

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN
DIVISIÓN DE HUMANIDADES
FILOSOFÍA

**EL COMPROMISO ÉTICO CON LA VIDA FRENTE AL FENÓMENO
DE LA MUERTE EN LA FILOSOFÍA DE GABRIEL MARCEL**

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN
FILOSOFÍA PRESENTA:

RAISSA POMPOSO

ASESORA DE TESIS:

LIC. TERESITA GARCÍA GONZÁLEZ

MÉXICO, 2010



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 esta 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.

Índice

<i>Introducción</i>	5
1. El significado de misterio en la filosofía de Marcel.....	13
1. El significado del misterio.....	13
2. El otro como misterio.....	19
3. La muerte como misterio.....	24
2. El papel de la acción en la ética: el existir como “presencia” según Marcel.....	28
1. Tener o ser el cuerpo como distinción necesaria para concebir la acción.....	28
2. El ejercicio de la libertad como sentido de la acción.....	34
3. La “presencia” en Marcel como base de la acción ética.....	37
3. El encuentro cara a cara con el otro: la posibilidad del <i>tú</i>	42
1. El reconocimiento del <i>yo</i>	43
2. El otro como <i>tú</i>	48
3. El amor como ruptura de la finitud en el otro.....	52
4. El significado de la trascendencia en Marcel.....	56
1. El Ser trascendente.....	57
2. La trascendencia y el amor.....	62
3. El llamado de la vida: la esperanza.....	67
<i>Conclusión</i>	74
<i>Bibliografía</i>	78

Dedicada con todo mi amor y admiración a:
Mi padre, que ante todo me ha brindado
innumerables razones para seguir viviendo.
Mi tío Alexandre, quien con sus bendiciones
y sabiduría construyeron uno de los motores
más fuertes en la elaboración de esta tesis.
A la memoria de la doctora Luz María Álvarez
Argüelles, quien despertó en mí el amor a la ética,
y que con su ejemplo lo mantiene vivo.

*La creación poética es un misterio indescifrable,
como el misterio del nacimiento del hombre.*

*Se oyen voces, no se sabe de dónde,
y es inútil preocuparse de dónde vienen.*

Federico García Lorca

*Una civilización que niega a la muerte,
acaba por negar a la vida.*

Octavio Paz

Introducción

Siendo la muerte sumamente próxima a nosotros nos resulta lejana al hablar de ella. La poesía, la literatura, la música, la filosofía, y otras ramas del conocimiento, se han ocupado de tratar el fenómeno de la muerte y ella misma sigue siendo un misterio. Pero algo curioso en este aspecto es que el fenómeno de la vida se encuentra en el mismo rango. Bien parece que estamos vivos. En este momento nuestros dedos tienen movimiento, nuestro cerebro está trabajando y respiramos de manera constante; sentimos los latidos de nuestro corazón, escuchamos el murmullo de otras personas y sentimos el abrazo de nuestros seres amados. Pero ¿es esto absolutamente todo lo que me corrobora que estamos vivos? Definitivamente es un alivio percatarnos de las cosas mencionadas anteriormente, pero aunque sintamos el abrazo de algún ser amado, qué es aquello que fortalece nuestra relación con esa persona, qué es ella misma y sobre todo, en qué afecta la condición de ser mortal a dicha relación. La pregunta de ¿qué es aquello que permite en primera instancia que nuestros actos sean éticos?, es la que nos ha empujado a hablar del tema de la muerte, pues consideramos que es el entendimiento de que somos seres finitos inmersos en la vida el que hace necesaria una comprensión de las acciones humanas.

El motivo por el que trataremos a Gabriel Marcel es porque hasta ahora es el filósofo contemporáneo que más se ha dedicado a este tema desde el ámbito del misterio. Nos parece fundamental resaltar la importancia de introducir el misterio en la concepción filosófica de la vida, pues desde él como filósofos podemos estudiar y comprender nuestro modo de ser¹ hombres en el ámbito de la persona, es decir, al introducir el misterio en la vida del hombre vemos a éste como un todo complejo, no como un conjunto de partes perfectamente heterogéneas en donde cualquier forma metafísica es mera abstracción inútil en el ser humano. Esto último no se excluye de la tradición filosófica, bien cabe recordar a la escuela positivista y analítica en donde lo que importa es la comprobación experimental y la utilidad técnica. Gabriel Marcel es un gran crítico de esta postura

¹ Entiéndase que “modo de ser” lo usamos para destacar el estudio ético.

en toda su obra, tanto filosófica como teatral, y es con el misterio con lo que trata de fortalecer la concepción de la persona.

La muerte se nos presenta como la situación límite por excelencia, y con ella la finitud marca nuestras acciones. Si vemos a la muerte como parte ineludible de la vida, tal vez debamos preguntarnos por el carácter ético de la vida misma, para así encontrarle un sentido a aquello que se nos presenta como un hecho irremediable y vital a la vez. Para justificar esto pensemos primero que la acción es propia de los seres vivos, ¿esto quiere decir que lo es de todos los seres vivos o sólo del hombre vivo? Habrá que especificar a qué nos referimos con *hombre vivo*. El primer indicio de que hay vida en un ser es que se mueve, y Aristóteles nos dice: “lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación”². Los seres animados se llaman de tal manera porque tienen movimiento y por ello tienen alma. Las plantas y los animales también se mueven y en este sentido también tienen alma, pero su movimiento y su carácter de “vivos” no le concierne a lo que implica tomar decisiones con una reflexión implícita: “Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas”³. En la persona el papel de la razón y de la deliberación de las acciones es elemental para hablar del peso ético que éstas llevan consigo. Es por eso que la ética, vista como aquella parte esencial de la filosofía que se encarga de estudiar la acción humana y su ingerencia en el modo de ser del hombre dentro de su propio mundo, tiene un peso fundamental en la visión del fenómeno de la vida.⁴

² Aristóteles, *Tratado del alma*, Madrid, Gredos, 2003, p. 137 25-30.

³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 2002, p. 187 15.

⁴ Resulta muy interesante revisar el pensamiento de Xavier Zubiri y poner especial atención en la diferencia que hace entre acto y acción. Hemos hablado de la importancia de la acción en el ámbito ético, pero ya que nos apoyamos en Aristóteles, ¿la acción se contrapone a la potencia igual que lo hace el acto? Según Zubiri, en la filosofía aristotélica las potencias son potencias de actos, no posibilidades, es decir, “las distintas acciones que se podrían ejecutar con las cosas-sentido –entiéndase lo aprehendido como parte de mi vida- que nos rodean en cada situación” (Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid, 1989, p. 229). Las posibilidades son indispensables en la acción cuando aquellas están en orden a la realidad, no cuando sólo tiene referencia a las otras cosas reales (por realidad Zubiri entiende la posesión de las cosas en la conciencia). Por otro lado, las posibilidades siempre son plurales, son posibilidades de acciones, la potencia, en cambio, es de acto de manera singular. Es por eso que la acción se diferencia del acto, pues está sujeta a diferentes posibilidades, no a una sola potencia. O si se prefiere, podemos decir que la acción es un sistema en

Ahora bien, nos queda claro que la vida es condición primordial para que se dé la elección; pensemos ahora qué lugar tiene la muerte en nuestro camino vital. Se puede decir que la muerte es simplemente la ausencia de vida y por ello está fuera de ésta, pero si dejamos de pensar “la muerte” como algo ajeno a nosotros, y hablamos de ella, como hace Marcel, diciendo “mi muerte” (en donde hay una conciencia de la propia finitud), hay una diferencia fundamental que permite verla como una parte inseparable de “mi vida”. De esta manera, estamos demostrando que la muerte, en tanto que forma parte de la vida, tiene también un lugar dentro de la ética.

La presente reflexión versará sobre la siguiente pregunta: ¿Cuál es el compromiso ético con la vida frente al fenómeno de la muerte en la filosofía de Gabriel Marcel? La razón de haber elegido a Gabriel Marcel es porque de alguna manera reformula la pregunta sobre la concepción de la muerte, rompiendo con la visión heideggeriana⁵, en donde se piensa que la muerte es el fin último de la acción humana. Marcel, en cambio, invierte los papeles, pues para él será la vida misma el fin último de la acción teniendo completa conciencia de lo que él llama “mi muerte”.

A lo largo de la tradición filosófica se ha visto que las obras que forman parte de ella surgen como respuesta a su situación histórica concreta; un ejemplo de ello es el idealismo alemán marcado por la Revolución Francesa, o el pensamiento existencialista inspirado en la Segunda Guerra Mundial. Hay otras obras, en cambio, en donde la situación histórica es parcialmente independiente de dicho pensamiento para su desarrollo, como lo pretendía el positivismo lógico, por ejemplo. Sin embargo, podemos dar cuenta de que aunque un pensamiento filosófico no pretenda dar respuesta a algún movimiento social específico de su

donde se conjuntan distintos actos: “Con las mismas funciones que entran en juego para echar a correr y escapar de un peligro que amenaza, o de alguien que nos persigue, con esas mismas funciones es posible dar un paseo. (...) Sin embargo, son acciones distintas” (Op. Cit., p. 230-233). En nuestra investigación hablaremos de la acción diferenciándola del “acto” desde la visión aristotélica. Cuando hablemos de acción nos referiremos a aquella que se da sólo a la luz de la deliberación de la persona, de sus posibilidades y que se da en la realidad como la maneja Zubiri.

⁵ Introducimos este término porque aun cuando Marcel no dedique su obra a refutar a Heidegger, sí lleva gran parte de su crítica hacia la filosofía que éste creó entorno al tema de la muerte y de la posibilidad de una ética. La propuesta de Heidegger es que somos seres “para la muerte”, mientras que la de Marcel será que somos seres “a pesar de la muerte”.

época, sí es de cierta manera un seguimiento o reacción a pensamientos anteriores. Así, la historia misma se ha encargado de ligar la historia del pensamiento y los actos humanos con la filosofía, teniendo ésta muchos matices⁶. Esto es algo que a Marcel le preocupa destacar en su filosofía, pues a pesar de que parte de una visión metafísica de la ética (esto es que se pregunta fundamentalmente por el ser del hombre y su posibilidad de trascendencia), no se desliga ni un momento de la importancia de la historia, como posiblemente lo hace Kant en algún momento:

Por inclinación de su naturaleza, la razón es impulsada a ir más allá del uso empírico, a arriesgarse más allá de los últimos confines de todo conocimiento en un uso puro y mediante meras ideas, y no halla sosiego hasta que, después de haber completado su ciclo, se encuentra en un todo sistemático absoluto. [...] Aquella que puede determinarse independientemente de impulsos sensibles y, en consecuencia, por móviles representados solamente por la razón, se denomina *libre albedrío*, y se califica práctico todo cuanto se relaciona con él [...].⁷

Mientras Kant pretende que el ideal del imperativo moral debe ser independiente de las inclinaciones y condiciones históricas del sujeto queriendo llegar a una razón pura, Marcel se referirá específicamente a “mi muerte”, a “mi existencia”, a “mi vida”, modificando de esta manera la concepción de dichos fenómenos, pues “el hombre” no resulta un concepto abstracto, sino que es un ser concreto, un ser en situación.

Gabriel Marcel no se enfoca a la duda o al poder de la razón, sino a la admiración de lo existente. No sería tan acertado llamarlo existencialista en el sentido de que la existencia precede a la esencia, sino que la existencia no se añade sin explicación alguna a una esencia autosuficiente. De esta manera el misterio del ser se nos presenta cuando nos encontramos con un ser concreto, sin olvidar nunca el hecho de que el mismo límite de la vida pone en juego al ser mismo, dándole sentido a su propio proyecto. Por ello, a lo largo de nuestro escrito

⁶ Cfr. Guitton, Jean, *La existencia temporal*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 177: “La verdad de una idea es proporcional a la persistencia de su tipo a través de la historia. La tradición representa esta función de conservación progresiva o de progreso retardado que asegura la permanencia real. Esto implica que cada fase de la historia es una figura de tal otra fase, por prospección o por retrospección. Pero como la idea no se halla jamás en la vacuidad en el orden social y como el vacío, si existe, le arrebataría toda expresión, la idea debe siempre componerse con formas que difieren de ella e incluso que le son contrarias.”

⁷ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Argentina, Losada, 2004, p. 748-751.

me referiré al hombre como existencia concreta, con un obrar concreto, como Marcel lo hizo retomando gran parte de la ética aristotélica: el sujeto se encarna en un cuerpo concreto, y con su situación histórica condicionará lo que en esencia será el individuo, asuntos de los que éste no puede hacer abstracción. Ahora bien, cuando se habla del obrar nos remitimos al campo de la ética o de la moral, pues su base de reflexión son los actos mismos, sujetos a la voluntad.

Se han hecho varias teorías acerca del papel de la moral, una de ellas es la del filósofo y teólogo belga André Léonard, quien divide a la filosofía moral en dos ramas: la primera es la moral general, que trata los problemas fundamentales del obrar humano hablando de ellos como “buenos” o “malos”, e investiga sobre el estatuto de la libertad, el fundamento de la obligación etc.; la segunda es la moral especial, la cual hace el inventario de los valores morales particulares y fija así el contenido de nuestros deberes morales determinados, y se mueve reflexionando sobre la vida humana, la propiedad del prójimo, su trabajo, su vida privada, etc⁸. Si aceptamos esta distinción, Gabriel Marcel se dirige a los dos ámbitos, pero sobre todo al de la moral especial, en tanto que reflexiona sobre la necesidad de una coherencia entre la teoría y la práctica de la ética, y sobre la importancia de comprender al hombre concreto, de carne y hueso.

Lo anterior lleva a pensar que nos hacemos en el campo de la acción con el prójimo, lo que requiere de una actitud ética. Si pensamos en la filosofía moral como una ciencia especulativamente práctica como en Kant, en el sentido de que no dirige la acción sino sólo de lejos, reflexionando sobre las condiciones de principio de un obrar moralmente correcto, veremos que estas condiciones podrán cambiar estando sujetas a una situación histórica específica, tomando en cuenta costumbres, tradiciones, etc. Sin embargo, efectivamente resulta haber una o varias condiciones que permanecen independientemente de la situación histórica, una de ellas puede retomarse de la filosofía de Lévinas en el ámbito ético: No matarás. Esto significa por sí mismo “no te despreocuparás del otro”, es una toma de responsabilidad con el otro que ha permanecido dentro de la conciencia moral y que no depende de algún contexto. Con esto no quiero decir que siempre se ha

⁸ Léonard, André, *El fundamento de la moral*, Madrid, B.A.C., 1997, pp. 2-5.

obedecido dicho “mandamiento”, sino que ha sido lo que ha permitido un encuentro con el otro y toda relación humana que pretenda respetar la vida y la dignidad del hombre singular.

¿Podemos decir que es la comprensión de la muerte la que permite la relación ética con los demás? Nuestro encuentro con el otro se da antes de que pensemos en el fenómeno de la muerte como tal, desde pequeños podemos encontrarnos con la mirada de los otros, de nuestros padres, de los seres cercanos y de los menos cercanos, sin embargo, el carácter ético de la acción frente al otro toma sentido cuando comprendemos la finitud, pues es ahí en donde la libertad tiene una razón de ser y enaltece el deseo de ir más allá de nuestros límites. Será necesario analizar qué se entiende por muerte y qué por vida, pues aunque aquí no me propongo hacer una comparación entre estos dos conceptos, sí me permitirá profundizar en la pregunta por el sentido de la vida misma en el campo de la acción, ya que el qué pensemos de la muerte y de la vida es lo que permitirá el desarrollo de nuestro hacer, del proyecto mismo.

