
la primera parte en el *Ser y Tener*  
Trad. de Félix del Hoyo  
Ed. Guadarrama  
Madrid, 1969
- MARCEL, G.                    *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*  
Ed. Herder  
Barcelona, 1967
- MARCEL, G.                    *El misterio del ser*  
Trad. de M.E. Valenté  
Ed. Sudamericana, 2a. ed.  
Col. Piragua  
Buenos Aires, 1964
- MARCEL, G.                    "El peligro de la técnica" en  
*El mal está entre nosotros*  
Valencia, 1959
- MARCEL, G.                    *En busca de la verdad y de la justicia*  
Trad. de J. Godo Costa  
Ed. Herder  
Barcelona, 1967
- MARCEL, G.                    *Esquisse d'une phenomenologie de l'avoir*  
Montaigne  
Ligugé, 1968

- MARCEL, G. *Essai de Philosophie concrete*  
Gallimard  
Saint-Armand, 1967
- MARCEL, G. *Existencialisme chretien*  
Presentación E. Gilson  
Coautores: J. Del Homme;  
R. Troifontaines; Pierre Colin.  
Ed. Plon
- MARCEL, G. *Filosofia concreta*  
Trad. A. Gil Novales  
Ed. Revista de Occidente  
Madrid, 1959
- MARCEL, G. *Filosofia para un tiempo de crisis*  
Trad. de F. Garcia-Prieto B.  
Ed. Guadarrama  
Madrid, 1971
- MARCEL, G. 'Homo Viator'. *Prolegomenes de une  
metaphysique de l'esperance*  
Trad. E. Zanetti  
Ed. Nova; 1a. ed.  
Argentina
- MARCEL, G. *Incredulidad y fe*  
Trad. de F. Garcia-Prieto B.  
Ed. Guadarrama  
Madrid, 1971
- MARCEL, G. "Kierkegaard en mi pensamiento"  
en el volumen *Kierkegaard Vivo*  
Alianza Editorial  
Madrid, 1968
- MARCEL, G. *La Metafisica de Royce*  
Montaigne  
Ligugé, 1968
- MARCEL, G. *Le coeur des autres*  
Grasset  
Saint-Armand, 1938

- MARCEL, G. *Le monde cassé*  
Desclée de Brouwer  
Paris, 1968
- MARCEL, G. *Le quator en fa dieze*  
Plon  
Paris, 1948
- MARCEL, G. *Le seuil invisible, La grace,  
Le palais de Sable*  
Grasset  
Saint-Armand, 1920
- MARCEL, G. *Les hommes contre l'humain*  
Montaigne  
Ligugé, 1968
- MARCEL, G. *L'homme problematique*  
Montaigne  
Ligugé, 1968
- MARCEL, G. *L'Iconocastie*  
Stock  
Ligugé, 1940
- MARCEL, G. *Posición y aproximaciones concretas al  
misterio ontológico*  
Trad. L. Villoro  
Fac. de Filosofía y Letras, U.N.A.M., 1955
- MARCEL, G. *Teatro: Roma ya no está en Roma;  
Un hombre de Dios; El emisario*  
Trad. Beatriz Guido  
Ed. Losada, 2a. ed.  
Buenos Aires, 1957
- MARCEL, G. *Trois pieces: le regard neuf, le mort de  
demain, la chapelle ardente*  
Plon  
Paris, 1925



- O'CALLACHAN, P. "La Metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel" artículo publicado en el *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 1988 ps. 55-92
- PIEPER, J. *El descubrimiento de la realidad*  
Trad. de R. Cercós  
Ed. Rialp  
Madrid, 1974
- POLO, L. *El ser*  
Ed. EUNSA  
Pamplona, 1966
- PRINI, P. *Gabriel Marcel y la teoría de lo inverificable*  
Trad. J. Flores Prini y J.J. Ruiz Cuevas  
Ed. Luis Miracle  
Barcelona, 1983
- PRINI, P. *Historia del existencialismo*  
Trad. N. A. Miguez  
Ed. El Ateneo  
Argentina, 1975
- RUIZ VELASCO, F.I. *Prolegómenos a un análisis de la teoría del conocimiento de Gabriel Marcel*  
Tesis de Licenciatura  
Universidad Panamericana, 1978
- SARTRE, J.P. *El existencialismo es un humanismo*  
Ed. Ediciones del 88  
Buenos Aires, 1981
- TOMAS DE AQUINO, san *El ser y la esencia*  
Trad. C. I. González  
Ed. Tradición  
México, 1979
- TOMAS DE AQUINO, san *Suma Teológica*  
Selección por A. Peña Cabrera (2 vol.)  
Ed. Universo  
Colección de Autores Cristianos  
Lima, Peru, 1979

- TROISFONTAINES, R.      *De l'existence a l'être*  
 Louvain, Eds. Nouwelaerts  
 Paris, Eds. J. Vrin, 1973  
 2 V. (Bibliothèque de la Faculté de  
 Philosophie et Lettres de Manur; 16,17)
- URDANOZ, T.              *Historia de la Filosofía; Vol. VI.*  
 siglo XX: De Bergson al final del  
 existencialismo  
 B.A.C.  
 Madrid, 1978
- VARIOS                    *Gran Enciclopedia Rialp*  
 Ed. Rialp  
 Barcelona, 1951
- VERNEAUX, R.            *Epistemología general o crítica del*  
*conocimiento*  
 Trad. L. Medrano  
 Ed. Herder  
 Col. Curso de Filosofía Tomista, 2  
 Barcelona, 1981
- VILLORO, L.              "La reflexión sobre el ser en Gabriel  
 Marcel" en el Vol. *Páginas filosóficas*  
 Universidad Veracruzana  
 Cuadernos de la Facultad de Filosofía de  
 Letras y Ciencias, 15  
 México, 1962
- YARCE, J.                *La comunicación personal*  
 EUNSA  
 Pamplona, 1971