Por otra parte, buscamos reafirmar nuestra libertad en y para la vida, no para la muerte, pero ¿qué es aquello que nos lleva a preguntarnos por el sentido de nuestra vida? El carácter finito de la condición humana conduce a pensar en la razón de *mi* existencia. Es en la acción en donde se deja plasmado *mi* ser, *mi* estar en el mundo y *mi* relación con los demás. De ahí la importancia de reflexionar sobre la ética y de considerar en nuestro escrito a autores como Blondel para sustentar a Marcel, pues él dedica toda una obra llamada *La acción* en donde analiza el papel fundamental de ésta en la vida humana.

Parece que lo que pensemos acerca del sentido de la muerte será aquello que le dará un significado a nuestra visión de la vida propia: no sabemos el origen, pero queremos saber el destino. Sin embargo, el indagar por nuestro destino nos lleva a la pregunta por nuestro origen, y viceversa, así que construimos nuestra historia mediante la acción para así discernir sobre nuestro destino.

No deseamos vivir y ahora es el deseo de vivir el que nos mantendrá en pie, o el deseo de no existir el que romperá con el curso de la acción. Para Marcel y para Blondel incluso el suicidio sigue siendo un acto, pues la situación que la

acción incrusta en la vida de alguien es también la que moverá su voluntad y su elección.

La crisis que vivimos cuando el vacío se nos presenta de frente, es la que nos hace preguntarnos acerca del sentido de nuestra existencia. ¿Por qué el niño no se pregunta por la dirección de su vida? o ¿acaso pensamos que no se lo pregunta? Lo que intentamos reflexionar aquí es que cuando somos conscientes de la presencia de la muerte y de que no escaparemos de ella, es cuando experimentamos una incertidumbre que quema; sin embargo, suele quedarse enterrado la mayoría de las veces y vivimos el tiempo como si fuese eterno, cada instante no tiene final hasta que se presenta el otro, no vivimos de manera fragmentada, sino fluida, hasta que la muerte anuncia su presencia en silencio. Es por ello que será esencial darle sentido a la vida misma, asunto que llevará consigo la concepción del fenómeno de la muerte, viendo a éste como asunto, de hecho, de lo viviente. Este sentido estará en el ejercicio de la libertad, es decir, en la vida ética sustentada en los otros sin verlos como medio para usar su libertad, sino como prójimo con una libertad independiente a la nuestra.

Para lograrlo, el camino que trazamos tiene una construcción precisa, pues está dividido en tres partes que usa Marcel y también el teólogo André Léonard para justificar su filosofía: la primera es la parte ontológica, que la abarca el primer capítulo, en el que nos dedicaremos a explicar qué es el misterio en la filosofía de Marcel y cuál es su relevancia en su construcción ética. La razón por la que es el primer capítulo es porque a lo largo de la tesis iremos recordando este concepto, pues resulta ser piedra angular del trabajo de Marcel; la segunda es la parte antropológica, que la contienen los capítulos 2 y 3, en el segundo me enfocaré más a la ética en sí y en su objeto de estudio principal: la acción humana, con todo lo que ella implica. Para Marcel es imposible separar tajantemente la acción del cuerpo de uno mismo. Es por esto que es tan importante hablar de la concepción del cuerpo en la ética, sobre todo después de hablar del misterio, pues el cuerpo, para Marcel, es también un misterio, y es el que nos acompaña en todo acto. En el tercer capítulo nos es necesario, para completar la reflexión sobre la ética y después de hablar de la acción y su relación con el misterio, hablar de las

relaciones intersubjetivas. Para Marcel el objetivo de toda acción ética es mantener vivas las relaciones amorosas con el prójimo, y reconocerlo como “tú”, no como otro. Pero esto no sin antes asumir el existir como presencia; la tercera parte de la tesis la parte metafísica, que se encuentra en el capítulo 4, y la razón de concluir con este capítulo es porque en la trascendencia, según Marcel, se realiza en su plenitud el misterio que nos abraza, así como el amor en las relaciones intersubjetivas. Y a nuestro parecer, es imposible construir una ética dejando a un lado la relación con el prójimo y el sentido de la trascendencia en la vida misma. Sin embargo, No se manejan como independientes una de otra, sino que la parte ontológica, por ejemplo, no se desliga de la parte antropológica, ni viceversa. Finalmente, la parte metafísica es la última en tanto que Marcel busca justificar la trascendencia dentro de la antropología, siendo el misterio inseparable de la metafísica, y además en esta reflexión intentaremos marcar la Ética como la que englobe estas tres partes.

EL SIGNIFICADO DEL MISTERIO EN LA FILOSOFÍA DE GABRIEL MARCEL

Ante el esfuerzo de vislumbrar aquello a lo que no podemos responder por un medio enteramente racional o constituido por un juicio demostrable lógicamente, solemos aludir al misterio. El acto de recurrir a la palabra “misterio” cuando no se encuentra salida racional, causa un malestar en aquellos que buscan una explicación o una rendición de cuentas ante algún fenómeno o ante lo comúnmente llamado problema. Por ello veremos a continuación las diversas formas de entender la palabra “misterio”, en específico la visión de René Guénon y lo que considera parte del discurso científico. Esto es para comprender mejor el sentido que le da Marcel al misterio, ya que recurre a él cuando se percata de que el hombre y sus actos no pueden ser resueltos como problemas, asunto que ha dejado atrás a la actitud ética, pues los problemas son del ámbito de las cosas, de lo ajeno, en cambio el misterio es totalmente propio. Por ello, Marcel retomará el término “misterio” trasladándolo al ámbito de lo humano frente a la muerte y el compromiso con la vida.

§ 1. El significado del misterio

No debe olvidarse que la palabra “misterio” fue usada primeramente en un medio lleno de ritos, iniciaciones y ceremonias en una civilización griega y latina. En Grecia “misterio” se empleaba en el ámbito teatral para comunicar que había que guardar silencio (como un secreto) al momento de presenciar una tragedia, pues al contar la trama o el final toda la representación podía ser arruinada. Para enriquecer este aspecto no podemos dejar de lado el interesante análisis que hace

el matemático y filósofo francés René Guénon sobre el parentesco entre la palabra “misterio” y “mito”, en tanto que las dos remiten al silencio⁹.

El mito, siguiendo la enseñanza de Mircea Eliade¹⁰, es un relato que nos habla del comienzo de la humanidad y del mundo, involucrando a seres sobrenaturales, pero lo más importante es que estos relatos son los que le dan sentido al comportamiento de los hombres en los ritos y en su forma de vida. Todos los mitos en tanto cosmogonías son verdaderos para todas y cada una de las comunidades humanas que los siguen, pues el mundo existe y eso es prueba suficiente para decir que es verdadero. Lo que nos interesa en nuestra investigación es que el mito no sólo relata una historia del comienzo de la humanidad, sino que dicho génesis implica un carácter sagrado: el mito relata una historia sagrada, pues los hombres somos lo que somos gracias a un ser o seres superiores que han creado el mundo, que han sido el comienzo de todo lo existente.

René Guénon nos dice que la palabra griega *muthos*¹¹, “mito”, proviene de la raíz *mu*, (que en latín pasa como *mutus*: mudo). Representa la boca cerrada y, por consiguiente, al silencio. Pero también el verbo *muein* tiene el sentido de cerrar la boca, callarse e incluso llega a significar cerrar los ojos. Dice Guénon que “el examen de algunos de los derivados de este verbo es particularmente instructivo. Así, de *muô* se derivan inmediatamente otros dos verbos que difieren muy poco en su forma, *muaô* y *mueô*; el primero tiene las mismas acepciones que *muô*, y es preciso añadir otro derivado: *mullô*, que significa, también, cerrar los labios y murmurar sin abrir la boca. En cuanto a *mueô*, y esto es lo más importante, significa iniciar y, por consiguiente, a la vez instruir, aunque principalmente instruir sin palabras, tal como ocurría efectivamente en los misterios.”¹² Nosotros podemos poner como ejemplo los misterios de Eleusis.

⁹ El cual será esencial para referirnos a la relación entre el conocimiento ante lo existente mediante el asombro.

¹⁰ Cfr. Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Kairós, 2003, p. 9 a 16.

¹¹ Esta información proviene del artículo llamado “Mitos, misterios y ritos”, publicado en *El vuelo de Isis*, en el número llamado Apreciaciones sobre la iniciación, en octubre de 1935. Bibliografía francesa: Aperçus sur l’initiation, Paris, Chacornac, Ed. Traditionnelles, 1946. La lectura directa de dicha revista está en <http://www.euskalnet.net/graal/rgaprecia2.htm>

¹² *Ibidem*.

Pero, como sabemos, los mitos tienen carácter de relato, entonces podríamos preguntarnos: ¿cómo es que teniendo el significado que dimos anteriormente pudieron servir para transmitir relatos de forma hablada? Parece que los mitos no dicen todo lo que quieren decir, sino que hay algo que se mantiene en silencio mediante el habla. Esta idea de “silencio” debe ser relacionada aquí con cosas que son inexpresables, al menos directamente y mediante el lenguaje ordinario. Una de las funciones generales del simbolismo y el objetivo principal de los mitos es “sugerir lo inexpresable, haciéndolo presentir, o mejor ‘asentir’, a través de las transposiciones que permite efectuar de uno a otro orden, de lo que es más inmediatamente asequible a lo que no lo es sino mucho más difícilmente”¹³.

Ahora pasemos al parentesco entre la palabra “mito” y “misterio” que también nos viene de Guénon. La palabra griega *mustêrion*, “misterio”, se relaciona directamente, también, con la idea de “silencio”, y esto, por otra parte, puede interpretarse en sentidos diferentes, pero unidos uno al otro. Observemos en primer lugar que lo que se esconde tras la palabra *mueô*, es aquello que se refiere a la iniciación¹⁴. En un principio, y de hecho esto es lo que prevalece hoy en día, el misterio se entiende como aquello de lo cual no se puede hablar, algo sobre lo que es conveniente guardar silencio. El prohibir la revelación de ciertos ritos y ciertas enseñanzas no se ve como algo que solamente “conviene”, sino que tiene un carácter “simbólico” en el sentido estricto de la palabra, es decir, como una relación estrecha entre el significante y el significado, y el símbolo sugiere lo que no puede expresarse: es para Guénon una “disciplina del secreto”.

No es por simple coincidencia que haya una estrecha similitud entre las palabras “sagrado” (*sacratum*) y “secreto” (*secretum*): se trata, en ambos casos, de lo que es puesto aparte (*secernere*, poner aparte, de donde el participio es *secretum*), reservado, separado del dominio profano; al igual, el lugar consagrado es llamado *templum*, cuya raíz *tem* (que se encuentra en el griego *temnô*, cortar, cercenar, separar) expresa también la misma idea”; y la

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Otro término estrechamente emparejado con el que acabamos de mencionar es el de “místico”, que etimológicamente se aplica a todo lo concerniente a los misterios: *mustikos*, en efecto, es el adjetivo de *mustês*, iniciado; equivale originariamente a “iniciático” y designa todo lo que se refiere a la iniciación, a su doctrina y a su objeto mismo (aunque en este antiguo sentido no puede ser aplicado jamás a las personas, según Guénon).

“contemplación”, cuyo nombre proviene de la misma raíz, se relaciona además con esta idea por su carácter estrictamente “interior”.¹⁵

Por otro lado, hay otra concepción de “misterio” en donde se deja ver este carácter contemplativo: el misterio ahora designa lo que debe ser recibido en silencio, sobre lo que no es conveniente discutir¹⁶; sin embargo, sigue siendo esto un aspecto “no humano” en el sentido de que son verdades “suprarracionales”. Así, siendo el misterio inexpresable, sólo puede ser contemplado en silencio, por ello no hay una prohibición estricta de revelar lo sagrado, sino que se deja ver la imposibilidad de mostrar con palabras el verdadero misterio que se oculta tras la misma enseñanza, la cual resulta mostrar y ocultar al mismo tiempo.

Gabriel Marcel, en el siglo XX, retomará este sentido “interior” (como contemplación) del misterio, sin embargo, ya no será visto como algo estrictamente apartado de lo humano, sino que también como algo que le concierne de manera muy fuerte. Como podemos darnos cuenta después de lo explicado anteriormente, la concepción de misterio no implica una solución, no es algo que podamos considerar un problema:

Para mí sólo hay problema cuando me veo obligado a trabajar sobre datos que son exteriores a mí; datos que se me presentan con un cierto desorden, que me esfuerzo por sustituir con un orden capaz de satisfacer las exigencias de mi pensamiento. Cuando esta sustitución se produce, el problema queda resuelto. [...] Pero allí donde se trata de realidades íntimamente ligadas a mi existencia, y que sin duda la rigen en cuanto existencia, ya no puedo en conciencia proceder de igual manera.¹⁷

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ Debemos tener presente que “contemplación” hace alusión a la entrada a un templo. San Ignacio de Loyola es un buen ejemplo para ilustrar el significado del acto contemplativo, pues su oración más significativa, *Alma de Cristo*, representa de manera progresiva la entrada al cuerpo (como templo) de Cristo a través de sus llagas:

“Alma de Cristo, santifícame.
Cuerpo de Cristo, sálvame.
Sangre de Cristo, embriágame.
Agua del costado de Cristo, lávame.
Pasión de Cristo, confórtame.
¡Oh, buen Jesús!, óyeme.
Dentro de tus llagas, escóndeme.
(...)”

La visión de San Ignacio del cuerpo como templo, y por tanto como el inicio de la contemplación, seguramente está inspirada del Evangelio según San Juan, 2, 19: “Jesús les respondió: “Destruíd este Santuario y en tres días lo levantaré.” Los judíos le contestaron: “Cuarenta y seis años se han tardado en construir este Santuario, ¿y tú lo vas a destruir en tres días?” Pero él hablaba del Santuario de su cuerpo.”

¹⁷ Marcel, G. *Homo Viator*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 81-82.

La relación con nuestro cuerpo resulta un buen ejemplo sobre algo que no es un problema, ya que no podemos decir a ciencia cierta ni que somos dueños de nuestro cuerpo, ni que somos esclavos de él. Esas afirmaciones resultan ser coherentes si las vemos en su conjunto, pues todas ellas habitan en la persona misma y de hecho la constituyen en gran medida, superando así el problema como algo que puede ser resuelto. Puede decirse por qué el cuerpo funciona de tal o cuál manera anatómicamente, o darse todos los fundamentos químicos para explicar ciertas reacciones sobre nuestras emociones. Pero al hablar de la “expresión” del cuerpo que se presenta ante el otro y que se nos presenta el cuerpo de éste, nos vemos involucrados en un asunto que no puede ser resuelto por medio de fórmulas que podemos ordenar detenidamente, sino que la relación con el cuerpo ante el fenómeno de la expresión se convierte en un punto clave que regirá nuestra existencia en comunidad, y que sobrepasa al problema, siendo ya un misterio en la vida humana.

Regresando a lo que expusimos sobre el “mito” y su tradición oral, podemos ver que este sobrepasar es lo que hace darle su existencia particular al habla: una vez que el habla desoculta y hace ser a aquello que se escondía tras lo que parecía ser simple gesto, es cuando su sentido se hace presente. Sin embargo, él mismo sigue siendo misterio en tanto que no rompe la relación conmigo y la esencia del gesto.

Después de las múltiples ideas que se han dado en la historia acerca de lo que es misterio y de lo que no, parece que finalmente el discurso sobre el misterio ha sido el resultado de una búsqueda de un “sentido” firme sobre algo, y esto podemos trasladarlo a la búsqueda por el conocimiento, pues el conocer resulta tener un doble movimiento si lo vemos como “conocer algo” sabiendo cuál es el fin (lo cual implica tener ya un sentido) y, a la vez, como conocer el sentido mismo a lo largo del camino. Pero ¿qué entendemos por sentido? Generalmente cuando nos referimos a él, lo hacemos como un “dirigirnos a”, como si buscáramos un camino certero por el cual andar, algo ya construido, pisando suelo firme. Lo vemos también como “razón de”, buscar el sentido es buscar la razón de ser de tal

o cual cosa. De esta manera parece que el buscar un sentido es buscar algo que dé razones.

Sin embargo, al encontrar el sentido se encuentra lo que es, es decir, no basta con encontrar el sentido de algo, sino que ese mismo sentido haga *ser* a ese algo. Para adentrarnos en esto, recordemos el concepto que Spinoza introduce en su *Ética* para explicar la existencia: el *conatus*. Para Spinoza todos estamos acompañados por el *conatus*, que no es otra cosa que un esfuerzo por permanecer en el ser, es decir, la individualidad que caracteriza a cada ser humano se reafirma con el cuidado de la proporción y medida de los afectos. Cuando el *conatus* se pierde, también se pierde el misterio que envuelve al individuo como un compromiso con la vida, por ello el suicida es aquél que deja de esforzarse por permanecer en el ser, siendo causas externas las que provocan que la voluntad humana deje de esforzarse para ser. De esta manera, no puede haber una separación total entre cuerpo y alma, pues el cuerpo es el que será afectado por causas externas diversas. El cuerpo es el instrumento por el cual nos movemos en el mundo concreto, y la razón sólo es tal mientras el cuerpo siga vivo. El *conatus* toma a la existencia como su eje para permanecer en la acción.

Así como el *conatus* spinozista revela lo que es, la búsqueda por el conocimiento también buscará este develamiento. Para esto podemos adentrarnos en los ojos de la ciencia, en donde su búsqueda no es por el ser de lo que es, sino por el “cómo es” y su “por qué”. Pero cuando la ciencia deja de considerar el misterio dentro de lo que investiga, dejará de existir algún carácter de asombro frente a su hacer y se convertirá en una búsqueda ambiciosa que pretenda tener el completo control ante la Naturaleza.

Pensemos que en el mundo científico el misterio parece ser la barrera que debe romperse pero que aún así es necesaria para el seguimiento del descubrimiento.

¿Qué es entonces aquello que nos empuja a regresar de nuevo al misterio? El astrónomo Carl Sagan en su obra “Cosmos”, plantea que el Cosmos contiene consigo al misterio, y el asombro nos permite acercarnos a él:

El tamaño y la edad del Cosmos superan la comprensión normal del hombre. Nuestro diminuto hogar planetario está perdido en algún punto

entre la inmensidad y la eternidad. En una perspectiva cósmica la mayoría de las preocupaciones humanas parecen insignificantes, incluso frívolas. Sin embargo nuestra especie es joven, curiosa y valiente, y promete mucho. En los últimos milenios hemos hecho los descubrimientos más asombrosos e inesperados sobre el Cosmos y el lugar que ocupamos en él; seguir el hilo de estas exploraciones es realmente estimulante. Nos recuerdan que los hombres han evolucionado para admirarse de las cosas, que comprender es una alegría, que el conocimiento es requisito esencial para la supervivencia. Creo que nuestro futuro depende del grado de comprensión que tengamos del Cosmos en el cual flotamos como una mota de polvo en el cielo de la mañana.¹⁸

Al preguntarse por el origen y modelo del universo se han intentado mostrar distintas teorías que lo demuestren de manera certera, como lo es, por ejemplo, el modelo geocéntrico que vino a ser sustituido por el modelo heliocéntrico. No obstante, cada uno de ellos ha visto puntos en contra de sus mismas teorías, los cuales resultan ser puntos que comprometen de manera profunda al científico que investiga, pues, de algún modo, el preguntarse por el origen implica preguntar por el sentido mismo que tendrá la vida humana en el mundo donde habita. Pero como podemos ver, los llamados misterios en la ciencia son vistos realmente como problemas. Para la ciencia, el misterio es posible gracias al asombro del que investiga, pero se ve como un medio; Marcel, en cambio, se preocupa por el misterio como tal, cosa que la ciencia no hace porque se preocupa por la universalidad de las leyes de la naturaleza. Al final de la pregunta “por qué”, el que investiga será llevado a lo inevitable del misterio y en este sentido el conocimiento ya no verá al misterio como su límite, sino como aquello que lo hace ilimitado.

§ 2. El otro como misterio

Marcel no sólo trata el asunto del misterio como un asunto que concierne al individuo en solitario, al contrario, una de las cosas que caracteriza el pensamiento del filósofo francés es que ve al hombre como un ser histórico, que vive en comunidad y que se sostiene con su circunstancia. Pero el hombre no

¹⁸ Sagan, Carl, *Cosmos*, Barcelona, Planeta, 2004, p. 4

resulta ser sólo “él y su circunstancia”, sino que la trascendencia y el misterio lo hacen ser más complejo aún, pues esos dos aspectos (el trascender y el misterio) son posibles en la relación con el otro como prójimo. Pero ¿cómo reconocemos al otro como prójimo? ¿Qué se presenta en nuestra existencia para que nos sea necesaria una comunidad?

A diferencia de Descartes, para quien hay un método que permite que el espíritu se habitúe paulatinamente a concebir la realidad de las cosas de manera clara y distinta, pero finalmente de un modo mecanicista, Marcel, al tomar en cuenta el carácter impredecible de la persona en su circunstancia, da la posibilidad de crear una ética que conciba la individualidad del ser humano, cosa que viene desde Spinoza precisamente como respuesta a Descartes.

En el artículo *Individuo y Experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano*, Luis Ramos Alarcón plantea que la concepción del hombre como individuo no niega la totalidad:

Para Spinoza, hay cosas individuales, pues la individualidad no es la ignorancia del todo, sino un modo que posee una realidad irreductible. El individuo nunca es una abstracción de la totalidad, sino algo real afincado en un grado de potencia divina, que expresa su pertenencia a la naturaleza como una esencia actual irreductible tanto a la misma totalidad como a otras esencias.¹⁹

El método de Descartes, lejos de ser una mera oda a la razón, sí intenta rescatar el valor de ésta como un camino al conocimiento, es decir, que el hombre puede conocer lo que se le presenta. Pero recordemos también que el papel de la percepción resulta fundamental para conocer correctamente, y basta con releer aquel pasaje de las *Meditaciones metafísicas* en donde Descartes pone el ejemplo de las personas que caminan a lo lejos²⁰. ¿Cómo sabemos que son personas? Pueden ser autómatas disfrazados. Es por eso que los sentidos nos pueden engañar. Lo que nos hace creer que conocemos algo es la facultad de pensar, y no los meros sentidos exteriores.

¹⁹ Ramos Alarcón, Luis, *Individuo y Experiencia en Spinoza: una respuesta al mecanicismo cartesiano*, en *Mecanicismo y Modernidad*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008. P. 56.

²⁰ Cfr. Descartes, *Discurso del método*, Barcelona, Bruguera, 1972. Quinta parte, p. 159.

Recordemos que para Aristóteles el ser humano es un animal racional. Descartes rechaza esa definición ya que sería necesario entender qué es animal y qué es racional, además de que entender el concepto de animal supondría volver al mundo material que ya se ha desechado para comprender la naturaleza del hombre. Al rechazar esa concepción, no sólo se niega la postura aristotélico-escolástica sino que se puede decir que lo único que queda es el pensamiento: somos una cosa que piensa. En cambio, para Marcel, aunque el pensar resulta fundamental, también el cuerpo resulta ser parte fundamental de la individualidad con múltiples posibilidades de expresión²¹.

El pensar significa “pensar de”, es decir, siempre hay alguna razón (por pequeña e insignificante que sea) para mantener nuestro pensamiento en un constante trabajo. Si inferimos que si pensamos existimos, podemos extraer una pregunta: si el existir es existir con²², ¿con quién existimos? Podemos decir que en Descartes el otro se refiere a un “otro yo”, es decir, es un encuentro con uno mismo, con la propia razón. Por lo tanto, el único espíritu que piensa, en tanto que es sólo uno el que experimenta la duda, es el yo mismo. Pero al voltear la mirada resulta que nos enfrentamos con el otro, entonces dudamos de la condición humana de éste en un primer momento y después nuestra misma naturaleza nos permite reconocer al ser que nos acompaña.

Así, podemos reconocer al “otro yo” cuando razonamos, sin embargo se presenta el encuentro con el “otro” distinto a mí, que no es mi pensamiento, que se encuentra fuera de mí, que no me pertenece y que puede alimentar tanto a las pasiones como al pensar. Nos dice Marcel que:

Es muy instructivo describir cuidadosamente el acto en realidad constitutivo de aquello que llamo “yo”, por el cual yo me represento al otro para que me alabe o, en otros casos, para que me insulte, pero de todos modos para que se ponga en guardia respecto de mí. En todos los casos, en el sentido etimológico de la palabra, yo me produzco, es decir, me pongo delante.²³

²¹ Al leer la obra de Marcel, el lector se encontrará muchas veces con críticas y referencias constantes al pensamiento de Descartes, es por ello que no queremos dejar de lado la indagación sobre el por qué de dichas críticas.

²² No concebimos la idea de existir en medio de nada, por eso decimos que el existir tiene que ir acompañado de “algo” o “alguien”: *dubito ergo cogito ergo sum*.

²³ Marcel, G., “Yo y el otro”, en *Homo Viator*, Salamanca, Sígueme, 2005., p. 26.

El *cogito* cartesiano nos revela la certeza del existir a través de la duda. Dudamos de lo que hemos aprendido, de las cosas sensibles, del otro. Pero hay algo que sabemos que no nos es totalmente ajeno al mirar al otro y de lo cual no dudamos: la razón y el cuerpo.

Por ejemplo, cuando vemos cada movimiento y expresión del otro al escucharnos y al hablarnos, no vemos el conjunto de huesos y tejidos cubiertos por la piel que conforman su cuerpo, ni la retina que protege su ojo, ni la carne que conforma sus labios, sino que vemos la euforia o descontento que remarca el movimiento de su brazo; la profundidad, felicidad o tristeza de la mirada; la dulzura o la furia de sus labios. Reconocemos al otro como “humano” en tanto que rebasamos el significado del movimiento y de su expresión, hacemos “metáforas” (en el sentido original de la palabra, es decir, llevar a otro lado) de sus gestos inmediatos. Es por esto que Marcel le imprime un carácter de misterio al otro, al prójimo, pues confirmamos nuestra propia existencia en la relación con él, reiterando al mismo tiempo su existencia. Pero ¿por qué hablar del prójimo y no simplemente de los otros? ¿Qué es el yo para que sea parte esencial del discurso sobre el prójimo? Son preguntas que nos involucran por completo y que para Marcel no son resueltas con una coartada que termine con ellas de una vez por todas. Lo que implica el misterio en este caso es el reconocimiento de la no pertenencia a nosotros mismos porque lo “metaproblemático” es lo que funda nuestra realidad de sujetos, que si fuera problemática tendría una solución que terminaría con ella, pero en nuestra propia vida no experimentamos tal cosa, al contrario, vemos que es un intento incesante por profundizar más en el ser que nos fundamenta, cambiando constantemente percepciones y reflexiones. Nos dice Marcel que “desde el momento que hay una presencia estamos más allá de lo problemático, pero que al mismo tiempo, el resorte que pone en acción un pensamiento que procede por problemas y soluciones confiere a cada decisión un carácter provisional, de modo que cualquier presencia podrá siempre dar lugar a problemas, pero tan sólo podrá hacer en la medida en que pierda su valor de presencia”²⁴. Es así como el otro se nos presenta, es presencia ante nosotros y

²⁴ Marcel, G., *Ser y tener*, Madrid, Caparrós editores, 2003, p. 106.

rebasa todo carácter de problema sujeto a una solución. El otro resulta ser aquel al que entregamos de forma amorosa la participación de construcción de nuestro propio ser concreto. Marcel lo llama “participación” porque así no hay un sentido de pertenencia a nosotros mismos de manera plena, como cuando un objeto (como ajeno) nos pertenece, sino de un “ser” con el otro y con el yo como algo indisoluble y de lo que no podemos hacer caso omiso. Dicha participación imprime el misterio como aquello en lo que estamos involucrados de manera ontológica, y como aquello que por tanto niega que el yo y el otro sean entes que, a pesar de la muerte, dejen de buscar y construir la experiencia ontológica. De esta manera, el papel de la ética se hace implícito cuando nos encontramos con la mirada del otro como una entrega al misterio, y no como un problema por resolver, siendo éste ajeno a nosotros y peor aún algo “manejable” cual objeto.

Lo que permite que la filosofía de Marcel sea también un intento por crear una ética, es que por medio de la ontología y una base metafísica se dirige a lo concreto del mundo humano comprendiendo que la relación con el otro dejará de ser una relación de lucha constante al verse como un misterio que nos involucra. La lucha de la que hablamos no se compara con el instinto natural de defender lo propio, es decir, si alguien ofende a nuestra familia o a algún ser amado, nuestra respuesta será muy probablemente agresiva e intentaremos defenderlos; si una persona irrumpe nuestra integridad física y moral nos defenderemos inmediatamente; incluso el simple hecho de mantener nuestra casa bajo llave es ya defender lo propio. La lucha constante con el prójimo es distinta. Se traduce en una desconfianza completa a lo que el prójimo pueda hacer sobre nuestra existencia, creyendo que la libertad es la que está en peligro con cada relación humana. Esta situación ha aumentado con el paso de los años y el resultado que tenemos en la época actual es una actitud de sospecha y desconfianza ante los demás, impidiendo de esta manera cualquier relación ética que tenga presente al misterio, pues la confianza está en la apertura al misterio del prójimo.

§ 3. La muerte como misterio

¿Qué es lo que da lugar a la búsqueda constante de una experiencia ontológica que nos lleve a comprender nuestro propio vivir? La situación límite por excelencia en la que estamos inmersos sin atajo alguno, es la muerte. El tiempo se convierte para nosotros en el escenario en donde nos preparamos para entregarnos al último aliento. Así, el sentido que tome la muerte para nosotros, será el sentido que sustente la concepción de nuestra propia vida. Sin embargo, resulta extraño pensar que el fenómeno de la muerte, siendo un hecho tajante e irremediable, tenga, para Marcel, el carácter de misterio.

Para justificar el hecho de que resulta erróneo hablar de la muerte como un problema, Marcel retoma a Heidegger y su visión del “ser para la muerte” como una finalidad. En su artículo “Mi muerte y yo”, Marcel se pregunta inicialmente por cuál es la mejor forma de traducir la preposición *zu* al hablar del *Sein zum Tode*, pues la ambigüedad que dicha preposición presenta no permite contemplar, a ciencia cierta, lo que Heidegger quería decir sobre la muerte e incluso genera contradicciones en su filosofía. No olvidemos que Marcel hace la traducción del alemán al francés, así que nosotros trataremos de comprender las dificultades que en francés se presentan.

Nos dice Marcel que:

Esta preposición presentaba un valor totalmente definido y simple un poco antes, cuando se trataba del *zu-Ende Sein*, puesto que estas palabras significan ser a su término, ser en el límite de sí mismo. Pero me parece incontestable el que esta misma palabrilla: *zu*, de apariencia tan insignificante, tan anodina, cobra un valor completamente distinto en el caso de *Sein zum Tode*.²⁵

La preposición *zu* tiene varios significados en español: a, al, acerca de, con, dentro, hacia o para. Cada una de ellas le da un sentido completamente diferente a la intención de Heidegger al hablar de la muerte. Marcel se encuentra inmerso en la confusión que presentan las preposiciones “vers” y “pour” (hacia y para);

²⁵ “Mi muerte y yo”, en *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1971, p. 160.

este problema hermenéutico no es una simple elección de palabras, sino que la elección de éstas determinará el significado de fondo que tiene la muerte en nuestra propia vida. Las traducciones que se han hecho de Heidegger al francés coinciden en su mayoría en traducir el *zu* por *vers*, que significa “hacia”, pero esto para Marcel es una comodidad que se han dado con lujo los traductores, y de la cual sospecha mucho. Si pensamos en el significado del “hacia” veremos que indica que hay un movimiento. En especial, en francés, la preposición *vers* tiene un significado mucho más concreto que en español, pues no puede hacer caso omiso del verbo “ir” como un desplazamiento físico. El hecho de que “ser” esté antes de *zu* genera un conflicto al traducirlo como “hacia” pues el ser para el mismo Heidegger, y para Marcel también, indica una permanencia o estabilidad, aunque el verbo ser se conjugue en futuro indica que el ser se dará como permanente en algún momento.

La otra preposición que queda como opción para traducir *zu* es la de “para”, que en francés sería “pour”. Esta preposición también tiene un significado de “hacia”, pero su aplicación es de intencionalidad, cosa que le da un giro distinto al papel de *zu*, pues si se toma esa traducción resultaría que el ser es entregado a la muerte, pero esto a Marcel es lo que le preocupa: el hecho de encontrar una finalidad o un destino en el tema de la muerte es ya un error.

Cuando hablamos de la finalidad de algo, queremos decir que dentro del desarrollo de ese algo va a llegar el momento en el que llegue a su término como si se resolviese. La finalidad de un juego de ajedrez es el jaque mate, de esta manera el desarrollo de todo el juego se dará de tal forma que se facilite hacer jaque mate, y cuando éste se da el juego es resuelto y terminado. El hecho de que se le dé un sentido de “finalidad” a la muerte en el caso de Heidegger, indica que el papel de la ética dentro de la vida del hombre se verá reducido a un sobrevivir, para entregarnos a la nada, a un vacío irremediable que anula el sentido de la acción como dadora y signo de vida.

Marcel critica la visión de Heidegger reflexionando sobre el momento en el que nos preguntamos por nuestro ser. Cuando hacemos este ejercicio nuestro resultado se encuentra lleno de huecos que parecen no conducir a nada, pues al

preguntarnos por nuestro ser lo único que se nos devela es el hecho de que hay una “incompletud” en él. Si retomamos el significado del “para” como finalidad, veremos que lo que critica Marcel es que ante esos huecos que presenta nuestro ser, la muerte no resuelve nada. Nos dice:

La muerte no puede ser considerada como una finalidad –lo cual el propio Heidegger parece reconocer por momentos, pero no sin incurrir en contradicción consigo mismo-. Heidegger dirá, por ejemplo, que en la muerte el *Dasein* no está ni realizado, ni simplemente desaparecido, ni siquiera terminado o aun vuelto, por decirlo así, manejable como algo que tuviese al alcance.²⁶

Si la muerte es una finalidad y un camino hacia la nada, entonces no puede ser solución de algo que aún no tiene siquiera razón de ser. La muerte no resuelve el *ser-ahí* pues éste nunca se realiza por completo. Es por esto que ni la vida ni la muerte pueden ser un problema, pues para Marcel su naturaleza no es la de dar soluciones o estar sujeto a ellas. La muerte podría ser una especie de solución o finalidad cuando se ve a la vida desde fuera, como ajenos a ella, y la percibimos como recorrido. Pero no es nuestro caso el verla así porque dejaría de ser nuestra propia vida, dejaríamos de experimentarla como “mía”.

La muerte es un misterio en tanto que nos obliga a preguntarnos por nuestro ser y nuestra existencia, no porque sea ella misma la respuesta a dicha pregunta. Si recordamos el carácter contemplativo del término “misterio” veremos que el fenómeno de la muerte siendo fáctico y necesario lo recibimos en silencio sabiendo que nos constituye y que estamos inmersos en él, es decir, hay una apertura hacia la muerte sin que ella sea el fin último de toda nuestra existencia.

Ahora bien, podemos retomar el estilo cartesiano y decir que de lo único que estamos seguros es de que existimos, o de igual manera decir que la única certeza que tenemos sin temor a errar es que moriremos. Descartes llegó a la primera conclusión después de entregar la razón a la experiencia, pero nosotros ¿cómo experimentamos la muerte? ¿Qué implica el decir que “experimentamos”? ¿Cómo es que un fenómeno propio de la vida como es la experiencia forma parte del límite más completo de la vida misma? ¿Es esto un indicio de que existir es la

²⁶ *Ibid*, p.162-163.

condición necesaria para darle un peso ontológico a la acción del hombre, siendo que la muerte representa el límite de la existencia? Es aquí donde el tema del cuerpo y sus límites toma importancia, pues la experiencia que tenemos con nuestro cuerpo fundamentalmente es la del cambio y la del límite, poniendo en duda si “tenemos” o “somos” cuerpo, pues éste es fundamental para la realización de la acción, tema que expondremos detalladamente en el siguiente capítulo.

II

EL PAPEL DE LA ACCIÓN EN LA ÉTICA: EL EXISTIR COMO “PRESENCIA” SEGÚN MARCEL

Al hablar de lo vital no podemos anular la seducción del pensamiento ni la concepción inevitable del cuerpo. Marcel no puede hablar de la existencia ni de la muerte dejando el tema del cuerpo a un lado, pues al llevar el asunto de la existencia a un plano ontológico se encuentra con el dilema de saber cuál es la diferencia entre “ser” y “tener” en el ámbito del cuerpo y, por ende, en el ámbito de toda la existencia humana. Contestar a esto es crucial para ver el carácter trascendente del cuerpo humano en la acción. La siguiente reflexión se ocupará de mostrar cómo Marcel defiende la “ontología” del cuerpo, tocando de manera especial las consecuencias éticas que esto trae consigo en la concepción de lo que constituye al fenómeno de la acción, así como una visión de la muerte que se sale del prejuicio ateo hacia la concepción cristiana del cuerpo. Se suele decir, erróneamente, que la tradición cristiana ve al cuerpo como un mero instrumento que incluso es un estorbo para el pensamiento y la vida interior. Marcel tratará de dignificar al cuerpo dentro del mismo cristianismo.

§ 1. Tener o ser el cuerpo como distinción necesaria para concebir la acción

“¿Puedo decir, en rigor, que mi cuerpo es algo que poseo? Y en primer lugar, mi cuerpo como tal, ¿es acaso una cosa? Si lo trato como cosa, ¿qué soy yo que así lo trato?”²⁷ Estas son las preguntas de las que parte Marcel para hablar del cuerpo.

Lo que nos preocupa en este apartado son las consecuencias en nuestra propia existencia al concebir el cuerpo como una posesión. Según la respuesta

²⁷ Marcel, *Ser y tener*, p. 144.

que se dé, veremos cuál es la forma de dirigir la acción en el hacer y de qué manera se concibe la muerte en cada caso. Para lograr esto es indispensable recordar que en la visión de Marcel el cuerpo (como encarnación) tiene una carga metafísica ineludible:

Cuando afirmo que una cosa existe es que considero tal cosa como vinculada a mi cuerpo, como susceptible de entrar en contacto con él, por indirectamente que sea. Únicamente es preciso tener muy en cuenta que esta prioridad, que de esta manera atribuyo a mi cuerpo se debe al hecho de que éste me es dado de modo exclusivamente objetivo, al hecho de que es *mi* cuerpo. El carácter, al mismo tiempo misterioso e íntimo, de la vinculación entre yo y mi cuerpo (no empleo el término relación a propósito) tiñe, en realidad, todo juicio existencial.²⁸

Hablar del cuerpo es hablar también de la conciencia de sí mismo como ser encarnado, esto es lo que hace que la encarnación sea un asunto de la metafísica concreta. Decir “ser encarnado” puede resultarnos extraño, como si la carne fuera nuestra vestimenta, pero esta forma de nombrar al cuerpo tiene un fondo teológico y filosófico muy importante: para aquel que acepta la creación de las cosas del mundo (aceptar que fuimos creados) en la tradición judeo cristiana, Dios (en tanto que ha existido siempre sin ser creado) tiene en su mente a los seres de todos los tiempos. Así, el principio de nuestro ser no se da necesariamente en el momento de pisar el mundo concreto, pero somos seres concretos en el momento de encarnarnos. Marcel se pregunta entonces por la diferencia entre “ser” un cuerpo o “tener” un cuerpo. El primero denota una “relación” completamente íntima con el cuerpo, de manera indeleble, mientras que la segunda implica ver al cuerpo como algo ajeno, de la misma manera en que un objeto se posee, estando aparte de mí. Marcel llevará esto al ámbito del deseo y el amor, es decir, la diferencia entre ser o tener un cuerpo es también la diferencia entre el deseo y el amor.

En el lenguaje común no dudamos en decir que “tenemos” un cuerpo. Sin embargo, el tener toma sentido sólo cuando hay alguien que tiene y un algo que se tiene. Pero resulta que en el caso del cuerpo el lenguaje resulta ser un tanto tramposo, pues lo que se tiene se reduce a un solo asunto: la persona. Así,

²⁸ Marcel, *Diario metafísico*, Caparrós Editores, Madrid, 2003, p.12.

cuando se cosifica el cuerpo, se cosifica también a una parte de la persona. Con “cosificar” nos referimos a tratar el cuerpo como un objeto separado del sujeto, de la conciencia de la existencia. La vivencia del cuerpo rompe toda separación entre sujeto y objeto. Para desarrollar este punto analicemos a qué se refiere Marcel con “ser”, y considerando que Santo Tomás realizó un profundo análisis sobre el Ser, nos será de mucha ayuda remontarnos a él para comprender mejor la postura de Marcel, pues a nuestro parecer las dos posturas se asemejan mucho.

Para Santo Tomás lo que conforma al individuo no es sólo la unión entre materia y forma, sino la unión entre materia, forma y ser. Nos parece de suma utilidad recurrir a lo que nos dice Heidegger en su ensayo *Tiempo y Ser* para ahondar en lo que concierne a lo dicho por Santo Tomás:

Del ente nosotros decimos: es. Con respecto a la cosa “ser” y con respecto a la cosa “tiempo” nosotros continuamos siendo previsores. Nosotros no decimos: Ser es, tiempo es, sino: Se da Ser y se da tiempo.²⁹

Esta aclaración lingüística nos permite reconocer que cuando decimos que algo es nos referimos a que “es tal cosa”, es decir, nos espera una definición que permita describir qué es lo que caracteriza a la cosa en cuestión. Además, si lo que se busca definir es el Ser, al decir que es, se cae en una tautología, pues se define con él mismo. Pero ¿por qué definir de la misma manera al tiempo? Cuando decimos que el Ser se da, tiene que hacerlo en un ámbito temporal, pues fuera del tiempo el Ser no sería presencia. De esta manera, lo presente se da en el tiempo.

Santo Tomás explica esto mediante los conceptos de materia y forma. El Aquinate nos dice que la forma es la que le da el ser a la materia, y por ello no puede ser que la materia exista sin forma. Sin embargo, si pensamos esto a la manera inversa, no da el mismo resultado: no es necesario que para que haya forma, se dé la materia. Santo Tomás dice que las “inteligencias” son puras formas subsistentes³⁰ en donde se da el Ser: “Es necesario que en las

²⁹ Heidegger, *Tiempo y Ser*, Editorial Tecnos, Madrid, 2000, p. 279.

³⁰ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *El ser y la esencia*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, Madrid, B.A.C., 2001. cuestión 30, p.61.

inteligencias se dé el Ser además de la forma”³¹. Es muy interesante pensar en el caso de los ángeles desde Santo Tomás, pues éstos son espíritus puros, incorpóreos y reales (desde la fe es necesario admitir la existencia de estas criaturas). Se debe aclarar que este tema lo aborda desde el punto de vista teológico y con el propósito de encontrar la posibilidad de tener una relación mediata entre Dios y el hombre. Por su condición incorpórea, los ángeles no tienen materia, pero la forma la conservan en tanto que conservan su ser. Pero pensemos que Dios es también incorpóreo, ¿qué diferencia hay entre los ángeles y Dios? Santo Tomás comienza su análisis sobre la esencia y la existencia a raíz de esta pregunta. Los ángeles no son seres simples como Dios, tienen una composición, pero ésta no es sinónimo de materia, sino de esencia y existencia. Sólo por esto los ángeles son seres compuestos.

Heidegger en su ensayo *Tiempo y Ser*, donde analiza con detenimiento el concepto de Ser y su relación con el tiempo, nunca menciona el concepto de “forma”, pero es interesante ver una relación entre las “inteligencias” de las que habla Santo Tomás, y el concepto de Ser como lo trata Heidegger. Recordemos que Heidegger nos ha dicho que el hombre piensa el Ser, sin necesidad de que éste se encuentre en la materia³². El pensar se da en el tiempo sin más; un ente muerto, fuera de la experiencia de lo temporal, no puede pensar. De esta manera, el pensar no se desliga de la palabra, pues estos dos, se dan en lo viviente, en el ser humano vivo. Al respecto, Marcel dice:

Mientras el sujeto sea pensado como pura receptividad el problema de las relaciones entre el tiempo y lo intemporal es relativamente simple: en efecto, puedo concebirme como aprehendiendo sucesivamente algo que en cierto sentido está dado simultáneamente, pero esto no es sino una abstracción. El sujeto no es pura receptividad o, más exactamente, tal aprehensión es ella misma un acontecimiento. En otros términos, el sujeto está comprometido en tanto que agente [...] con el contenido que no tenía más remedio que descifrar pura y simplemente.³³

³¹ *Ibidem*, cuestión 33, p. 64.

³² Aquí se ve una diferencia importante entre Santo Tomás y Heidegger, porque aquél parte del *esse commune* (el ser común) para estudiar el ser, mientras que Heidegger no lo toma como parte esencial.

³³ *Op. Cit. Diario metafísico*, p. 17.

De esta manera, la muerte toma un significado distinto, pues Santo Tomás le da un papel al alma humana y Marcel le da al hombre un papel concreto en el mundo. Para Santo Tomás aunque el cuerpo muera, el alma se conserva en la forma, la individualidad no se pierde por completo. La materia tiene historia porque es finita. El Ser es abierto y por eso el estar presente es permitir que el ente sea en el mundo. Pero ¿cuál es su sentido? Los límites del Ser son marcados por Dios: el carácter abierto no está completamente determinado por el pensar como puede ser en el caso de Heidegger, sino que toma sentido cuando la mirada se dirige a Dios sin olvidar el mundo en el que hombre está situado. Esta es la visión que retoma Marcel en su filosofía del cuerpo. Un lenguaje metafísico e incluso religioso le es necesario a Marcel para hablar de la constitución humana. El hombre, visto como persona, es un ser trascendente y misterioso. Parece que esta afirmación es lo mismo que decir que el hombre es “nada”; sin embargo, el sentido es completamente el opuesto, pues la trascendencia de la que habla Marcel no se refiere estrictamente a la concepción de un paraíso en donde sólo Dios puede darle un justo valor al acto humano, sino que el hombre trasciende en un mundo concreto con su propia acción a través de los otros, a través del “tú”, y ese es el verdadero sentido de la historia.

Ahora bien, por otro lado podemos decir que Marcel considera inseparable la concepción de cuerpo con la concepción de “sí mismo”. De hecho, el “sí mismo” se construye a través de la vivencia de nuestro propio cuerpo.

Y es respecto a la práctica, y de ningún modo respecto al conocimiento, la verdadera prioridad de que gozo en relación a mi cuerpo. Dicha práctica sólo es posible sobre la base de una cierta comunidad sentida. Pero esta comunidad es indivisible, yo no puedo decir legítimamente: yo y mi cuerpo. Dificultad que radica en que pienso mi relación con mi cuerpo por analogía a mi relación con mis instrumentos –la cual, sin embargo, realmente supone la anterior-.³⁴

Si el cuerpo es enajenado entonces es tratado como un instrumento que, aunque sea tal gracias al uso que le damos, es al mismo tiempo un existente que es independiente de que tengamos una conciencia viva de él. Aunque yo no esté

³⁴ *Ibidem*, p.16.

todo el tiempo consciente de la presencia de mi pie derecho, confío en que cuando me levante de esta silla sea “yo” con mi pie derecho los que me mantengan en el equilibrio necesario para caminar. De igual manera, lo que está involucrado en el momento de escribir estas líneas y de pensar la argumentación de ellas, es toda la masa encefálica haciendo su trabajo, cada articulación de mis manos, mi vista, etc. (debo decir que me refiero a “mi vista” en el ámbito físico y en el sentido griego de *theorein*). Esto es que no puedo ser ajeno a mi propio cuerpo, pues eso sería simplemente negar su naturaleza.

La acción es propia del hombre vivo, quien se expresa de múltiples maneras por su cuerpo también vivo. Cuando contemplo la pluma con la que escribo puedo ver en ella un cuerpo inerte, inmóvil, sin voluntad propia. La pluma no es completamente tal sin una mano que la tome y la lleve a ejercer la tarea de la escritura o el dibujo. La pluma no es la que actúa sobre el papel, es mi mano la que actúa sobre la pluma para hacer posible la escritura. De igual manera, si concebimos el cuerpo como un instrumento ajeno a nosotros, que existe sólo cuando es usado como medio para llegar a un fin, el sentido de la acción se modifica: el cuerpo no necesita estar vivo para que lo manejemos, “algo” actúa sobre el cuerpo para que éste manifieste la acción. Este es el obstáculo que nos impone la visión del “tener”.

Cuando Marcel dice que “somos cuerpo” no se refiere a que el ser del hombre se reduzca a carne, instintos y satisfacer deseos. El significado de esa expresión es fundamentalmente de carácter existencial: somos cuerpo en tanto que existimos nuestro cuerpo. No es concebible la conciencia del yo ni la existencia humana concreta sin el cuerpo. De esta manera la acción toma un sentido distinto, pues ella no puede prescindir del cuerpo vivo del que actúa. El papel de la persona en la acción implica su cuerpo de manera indisoluble.

§ 2. El ejercicio de la libertad como sentido de la acción

Después de reflexionar sobre la vivencia de nuestro cuerpo como una ontología (somos cuerpo), y por tanto, después de reflexionar sobre la “encarnación” de la que habla Marcel, podemos entonces dar un paso más y ver cuál es la dimensión que abraza el ejercicio de lo corporal: la acción humana y su sentido ético que es la libertad.

Este apartado y probablemente la ética misma se reducen a la pregunta por el sentido de la acción. Sin embargo, al reflexionar sobre esto somos presas de un laberinto de teorías del cual no podemos salir fácilmente. Al parecer la pregunta inicial deberá ser ¿qué es la acción? Y ¿por qué es importante para nosotros preocuparnos por saber qué es la acción? Siguiendo a Aristóteles, para que una acción sea tal, debe ser deliberada y con miras hacia un bien mayor. Esto parece que no es lo primero que se nos presenta en nuestra vida. Una avalancha de atentados contra la acción libre es con lo que nos topamos desde que nacemos: no está en la propia elección el nacer, la familia, el lugar donde nacemos, recibir la primera educación o no, las condiciones políticas y sociales, etc. ¿Significa esto que somos seres libres hasta que somos conscientes de nuestra propia existencia y nuestra propia acción? Significa tan sólo que esa “condena” (como la llamaba Sartre), es un cuidado para prepararnos para el fenómeno de la acción.

En efecto, hay una huella aristotélica (que también retoma Sartre) que ha permanecido en el ámbito ético hasta nuestros días: la libertad consiste en la elección. La frase que usamos para defender la libertad ante todo es “soy libre”, dando así un carácter esencial a la libertad para definirnos, para saber “qué” somos. Lo que esta frase esconde es una especie de afirmación del propio yo, pues “soy libre” es también decir “existo” y “soy yo”. Sin embargo, hay un doble sentido en esto, porque en el lenguaje común usamos esta frase para simplificar “soy libre de elegir y por tanto hago lo que quiero”. La voluntad y la libertad son usadas como un medio para satisfacer los placeres más inmediatos. Es inevitable pensar que en la acción juega un papel fundamental el elegir, pero ¿no es esto

cerrar la posibilidad de que la libertad sea por sí misma una finalidad? Marcel nos dice que:

La libertad de indiferencia es el grado más bajo de la libertad, y sin embargo podría parecer que la elección presenta un carácter absoluto cuando las razones para elegir en un sentido o en otro son lo más débiles posible.³⁵

Con esto Marcel no niega que la elección sea un signo de libertad, pero primero debemos ver qué entiende por elección: elegir es dirigirnos a aquello que transforma lo que somos incluso en contra de nuestros deseos, para realizarnos a lo largo de la existencia. Ahora bien, cuando hablamos de los deseos, hay que diferenciar claramente entre lo que se desea y lo que se quiere, pues el querer implica un cuidado profundo de la acción y por tanto de la libertad, mientras que el desear no incluye necesariamente el uso de la razón que permita un encuentro cuidadoso con la acción.

Cuando decidimos ejercer la libertad en contra de nuestros propios deseos, se le da un giro a la voluntad en donde ésta se convierte en el fundamento para “ser concientes del “mí mismo”. Marcel se remite a la *Introducción a la Filosofía* de Jaspers³⁶ para justificar este punto diciendo que son los otros los que permiten que reconozcamos nuestra propia libertad. Al saber lo que los otros esperan de nosotros la acción se dirige a ejercer una labor de alteridad, permitiendo también la introspección para llegar al “conócete a ti mismo”.

Como vimos en el apartado anterior, la corporeidad se presentará como el elemento fundamental para que se dé la conciencia del propio yo, pero también del otro. Así el otro resulta ser la presencia constante en la vida del ser humano, incluso en su soledad, pues se está solo respecto al otro. Para Marcel la “humanidad” se realiza con la relación amorosa con el otro como “tú”, pero ¿qué tiene esto que ver con la acción? Que la expresión de lo humano se realiza en el acto amoroso y libre:

Yo me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago y de lo que digo. Pero ¿ante quién soy o me reconozco responsable? Hay que responder que lo soy, al mismo

³⁵ Marcel, *El misterio del ser*, p.265.

³⁶ *Ibidem*, p. 264.

tiempo, ante mí mismo y ante el otro, y esta conjunción es precisamente característica del compromiso personal, que es la marca propia de la persona.³⁷

Si se recuerda que *relación* es un vaivén constante, entonces la vida está en un constante movimiento. Por un lado, lo que experimento en *mi* vivir es que lo contingente de nuestra acción y persona es lo que permite que al actuar haya una búsqueda de que algo permanezca y vaya más allá de mis propios límites. Maurice Blondel ha dedicado gran parte de su obra a analizar con detalle el fenómeno de la acción, y puede iluminarnos en la comprensión del pensamiento de Marcel porque resulta ser buen fundamento para hablar de la acción ética posteriormente. Además tanto en Marcel como en Blondel tomó mucha importancia el fenómeno del suicidio en su reflexión sobre la acción y no llegan a conclusiones muy diferentes. Nos dice Blondel que:

La acción se produce incluso a mi pesar. Más que una necesidad, la acción se me muestra a menudo como una obligación. Necesita producirse a través de mí, incluso cuando me exige una elección dolorosa, un sacrificio, una muerte.³⁸

Realmente cuando actuamos no nos preguntamos constantemente si tiene algún sentido lo que hacemos, simplemente damos por hecho que lo tiene. De esta manera, estamos obligados a decidir y a responder al llamado de la praxis, por pequeñas que sean o parezcan las acciones mismas.

¿Por qué intentamos darle un sentido a nuestra vida? ¿Será el valor que le damos a ella el que nos da la respuesta? Valoramos aquello que tiene límites, sabemos sus fines y por ello los estimamos. La salud, por ejemplo, tiene un límite, y es en la enfermedad cuando tomamos conciencia de ella, cuando procuramos darle a nuestro cuerpo el mayor beneficio para que los límites de la salud se mantengan ocultos por más tiempo. Sacrificamos algo para mantenernos en pie, saboreamos los límites para después darnos alguna idea de la permanencia, pero todo esto depende de una cosa:

³⁷ Marcel, *Homo Viator*, p. 33.

³⁸ Blondel, Maurice, *La acción*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, p.4.

Para existir, siempre es necesario que yo quiera existir, a pesar de la aparente desproporción que haya entre lo que sé, lo que quiero y lo que hago; que quiera existir, por temibles que puedan ser las consecuencias de mis actos, hasta el punto de que, siendo capaz de perderme, pero no de escapar a mí mismo, existo, pero sería mejor para mí no existir. Para ser, debo querer ser, aún cuando tenga que llevar en mí la dolorosa contradicción que hay entre lo que quiero y lo que soy.³⁹

Aquí encontramos un perfecto ejemplo de lo que Marcel quiere decir al distinguir entre el deseo y el querer. Cuando se quiere la acción por su carácter constructivo de lo que somos, y por tanto, cuando se quiere la propia existencia, entonces decimos que el acto es libre. Es así como la responsabilidad toma un sentido sumamente fuerte: nos responsabilizamos de nosotros mismos al actuar. Pero también, como dijimos anteriormente, nos responsabilizamos de los otros con el acto libre. La libertad y la generosidad para Marcel tienen una relación estrecha, pues la generosidad es la que permite ejercer la libertad como un dar y como entregarse amorosamente al otro.

§ 3. La “presencia” en Marcel como base de la existencia

Cerrar un capítulo sobre la acción con el tema de la “presencia” en Marcel, no es fortuito. Hemos hablado tanto de la vivencia del propio cuerpo, como de su papel en la acción libre, y ahora veremos cómo es que se justifica dicha “vivencia” indisoluble entre nosotros y las realidades con las que estamos comprometidos, cosa que para Marcel es muy importante.

Marcel se ha preocupado seriamente por la actualidad de la ética. Cuando preguntamos “¿para qué la ética?” lo hacemos pensando en que parece que ha quedado olvidada en algunas ocasiones, como cuando surge el positivismo, al que Marcel critica severamente. Estamos conscientes de que la postura positivista no es la que conforma todo el quehacer científico y que en la ciencia moderna hay

³⁹ *Ibid*, p.16.

fenómenos que ponen en duda la eficacia del ejercicio positivista⁴⁰. Sin embargo, no podemos negar que este pensamiento ha permeado gran parte de lo que se cree que son la ciencia y la verdad. La lucha del positivismo consiste en romper con el sabor a incertidumbre que la metafísica dejaba en el pensamiento científico. Lo que la poesía, la metafísica o la retórica dijeran acerca de lo que es el mundo, no respondía, según este pensamiento, la pregunta de qué es lo que conocemos certeramente. Así que negando todo tipo de metafísica y dirigiendo su atención al mundo experimental y comprobable, los positivistas construyen su pensamiento.

Está claro que hablamos de dos extremos: la metafísica pura y los fenómenos comprobables. Pero ¿qué tienen en común estos dos extremos? Los dos olvidan la existencia a su manera. La metafísica parte de lo que “es” y de lo que “existe” para construirse, pero hay un punto en el que el *metá* rebasa los bordes de la existencia olvidándose de ella, siendo el Ser su objeto de estudio. Una metafísica que no toca el fondo de la existencia, se ahorca a sí misma.

Algo similar ocurre con el positivismo. Parece que su objeto es precisamente lo existente, pero en el afán de comprobar lo que se dice conocer, se niega el carácter misterioso de la existencia. La existencia no es un objeto que se pueda someter a experimentación, es a partir de esto que Marcel introduce su concepto de “presencia”. La presencia reconoce al Ser no como objeto sino como aquel que afecta a quien lo estudia: “Se manifiesta para tal o cual persona, en cierta intimidad, no para cualquiera en una reunión pública. Esto es justamente lo que hace resaltar el carácter no objetivo de la presencia. [...] La presencia sólo puede invocarse o evocarse, y la esencia de la invocación es mágica”⁴¹. El inconveniente con el positivismo es que ve al conocimiento como un objeto que es, por lo tanto, lejano a lo que somos como “personas”. La objetividad desliga la participación de la existencia y lo que se busca conocer. A un objeto no se le

⁴⁰ Un ejemplo es el principio antrópico, que surge en 1973 por Brandon Carter, y que hoy en día sigue siendo estudiado. Este principio busca insertar al hombre directamente en el universo. El ser humano tiene un papel fundamental para justificar el origen del mundo y por qué sus condiciones son tales y no otras. Se contraponen al pensamiento positivista en el sentido de que el principio antrópico estudia todos los aspectos humanos que ayuden a descubrir las condiciones originarias del universo, sin considerar que sólo la ciencia puede ocuparse de este tema.

⁴¹ Marcel, *El misterio del ser*, p. 168-169.

invoca, se le “toma”, es por ello que la presencia niega la objetividad, pues nos llevaría a ver a las personas que nos rodean -que están presentes- como muebles⁴².

Marcel sostiene en su *Diario metafísico* que “cuanto más se ponga el acento en el objeto como tal, en los caracteres que lo constituyen como objeto [...], tanto más nos veremos inducidos, por el contrario, a dejar en la sombra su aspecto existencial”⁴³. No podemos olvidar lo ya dicho sobre el *tener*, es decir, en él se concibe al objeto como algo ajeno, por ser objeto, por ser posesión de algo lejano a mí.

La encarnación de Dios sucede en la tradición cristiana como la manifestación del Ser eterno en la tierra: Cristo; la encarnación en el hombre es la comprensión del misterio del Ser como algo que lo afecta por completo. Un ejemplo para comprender lo que Marcel quiere plasmar en su concepto de “presencia” y de “encarnación”, es el significado de la unción en el judaísmo. No olvidemos que la idea de que Dios quede marcado en el cuerpo del hombre pasa al catolicismo con una gran fuerza, ya sea por la unción o por la encarnación de Cristo. En la tradición judía se ungía aceite a los reyes y profetas, pues el aceite tiene la cualidad de que se absorbe en la piel casi por completo, quedando así impregnado en el cuerpo. En el Éxodo se narra cómo deben ser ungidos todos los utensilios religiosos para que cualquiera que los toque quede santificado, pero también se pide que se aplique el aceite a Aarón para que pueda ejercer el sacerdocio:

Mandarás que Aarón y sus hijos se acerquen a la entrada de la Tienda del Encuentro, donde los bañarás con agua. Tomarás las vestiduras y vestirás a Aarón con la túnica, el manto del efod, el efod y el pectoral, que ceñirás con la cinta del efod. Pondrás la tiara sobre su cabeza, y sobre la tiara colocarás la diadema sagrada. Entonces tomarás el óleo de la unción, lo derramarás sobre su cabeza y así le unguirás.⁴⁴

⁴² Cfr. *Ibid*, p. 169.

⁴³ Marcel, *Diario metafísico*, fragmento citado por Feliciano Blazquez Carmona en *La filosofía de Gabriel Marcel*, p. 143.

⁴⁴ *Éxodo*, 29:4,7. Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.

Con esto podemos ver que la tradición de la unción en el judeocristianismo ve en el cuerpo un medio ideal para dar un carácter sacerdotal. El bautizo es también una muestra de tomar en cuenta al cuerpo para evocar la posible santificación del hombre.

En el cuerpo las sensaciones están presentes a cada instante, ya sea mediante el dolor, el placer, el simple sentir las cosas que nos afectan. Ellas hacen posible que la conciencia sea aún más vívida, se haga aún más presente, pues al ser afectado mi cuerpo, es afectada también la conciencia de lo que soy. La circuncisión, la encarnación de Dios, la unción o el bautismo, son ejemplos concretos de la importancia de modificar el cuerpo para llevarlo a un bien supremo. Por ello Marcel concibe a la presencia como aquello que modifica y afecta al ser del hombre, y esto también incluye al cuerpo y sus sensaciones.

Ya vimos que Marcel critica principalmente al pensamiento objetivo, y en conclusión es por el hecho de que por más que el hombre pretenda alejarse por completo de su mundo, seguirá estando envuelto como persona en lo que contempla. Esto le da un peso muy fuerte a la responsabilidad de la persona ante lo que se conoce o se intenta conocer. Pero también permite reconocer que las realidades a las que se presenta el ser cognoscente son realidades que llevan impregnado el misterio.

Sin dejar de lado que Marcel vivió dos guerras mundiales, podremos darnos cuenta de que su concepción del hombre rompe con lo abstracto y se encuentra lejos del objetivismo. Cuando éste llega a su auge se rompe incluso con la relación intersubjetiva entre el yo y el tú, con la historia como presencia, con el hombre como persona concreta. Es por eso que Marcel se preocupa por poner en situación a cada uno de los personajes de sus obras de teatro. Uno de ellos nos cautiva con un aire de angustia en sus palabras:

¿Tú no tienes algunas veces la impresión de que vivimos...si a esto se puede llamar vivir...en un mundo destrozado? Sí, destrozado, como un reloj destrozado. El resorte no funciona. Aparentemente, nada ha cambiado. Todo está en su lugar. Pero si se acerca el reloj al oído no se oye nada. ¿Comprendes? El mundo, eso que llamamos mundo, el

mundo de los hombres...debería tener antes un corazón, pero pareciera que ese corazón ha dejado de latir.⁴⁵

El mundo destrozado que concibe Marcel da por sentado el hecho de que buscamos o tenemos la intuición de una unidad en el mundo, es por ello que podemos dar cuenta de su rompimiento, sin pretender decir que en alguna época histórica se ha dado de hecho dicha unidad. Esta ruptura será entre el hombre y el mundo, en tanto que ahora el mundo se ha vuelto mucho más colectivizado pero no hay una comunidad real, o al menos se ha vuelto cada vez más inconcebible. Es por ello que se hace importante la reflexión sobre “mi muerte”, “mi vida”, la relación con el prójimo y el peso ético que éstas tienen con la acción misma.

⁴⁵ Marcel, Gabriel, *El misterio del ser*, p.29.

III

EL ENCUENTRO CARA A CARA CON EL OTRO

Cuando la ética se concentra en la elaboración de tesis con un método fundamentalmente lógico y se abstiene de penetrar en los últimos recovecos del ser del hombre concreto, es una ética vacía y carente del mismo sentido de la ética, pues ésta tiene como objeto principal de estudio la acción humana y con ella el modo de ser del hombre, asunto que no puede ser tratado de manera meramente abstracta. Ya hemos visto en los capítulos anteriores cómo Marcel busca recuperar el sentido primero y último de la ética, es decir, partiendo de un nivel ontológico que se dirige hacia la acción humana como la que se realiza en una situación concreta, y que además trasciende. Spinoza, en cambio, recurre al método geométrico para demostrar su sistema ético, lo que no le hace completamente ajeno al sentido de la ética, porque el poema que Spinoza construye al llevar el campo de la geometría al campo del modo de ser del hombre es un poema que intenta construir una ética que pueda ser aplicable a toda la especie humana. Sin embargo, el sentido personal de la ética (fundamental para que ésta sea posible, a nuestro parecer) resulta ambiguo o incluso nulo en este tipo de sistemas⁴⁶.

Una de las razones por las que dicho sistema se realiza de manera relativa o incompleta es que no se concentra en la relación entre el “yo” y el “tú”. Podemos hablar de la “relación con el otro” o entre el “yo” y el “otro”, pero precisamente esto es con lo que Marcel quiere romper. Para exponer esto, es necesario tener presente lo que tratamos anteriormente sobre la diferencia entre “tener” y “ser”, pues expondremos cuál es para Marcel el fundamento de las relaciones intersubjetivas: ver la otro como *tú*, no como *él* ni como *otro*; ver al yo no como yo simplificado, sino como *moi je*. Esto es lo que hará posible que el encuentro cara a

⁴⁶ En el sistema geométrico de Spinoza, cabe recordar que su *Ética* es equivalente a la *Metafísica*, pues busca por medio de la geometría crear un camino seguro de la realidad en Dios y en el hombre.

cara con el prójimo se dé, pues inspirándonos en Lévinas este encuentro es lo que permite darle un lugar libre al otro, y darle un lugar privilegiado al amor.

§ 1. El reconocimiento del yo

En la época actual se hace cada vez más anémica la pregunta por el “yo”. Afirmar el yo es satisfacer los placeres con un menor grado de aceptación del otro como prójimo. El otro se vuelve un obstáculo para “conocerme a mí mismo”, pero este conocimiento ya no es una búsqueda ferviente que se acrecienta con cada lucha por vivir. Ya no es un conocer por el conocimiento mismo. Ahora las respuestas no son buscadas, ya están dadas de la manera más simplificada por un mundo técnico en el libertinaje de cada vivencia. La pregunta central del hombre moderno es “¿cómo satisfacer los placeres de la manera más rápida y con el menor esfuerzo posible?” Los otros se reducen a la colectividad, se encuentran en la aglomeración de individuos que han perdido en la masa su individualidad auténtica. No existen los rostros concretos, las miradas latentes. Marcel concibe el mundo contemporáneo como aquél que se asemeja a la seductora caverna del “se” (*on* en francés) reflexivo, pues los hombres se revelan contra lo humano al caer en un egocentrismo extremo:

Nunca será excesiva la fuerza con que declaremos que la crisis que está hoy atravesando el hombre occidental es una crisis metafísica; probablemente no exista peor quimera que la de imaginarse que este o aquel ajuste social o institucional podría bastar para apaciguar una inquietud que procede de lo más hondo del ser. [...] Creo que sería indispensable proceder a una suerte de balance humano tras los terribles acontecimientos que acaban de devastar nuestro universo.⁴⁷

No obstante lo que nos preocupa aquí, y de lo que se ocupa Marcel, no es cómo se ha dado el cambio de la concepción del “yo” en distintas épocas, ni el significado estrictamente psicológico de éste. Lo que nos interesa tratar aquí es cómo se da el puente entre el conocimiento del propio “yo” como “moi”, y la

⁴⁷ Marcel, *Los hombres contra lo humano*, Madrid, 2001, Caparrós, p. 41.

relación con el otro como “tú”. Esto significa que nuestro modo ético de relacionarnos con el prójimo depende de la labor epistemológica del yo.

“El pensamiento no puede separarse de la existencia, sólo puede hacer abstracción de ella en cierta medida y es sumamente importante que la existencia no sea víctima de tal acto de abstracción”⁴⁸, escribe Marcel el 12 de junio de 1929. Para Gabriel Marcel la importancia de discernir sobre este punto fundamental de las relaciones humanas, viene a causa de los acontecimientos de su propia vida. Marcel puso toda su atención a la alarmante postura del idealismo, en donde se retoma el *cogito* cartesiano como alejado de lo que se vive en la propia experiencia. El *cogito* cartesiano se suele idealizar y representar como la forma deseable de ver al hombre, pero ese *cogito* es un ente separado del sujeto mismo, que, a pesar de que Descartes lo ubica en el cuerpo, su construcción implica que el sujeto sea una especie de “ficción incierta”⁴⁹. Partiendo de esto, Marcel estudia cuidadosamente a Descartes para ver de qué otra forma puede ser visto el yo, de manera que éste se vea comprometido con la experiencia vital de cada individuo. El obstáculo que Marcel ve en el *cogito* cartesiano es fundamentalmente su carácter universal, pues en la realidad concreta, lo que existe es “mi conciencia”, “tu conciencia”, etc.

El motivo por el cual Marcel lleva la reflexión del yo hacia las relaciones intersubjetivas, es la guerra que vivió en carne propia de 1914 a 1918. Él tuvo la difícil labor de investigar qué había sido de las vidas de los desaparecidos en la guerra, es decir, tuvo la labor de “constatar” la vida o la muerte de tales personas. Por ello, es de esperarse que resultara de cierta manera insultante pensar en un yo “universal” que le quitara realidad a la persona viva:

Cierto cartesianismo, y sobre todo cierto fichteísmo, me parecen los dos errores más graves de los que metafísica alguna se haya hecho culpable. Nunca se dirá suficientemente lo preferible que es la fórmula es *denk in mir*⁵⁰ a la del *cogito*, que nos expone al puro subjetivismo. El “yo pienso” no es una fuente, es un obturador.⁵¹

⁴⁸ Marcel, *Diario metafísico*, pp. 28 y 29.

⁴⁹ Cfr. Laín Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza Editorial, 1983. P. 264.

⁵⁰ En alemán significa literalmente “piensa en mí”. Sin embargo, el artículo “es” resulta ambiguo para la traducción y no queda claro si es “lo que piensa en mí”.

⁵¹ Marcel, *Diario metafísico*, p. 28.

El que retomó con gran cuidado el *cogito* cartesiano para reflexionar sobre él de otra manera, fue Husserl. Nos hemos dado a la tarea de estudiar algunas cosas que Edith Stein, su alumna y asistente, escribió sobre la concepción husserliana del yo, pues a nuestro modo de ver ésta resulta muy cercana a la visión que tiene Marcel, pero por ahora ignoramos si Marcel se inspiró directamente de ahí.

Lo primero que debemos resaltar en la visión que tiene Husserl del yo, según Stein, es que es un yo puro⁵² pero que no está separado de la existencia concreta, es decir, es un yo totalmente consciente en la experiencia. Siendo el yo puro, es difícil ver qué contenido tiene éste, soy “yo” el que piensa, “yo” el que llora. Nunca podrá ser completamente definido como algo completo y acabado. La universalidad que pretende el cartesianismo delimita el yo a la razón y al subjetivismo, siendo que la experiencia la vivimos como una continuidad interminable que compartimos con las cosas exteriores y con los demás.

El yo para Husserl no está separado de ninguna experiencia, nos resulta imposible decir “yo estoy tocando piano” sin tener la experiencia de pasear los dedos de cada mano por el teclado blanco y negro del piano, mientras interpretamos alguna sonata de Mozart. Aún diciendo “en un sueño yo toco piano”, dicho sueño no pudo haber sido, por una parte, sin haber tenido de cierta forma la experiencia del piano, o por otra parte, el sueño mismo no pudo haber sido sin un yo que sueña.

Nos dice Edith Stein que “el yo es lo que vive dentro de cada uno; la corriente en la cual se construyen siempre unidades nuevas de experiencia es *su vida*.”⁵³ A pesar de que cada experiencia sea finita, es decir, la experiencia de “yo estoy tocando piano” termina cuando mis manos se desprenden del teclado, o en mi sueño despierto para hacer otra cosa, a pesar de eso, el yo está vivo en cada “ahora”. Es interesante ver cómo Marcel coincide con esta visión diciendo en su *Diario metafísico*:

El paso a la existencia es algo radicalmente impensable, algo que carece incluso de todo sentido. Lo que llamamos así es una

⁵² Husserl lo llama *ego puro*, a diferencia del *ego psíquico*.

⁵³ Stein, Edith, *El problema de la empatía*, Madrid, Trotta, 2004, p. 65.

transformación intraexistencial. Y sólo por ello es por donde puede uno escapar al idealismo. Se ha de decir, pues, que el pensamiento es interior a la existencia, que es cierta modalidad de la existencia que disfruta del privilegio de poder hacer abstracción de sí en tanto que existencia, y eso por fines estrictamente determinados.⁵⁴

El yo de Husserl y el pensamiento (que le concierne al yo) en Marcel, se dirigen directamente hacia lo vivo. El yo en los dos casos es un yo vivo que experimenta. En este momento se articulan completamente los apartados anteriores: el misterio le concierne por completo al yo cuando éste se ve comprometido con la vida, con la experiencia. Y sobre todo cuando recordamos que en Husserl el origen de la conciencia del yo en tanto consciente de sí mismo tiene una doble naturaleza, una trascendental y otra inmanente. La primera es “un doble más allá de un mundo exterior y de un mundo interior que se manifiestan en la vida consciente del yo”⁵⁵, y la segunda es el terreno del ser que no puede ser ajeno al yo.

Pero, ¿a qué se refiere dicha “interioridad” y “exterioridad”? Para entender esto, es necesario remitirnos al concepto de trascendencia en Husserl:

La conquista de la fenomenología como trascendental es, decíamos, su conquista como fenomenología en el sentido fuerte. ¿Qué quiere decir esto? El acceso al régimen trascendental de pensamiento implica una ruptura con un mundo de razonamiento dualista que se establece sobre la oposición de una interioridad de la conciencia y de una exterioridad del mundo. Este régimen de pensamiento, que nos hace separar y oponer las cosas unas con otras, es nuestro régimen de pensamiento más natural, el más espontáneo. Empero, la actitud trascendental requiere abandonar esta instalación inmediata en el mundo y operar una conversión de mi mirada sobre él; se trata de considerar al mundo, ya no como siéndome exterior, y a la conciencia como definida por su interioridad: la conciencia y el mundo no se oponen más en la actitud trascendental, porque el mundo no es tanto lo que me parece tal como es en sí mismo, como fenómeno puro. De igual manera, la conciencia no está como abierta sobre el mundo. Ya no hay en el sentido estricto ni interioridad, ni exterioridad, sino un solo y mismo tejido intencional que es indisolublemente el de la conciencia y el del mundo.⁵⁶

⁵⁴ Marcel, *Diario metafísico*, p. 28.

⁵⁵ Stein, Edith, *El problema de la empatía*, p. 70

⁵⁶ Esta es una traducción libre que hemos hecho del siguiente texto ubicado en *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Traducción de Nathalie Depraz : “La conquête de la phénoménologie comme transcendantale est, disions-nous, sa conquête comme phénoménologie au sens fort. Qu'est-ce à dire? L'accès au régime transcendantal de pensée implique une rupture avec un mode de raisonnement dualiste qui s'établit

¿Por qué resulta impensable el reconocimiento del yo sin hablar de la conciencia? Para Husserl la conciencia es entonces parte del dualismo con el que se debe romper en un momento dado dentro del proceso trascendental. Sin embargo, la conciencia resulta ser la condición de posibilidad para conocer el mundo de manera que el yo se encuentre completamente asociado con él.

La consecuencia que trae consigo adentrarse fuertemente en una concepción dualista de “exterior-interior” “conciencia-mundo”, sin vislumbrar una unidad entre ellos, es que las ideas de las cosas del mundo nunca corresponderán a las cosas mismas⁵⁷. Nos dice Marcel que “todo conocimiento que versa sobre la cosa y no sobre la idea de la cosa –no siendo la idea en sí objeto ni pudiendo ser convertida en objeto, a no ser por una operación reflexiva ulterior y sospechosa- implica que estamos vinculados al ser”⁵⁸. El ser del yo es aquel en el que estamos completamente inmersos en el conocimiento del mundo, pero no caigamos en el subjetivismo cartesiano o en el egocentrismo que puede dibujarse en esta afirmación. El yo que concibe Marcel es un *moi je* que se vive en el *aquí y ahora* (por ello debemos recordar lo ya citado en palabras de Husserl: un solo y mismo tejido intencional que es indisolublemente el de la conciencia y el del mundo) y que además se vive como una herida. El significado de la herida se encuentra en

sur opposition d'une intériorité de la consciente et d'une extériorité du monde. Ce régime de pensée, qui nous fait séparer et opposer les choses les unes par rapport aux autres, est notre régime de pensée le plus naturel, le plus spontané. Or, l'attitude transcendantale requiert de quitter cette installation immédiate dans le monde et d'opérer une conversion de mon regard sur lui; il s'agit de considérer le monde, non plus comme m'étant extérieur, et la conscience comme définie par son intériorité: la consciente et le monde ne s'opposent plus dans l'attitude transcendantale, puisque le monde n'est qu'en tant qu'il m'apparaît tel qu'il est en lui-même, comme pur phénomène. De même, la conscience n'est que comme ouverte sur le monde. Il n'y a plus au sens strict ni intériorité, ni extériorité, mais un seul et même tissu intentionnel qui est indissolublement celui de la conscience du monde.” P. 31.

⁵⁷ En este sentido la teoría electromagnética nos puede responder de una manera muy interesante y quizá desoladora, pues ella postula que en todo el universo hay campos electromagnéticos que permiten que se generen las sensaciones, pero que impiden que toquemos completamente las cosas. Es decir, podemos poner la palma de la mano sobre la mesa y sentirla fría; sin embargo, lo que realmente hay entre la mesa y nuestra palma son campos electromagnéticos que permiten que la sensación del frío se dé, y no que toquemos la mesa por completo. De esta manera se pone en duda que podemos conocer las cosas por sí mismas por medio de los sentidos. Ni siquiera un electrón puede ser conocido tal como es, pues en el momento en que queremos observarlo, el electrón recorre una trayectoria que se escapa del campo visual. Así que en sentido estricto, en efecto, nuestras ideas de las cosas no corresponden con las cosas mismas. Pero aquí nos enfocaremos a la unión fundamental entre conciencia y mundo para que por lo menos dichas ideas se acerquen al mundo concreto. Fuente: clases de física con el Doctor Alexandre de Pomposo.

⁵⁸ Marcel, *Diario metafísico*, p. 29.

la certeza de la finitud de *mi* cuerpo, de *mi* propio yo viviente; se hacen un tanto lejanas las cosas al saber que no pueden ser conocidas en su totalidad:

Este yo es, a pesar de todo, *aquí, ahora*; o por lo menos hay entre estos datos tales afinidades que no se las puede verdaderamente disociar. Confieso que no veo de ninguna manera cómo un ser para el que no hubiera ni aquí ni ahora podría manifestarse además como yo. [...] Saturado por mí mismo, vigilo todo lo que, procediendo del mundo inquietante, a veces amenazante y a veces cómplice, en el que estoy sumergido, vendrá a curar balsámicamente o, por el contrario, a ulcerar esta herida que llevo en mí, *que soy yo*.⁵⁹

Pero que no piense el lector que un nuevo Sartre, maestro de la angustia, ha regresado. Marcel prepara el terreno para dar una salida (no vista como la respuesta al problema, sino como un acercamiento más profundo al misterio) a esta herida. Buscamos confirmar nuestro yo vivo en el mundo concreto y en el otro como prójimo y también como otro yo vivo, como *tú* y como *moi je*.

§ 2. El otro como *tú*

Ya hemos revisado la concepción del yo vivo como *moi je* en Marcel apoyándonos en Husserl precisamente para llegar a este punto. Si el yo no se vive como *moi je* no puede verse al otro como un *tú*, es decir como persona próxima a nosotros⁶⁰. Marcel ha dedicado casi toda su obra filosófica a estudiar a fondo la relación con el otro, y fueron los acontecimientos que hemos mencionado anteriormente los que avivaron fuertemente su pregunta acerca de cómo llevar una relación amorosa con el otro, sin hacerlo ajeno a uno mismo con las trampas del lenguaje común. Esto es que comúnmente no tenemos reparo en llamar al otro “tú”, pero ¿qué implica esto? ¿Por qué no nos sentimos comprometidos con cada “tú” que mencionamos y que incluso alejamos de nuestra propia vida?

Mientras el “yo” se convierta en un pronombre indisoluble de un subjetivismo, el otro será un “tú” ficticio. Marcel nos dice en su *Diario metafísico*

⁵⁹ Marcel, *Homo Viator*, p. 28.

⁶⁰ Recordar el capítulo primero de esta investigación.

que “cuando yo hablo de alguien en tercera persona, le trato como algo independiente, ausente, separado: más exactamente, le defino de manera implícita como algo exterior a un diálogo en curso, que puede ser un diálogo conmigo mismo [...] Cuando no hay respuesta posible, no hay lugar sino para él [...] Y puesto que no me responde *él* –esto es, el otro como objeto- es aquello para lo cual yo no cuento”⁶¹. Cuando se concibe al otro como *tú* hay una obligación moral implícita, pues el *él* es inaccesible a nuestro propio ser. Así la comunicación con el otro como *él* es cerrada y exterior, mientras que la comunicación con el *tú* es abierta y con la posibilidad de comunicar algo.

Tengamos presente la reflexión sobre el *tener* en Marcel, pues es precisamente cuando tratamos al otro como *él* cuando nos adentramos en el mundo de la posesión. Cuando estamos ante una persona que nos habla de su vida pero ésta no nos hace sentir afectados en ningún sentido, o lo escuchamos mientras contamos los segundos para que llegue el final de la conversación, el otro es otro completamente ajeno y amenaza mi propio tener. Esto es, que lo poseo en tanto que puedo desecharlo en cuanto su soliloquio termine. El compromiso ético se rompe, y en el ámbito del tener ni siquiera existió. A dicha persona “se le escucha” resaltando el “se” como algo impersonal, no como reflexivo. La relación con el “*tú*” verdadero está fuera del ámbito del tener; entre el Ser y el Tener, el “*tú*” está en el Ser, pues esto es lo que permite que el misterio nos envuelva tanto como “yo” y como “*tú*”.

Esta reflexión nos lleva a pensar que lo que hace Marcel es sobre todo una apología de la amistad, sobre todo al revisar las palabras de Aristóteles cuando nos dice que:

En la amistad amorosa, a veces, el amante se queja de que su exceso de amor no es correspondido [...] Por esta razón, pues, se produce la disolución de la amistad existente al no lograr aquello por lo cual se querían , porque no amaba el uno al otro, sino que lo poseía, y esto no es permanente, y, así, tampoco las amistades. En cambio, la amistad basada en el carácter es por su naturaleza permanente, como hemos dicho.⁶²

⁶¹ Referencia citada por Pedro Laín Entralgo en *Teoría y realidad del otro*, p. 267.

⁶² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro IX, 1163b30- 10. P. 352-353.

La no correspondencia de amor es una forma no tan velada de ver al otro como “él” y como un otro completamente ajeno a mí mismo. Y la relación en donde se da el amor correspondido por igual, procurando no poseer, sino ser, es la relación amistosa y amorosa⁶³. Aunque el médico no conozca a su paciente pero procure el cuidado de él sin pretender poseerlo ni desear sólo las ganancias monetarias posteriores, y el paciente se entrega al médico con una disposición de confianza hacia él, dicha relación no queda nada alejada de la amistad tal como la concibe Aristóteles: “estar dispuesto para el amigo es como estarlo para uno mismo (ya que el amigo es otro yo)”⁶⁴

Igualmente iluminadora es la poesía homérica para comenzar a discernir sobre la relación con el otro como “tú”. Cada batalla de la Ilíada plasma entre cantos y rimas la relación entre los hombres y los dioses con una doble jugada: los dioses son pasionales, igual que los hombres, pero la inmortalidad los hace lejanos a los seres humanos. Hay un vaivén entre el otro como “tú” y el otro como “él”, como ajeno a mí. En la Odisea hay un constante “tú” en toda la narración: la familia de Odiseo.

Odiseo se encuentra en una constante angustia al querer regresar con su familia, angustia que lo coloca en el camino de la elección, tal como le habla Circe:

Después que tus compañeros hayan conseguido llevaros más allá de las Sirenas, no te indicaré con precisión cuál de los dos caminos te cumple recorrer; considéralo en tu ánimo, pues te voy a decir lo que hay en ambas partes.⁶⁵

Para Odiseo, elegir la vida o la muerte implica ser prudente ante el curso del tiempo que nos caracteriza como impredecibles, y el amor que lo mueve a regresar con vida a Ítaca es razón para seguir su camino guardando su honor. Ya nos preguntábamos qué es lo que nos salva de la muerte, Odiseo busca salvarse

⁶³ De hecho, Jacques Maritain propone un modelo de civilización universal que consiste en construir una sociedad basada en la amistad y en la dignidad de todos los hombres, pues el mundo actual se encuentra en la disyuntiva constante de “o una paz permanente o un serio riesgo de destrucción total” (Maritain, Jacques, *Hombre y Estado*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983, p. 210). Esta postura es una clara influencia del pensamiento de Santo Tomás, quien habla de esto en el Tratado de la ley en general, Suma Teológica, I-II, 90-97.

⁶⁴ *Op. Cit.*, 1166a 30. También Pedro Laín Entralgo habla de la relación entre médico y paciente en su libro *Teoría y realidad del otro*.

⁶⁵ Homero, *La odisea*, México, F.C.E., 2005, Canto XII, 55.

de la muerte eterna, del silencio, de su nombre callado, es decir, queremos salvarnos de no trascender y de no cumplir lo que vemos como proyectos.

El tú sólo es posible dentro del ámbito del amor. Lo que salva a Odiseo de la muerte son los otros como tú (su familia en Ítaca como motor que mueve su propia voluntad de vivir): Circe al aconsejarle qué hacer para sobrevivir a las sirenas, y la búsqueda de honor y prudencia en sus actos.

Homero pinta sutilmente el trazo de nuestro deseo por la vida, que permite querer trascender para los otros, y que nos lleva a elegir entre el canto mortal de las sirenas o la vida. Es por esto que Marcel se preocupa de que la relación con el tú sea amorosa, pues es la relación que permitirá que nuestra investigación y preocupación por el ser sea vital. Marcel reconoce su conflicto por distinguir entre “ser” y “existencia”, y en sus textos parece que el ámbito ontológico abraza completamente el ámbito de la vida en el mundo concreto. Así que la preocupación por el ser es la preocupación por la existencia, porque ésta es el ser en el tiempo, es decir, el *ahora*. Es por ello que es esencial pensar la relación con el “tú” como una relación que abraza el ser propio y del otro como misterio. Sólo en ese momento, cuando el otro no se ve como problema ni como ajeno a mí mismo, el amor es posible en toda su manifestación.

Las aproximaciones concretas del misterio ontológico deberán ser buscadas no ya en el registro del pensamiento lógico cuya objetivación plantea un problema previo, sino más bien en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales, tales como la fidelidad, la esperanza, el amor, en los que el hombre se nos muestra enfrentado con la tentación de la negación, del repliegue sobre sí mismo, del endurecimiento interior, sin que el puro metafísico sea capaz de decidir si el principio de esas tentaciones reside en la naturaleza misma considerada en sus características intrínsecas e invariables o bien en una corrupción de dicha naturaleza, sobrevenida a consecuencia de una catástrofe que habría dado origen a la historia antes que insertarse en ella.⁶⁶

⁶⁶ Marcel, *Diario metafísico*, p. 111.

§ 3. El amor como ruptura de la finitud en el otro

En el *Diario metafísico*, Marcel seduce a la pluma para que nos cuente cuán intensas son sus inquietudes por el ser del hombre: el amor, la finitud, el misterio, el cuerpo, etc. Lo que el lector debe tener presente al irrumpir en la mente de Marcel, es el título de dicho libro, pues la visión filosófica de los actos humanos, y por tanto, de la ética, es una visión que comienza y termina en el ámbito metafísico, sin ser esto un sinónimo de lejanía de lo concreto. Lo que verdaderamente se aleja del mundo que cada persona experimenta es el idealismo extremo o el pensamiento lógico que intenta objetivar el conocimiento. Lo que le da sustento a la metafísica en Marcel es el misterio, aquello que nos compromete de manera ineludible y en el cual estamos inmersos sin necesidad de una solución.

Cuando al prójimo se le concibe como problema se le amputa por completo el misterio que lo sustenta como ser libre y complejo. Es por ello que tanto en nuestra época como a lo largo de la historia, las relaciones humanas se han convertido en relaciones de conflicto y de poder. Esto es lo que Marcel percibe con mucha sensibilidad, e intenta rearticular el significado de la relación amorosa como una cura eterna a la “herida” de la que hablábamos en el apartado anterior.

Nacemos como arrojados a un mundo del cual no nos hemos siquiera percatado. En primera instancia parece que tenemos dos nacimientos: uno en donde surge la fecundación y nos formamos dentro del vientre materno, siendo él el lugar seguro que nos brinda alimento y cobijo, flotando en una bolsa de agua en donde no nos ahogamos, simplemente nos construimos en ella. Pero de repente, de manera violenta, somos empujados al segundo nacimiento. Nos despojan del mundo acuático para que dos manos compriman la pequeña esfera que lleva en su interior el cerebro, y tiren del delicado cuerpo, instrumento y condición necesaria para la vida y la acción, es decir, con el que nos desarrollaremos en el nuevo mundo. Una vez fuera de nuestro antiguo hogar y dentro del nuevo, rompemos en llanto, con gritos y tal vez frío, para hacer sonar por primera vez

aquello que hará posible la palabra. Y después nos encontramos cara a cara con aquella mujer que nos alojó por algunos meses.

Estos dos momentos implican esa realidad mayúscula que es el “otro”. Nuestro primer hogar fue en el vientre de un ser humano vivo. La tarea de su cuerpo para generar la ruptura con dicho mundo depende también del recibimiento de esas dos manos que jalan hacia sí nuestro cuerpo, es nuestro primer contacto con otro ser humano ajeno al mundo en donde vivíamos antes. De esta manera nacemos ya en una comunidad, cuya base es la convivencia con los otros, viendo precisamente por el bien común. Es así como nos presentamos ante los otros todo el tiempo, lo que ocultamos es para ocultarlo a los demás.

Toda confusión entre el misterio y lo incognoscible debe ser cuidadosamente evitada: lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción. Por el contrario, el reconocimiento del misterio es un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual quizás se defina rigurosamente toda positividad.⁶⁷

El misterio no radica en la completa ocultación del tú, y menos en su ausencia como aquel ser que no podemos conocer. Al contrario, el misterio radica en la misma presencia del tú que nos compromete en vida, deseando verlo cara a cara, pues sabemos que su existencia es la que hace que no nos bastemos a nosotros mismos, y es la que permite, también, que su libertad se desarrolle, en primera instancia para dirigir la acción consciente hacia el amor.

Para Marcel las condiciones de posibilidad de la esperanza son las mismas que las de la desesperación, pues con la muerte se crea un puente hacia una esperanza absoluta. Volvemos al ejemplo de la Odisea y la escena de las sirenas. Ser conscientes de nuestro carácter finito, implica también trascender a través de los otros, en este caso, a través de la familia como producto del amor unificador que todo hombre desea resguardar como miembro de una comunidad, pues la familia resulta ser la que permite hablar de nuestro origen y mantenerlo generación tras generación, dándonos parte de nuestra identidad, permaneciendo presente después de la muerte a través de nuestros semejantes.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 109.

El mantenerse firme en la velera embarcación (aunque en algún momento el deseo por escuchar a las sirenas casi lo domina), le permite seguir el viaje de regreso por el que ha luchado firmemente, como en el eterno retorno. Hemos visto que Odiseo tiene su vida en constante peligro dadas las situaciones que ha tenido que atravesar, y podemos decir que arriesga su propia vida por aquello que ama, asemejándose al guerrero, sin embargo es su vida la que quiere salvar, la que cuida siempre, pues es con vida como quiere llegar a Ítaca. Odiseo es para otros, para aquellos que ama.

Pensemos en lo siguiente: si la razón única de su viaje hubiese sido su familia, entonces Odiseo hubiera buscado la forma más fácil y rápida para regresar, sin embargo, Odiseo no regresa rápidamente, por lo tanto, se nos presenta la necesidad de buscar otras razones, y una de ellas es la de salvar su nombre, dejándolo como huella de valentía y astucia, dejando ver que el honor no sólo se deja en el campo de batalla con lanzas y fuertes tácticas guerreras, sino incluso en el acto aparentemente más pacífico como puede ser el cruzar el mar y no escuchar a las sirenas. Pero ¿no podemos ver esto como una guerra entre el deseo y la razón, entre vivir para sí mismo y vivir para otros? Vemos en una primera lectura que no hay campos de batalla explícitos, como los vemos en la *Ilíada*, pero no nos parece distinto el trazo que deja Homero al describir un campo de batalla después de la guerra, y el que deja al describir los cadáveres putrefactos alrededor de las sirenas.

Las sirenas deleitan a cualquier hombre con su canto, es por ello por lo que resulta tan atractivo escucharlas, sin embargo dicho placer lleva a la muerte, ¿qué se necesita para no escucharlas? Si leemos entre líneas, Circe parece decir que lo necesario es la prudencia. ¿Por qué el distinguir entre lo bueno y lo malo se convierte en un aspecto esencial para la conservar la vida? El buen juicio es necesario para controlar los placeres, incluso para mantenerse con vida, así los cadáveres que rodean a las sirenas parecen ser el resultado de dar la vida por un placer que arrebató la felicidad de volver a ver a su familia. Odiseo ya nos ha dado pruebas de su prudencia al actuar, siempre ve por su vida y la arriesga con honor.

Así, para Santo Tomás la prudencia es “el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos”⁶⁸.

En este pasaje la desesperación es un blanco fácil, ya no hay esperanza como tal, pues ésta siempre es amorosa y es compromiso. En la desesperación la muerte llega sin esperar absolutamente nada, como el fin último de todo en donde se desea poseer cual objeto a alguna sirena, mas nunca por una entrega amorosa en donde las sirenas ven al hombre como tú ni viceversa.

Dada la sensibilidad de Homero para ilustrar las pasiones humanas, le hemos dedicado una parte importante en este apartado. Para Marcel es esencial llevar la reflexión filosófica al ámbito concreto de la vida propia, y una manera de expresarlo en tinta es por medio de las obras literarias, en donde los personajes ponen a prueba la relevancia o no de nuestras reflexiones, en este caso de la pregunta por la esperanza, el amor y la prudencia. Odiseo se tambalea entre vivir infinitamente y ser finito. El inconveniente es que él concibe al infinito como la transformación de los placeres en absolutos. La finitud consiste en asumir los límites y contingencias de cada cosa y de la existencia humana. Si esto nos lleva a la desesperación, pensando y anhelando que el infinito sea el no-fin de los placeres y bienes, se deja completamente de lado el sentido fundamental de la finitud existencial, es decir, aquella que se alimenta de la esperanza y el amor que sustentan la trascendencia de cada individuo. Es por eso que Marcel nos dice que “Amar a alguien es decirle: tú no morirás jamás”, asunto del que nos ocuparemos más a fondo en el siguiente capítulo.

⁶⁸ “Prudentia, amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens (...) Prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adiuveretur in Deum, ab iss quibus impediti potest” (Santo Tomás, *De mor. Eccl.* I, 15).

IV

EL SIGNIFICADO DE LA TRASCENDENCIA EN MARCEL

Hemos llegado al último apartado de esta investigación y no es simple azar que sea el turno de la trascendencia, pues para Marcel la pregunta por lo divino en la vida del hombre no queda en segundo plano, sino que es lo divino lo que fundamenta toda su filosofía. Dejemos pues de hablar en términos de “lo divino” – reconocemos que resulta ambiguo- en Marcel es más preciso referirse a Dios. Todo su intento por definir “problema” y “misterio” es con el fin de darle su justo lugar a lo que nos constituye como hombres y ver cuál es el lugar de lo trascendente en nuestras vidas, es decir, cómo nos relacionamos con Dios finalmente.

La pregunta por el significado de la trascendencia no se puede formular dejando en el olvido a la muerte. Marcel, en su obra *De la negación a la invocación* comienza su reflexión sobre la trascendencia con un análisis sobre cómo nos enfrentamos a la finitud. ¿Es la muerte un problema, un misterio o algo más? ¿Qué soy yo frente a la muerte? ¿Cuál es el contrapeso de la muerte? Estas preguntas mantendrán ocupado nuestro pensamiento a lo largo de este capítulo, de toda nuestra investigación y, seguramente, de nuestra propia vida.

Empezaremos hablando de lo que es el principio y el final de la reflexión sobre la trascendencia en Marcel: el Ser trascendente, es decir, Dios. Pero ¿cómo hablar de la trascendencia en la vida humana partiendo de un ser que es ajeno al hombre? Precisamente es esto lo que Marcel quiere evitar, “de ninguna manera puedo tratarlo como exterior a eso que soy”⁶⁹, de tal suerte que la forma de relacionarnos directamente con el Ser trascendente y ver a la muerte como un metaproblema que afecta directamente a nuestra libertad, es mediante el amor y la esperanza.

⁶⁹ Marcel, *De la negación a la invocación*, Madrid, BAC, 2004

§ 1. El Ser trascendente

Pensando en las primeras palabras que el lector se encontrará al comenzar este apartado, nuestra mente se torna en blanco. Comenzamos pensando en la pregunta ¿qué es el Ser?, pero concluimos que nos resulta un poco alejado de lo que queremos hacer, pues Santo Tomás ya ha hablado de lo ambiguo y confuso que resulta formular esta pregunta, en tanto que es un pleonasma y en ella está la respuesta: en primera instancia debemos preguntarnos por qué es el *ente*. Marcel nos dice en un capítulo de su libro *El misterio del ser* que se preguntará por “el ser en cuanto ser”⁷⁰, pero ello se traduce en la búsqueda de Dios como trascendencia: “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”. Es por ello que una reflexión sobre el ser en cuanto ser al modo de Heidegger hubiera resultado forzada.

Después pensamos que lo mejor era reflexionar sobre lo existente en la naturaleza y nuestro asombro al contemplarla, para de ahí argumentar que el Ser nos asombra. Sin embargo, nos preguntamos inmediatamente lo siguiente: ¿es el Ser lo mismo que la existencia? ¿Es equivalente preguntarse “¿qué es el ser?” a “¿qué es ser?”? No olvidemos que el método que Marcel sigue en su obra filosófica es recurrir, cada vez que el tema lo permita, a su propia experiencia, a las vivencias que él mismo, sus alumnos, sus amigos o los personajes de sus obras de teatro hayan marcado su persona. Emulemos así a nuestro maestro en filosofía y usemos pues nuestra experiencia para investigar nuestra concepción del Ser⁷¹.

Empecemos diciendo que el lenguaje, desde la perspectiva del realismo crítico, es el primero que nos ayuda a conceptuar al Ser como aquello que está impreso en las cosas mismas. En francés el verbo “être” significa “ser” y “estar”, sin diferencia alguna; en inglés pasa lo mismo con el verbo “to be”, en alemán con

⁷⁰ Cfr. *El misterio del ser*, p. 205.

⁷¹ Somos conscientes que aquí damos por hecho que el Ser puede ser concebido, pero correremos el riesgo.

el verbo “sein”, etc. En cambio, en español el verbo “ser” no es lo mismo que el verbo “estar”; sin embargo, cuando decimos “yo soy” lo decimos tratando de reafirmar nuestra existencia, de tal manera que dicha afirmación resulta ser un pleonasma. Yo digo “yo soy” porque existo. Cuando hablamos de la existencia lo hacemos con referencia a algo más, a aquello que existe o ya no existe: mi piano es vertical, indica que no puedo decir ninguna cualidad general de mi piano sin que éste exista. Pero diciendo todas las cualidades comprobables de mi piano ¿puedo llegar a definir su ser? Si el ser del que hablamos aquí es totalmente equivalente al existir, no es posible hablar del ser en cuanto ser del piano o de algún otro objeto concreto del mundo. Marcel nos dice que:

Es sumamente raro que en la vida concreta del pensamiento tenga que enunciar lo que podría llamarse una afirmación de ser; salvo quizá cuando surge un ser, cuando aparece en el mundo, podemos pensar en un nacimiento o la terminación de una obra de arte. La afirmación cobra entonces un aspecto de saludo, como si me inclinara ante algo. Y desde luego hay otro ejemplo único sobre el que volveremos largamente; es la afirmación que se dirige al ser mismo de Dios. En cualquier forma que este pensamiento se enuncia audiblemente, es posible que yo me diga en efecto en ciertos momentos, y aun quizá constantemente si soy un místico: Dios es.⁷²

¿Cuál es el puente que nos lleva a la conclusión de que el mayor ejemplo para hablar del ser es la afirmación “Dios es”? En primer lugar, es importante aclarar que lo que menos queremos decir es que la afirmación “Dios es” sea el único modo de revelar o concretar verdaderamente la existencia. Es precisamente el modo de concebir la existencia lo que queremos estudiar, para saber qué podemos decir sobre el Ser. Pero, ¿cuál es la relación tan íntima que tienen la existencia y el ser? ¿Es acaso una la que precede al otro? ¿Tiene, de hecho, un sentido hablar de “precedencia” en este ámbito?

La tradición cartesiana nos ha mostrado que la mejor forma de hablar del ser de manera concreta es decir “yo soy”. Marcel, en cambio, nos dice lo incompleta que resulta ser esta idea:

No basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del *somos*, por oposición a la metafísica del *yo pienso*. Resulta instructivo

⁷² *El misterio del ser*, p. 196-197.

hacer notar que, en nuestros días, Sartre, retomando por su cuenta un cartesianismo –decapitado, además, puesto que lo priva de su carácter teológico-, se condena a no captar al otro sino como una amenaza a mi libertad, o en rigor, como una posibilidad de seducción que es difícil no interpretar en un sentido sádico o masoquista.⁷³

Ya habíamos mencionado con anterioridad la preocupación de Marcel por analizar la filosofía cartesiana de manera crítica, pues dentro de la reflexión sobre el yo surge una seria pregunta, a saber, ¿en el reconocimiento del pensamiento individual se reconoce al otro? Ahora bien, si seguimos la tradición cartesiana, veremos que el conocimiento de sí mismo consiste en reconocer que “pienso, luego existo”, es así como el ámbito ontológico y existencial se ven aparentemente indisolubles. El problema aquí es ver si el acto de pensar y reconocernos como seres racionales basta para que la unión anterior se dé.

Lo que Descartes analiza tanto en el *Discurso del método*, como en las *Meditaciones metafísicas* es su propia vida, y es a partir de ella de donde llega a su conclusión ontológica. Pero ¿qué significa el término “su propia vida”, “mi propia vida”? Es curioso que cuando Descartes duda del grado de realidad de lo que se encuentra a su alrededor, ve a las personas como posibles máquinas disfrazadas, pues a pesar de que es el individuo el que piensa, ¿cómo se ha construido dicho individuo y a partir de qué surgió su pensamiento antes de ser un soliloquio? Marcel construye una ontología que no se separa de la existencia; no es a partir del “yo soy”, sino a partir del “somos”, pues el método de seguir “mi propia vida” es seguir a la experiencia que al final nos dirá algo de nuestra razón de ser. El análisis de la experiencia no se reduce a la propia, sino que nuestra experiencia se analiza con la del otro, pues nuestro ser se encuentra totalmente incompleto y anémico cuando se excluye la experiencia del otro en la nuestra.

Pero filosofar *sub specie aeterni* puede querer decir que, lejos de hacer tabla rasa, 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

⁷³ *Ibidem*, p. 187.

de acceder a una comprensión efectiva del otro, de la experiencia del otro.⁷⁴

La creación literaria, la del dramaturgo en especial, según Marcel es la guía perfecta para plasmar el ejemplo de “exorcizar el espíritu egocéntrico”⁷⁵. Para Marcel, la metafísica es ante todo drama. Pensemos cuando Shakespeare crea Hamlet. Seguramente Shakespeare proyecta en sus personajes emociones que seguramente conoce y ha experimentado, pues de no ser así ¿cómo le es posible dibujar la tristeza, el terror, la ira, la felicidad, etc., en su creación? La narración resulta francamente artificial sin proyectar ciertos rastros de sus emociones. Sin embargo, las diferentes personalidades que esboza son un intento, de parte de Shakespeare, por tratar la experiencia a partir de los otros. Esto es, cada personaje (Hamlet, Ofelia, el espectro, etc.) es una parte del ser de Shakespeare y otra parte mucho mayor del ser de sí mismos. Cada uno de ellos tiene una personalidad propia que fue creada por Shakespeare pero que al mismo tiempo crearon lo que Shakespeare fue.

El egocéntrico no es dueño de su propia experiencia por el hecho de que ni siquiera lo conoce verdaderamente, es una experiencia incompleta:

En tanto estoy dominado por una preocupación egocéntrica, esta preocupación actúa como una barrera entre yo y otro, y por otro debemos entender aquí la vida de otro, la experiencia de otro. Pero la paradoja consiste en que al mismo tiempo me oculta de alguna manera mi propia experiencia, pues en realidad mi experiencia está en comunicación real con las otras experiencias y no puede separarse de ellas sin separarse de sí misma.⁷⁶

El conocimiento de sí mismo y la vivencia verdadera de la experiencia radica en lo que vivimos con y para los demás. El egoísta, en tanto que sólo piensa en sí mismo, no sabe lo que realmente necesita para realizar su propia vida, ni tiene claridad sobre ella. De esta manera vemos que la conciencia de sí no es egocéntrica sino “heterocéntrica”, es decir, a partir de los otros. Este término puede resultar un tanto confuso. En griego *héteros* (que pasa al latín como *al-*

⁷⁴ *Ibidem*, p. 185.

⁷⁵ *Ibidem*, Cfr. P. 185.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 185-186.

terius, otro) significa lo que es diferente, lo que nos indica que el *ego* deja de ser el centro, ahora es lo diferente al *ego* lo que se convierte en el punto central. Esto último es lo que le da sentido al fin del término “heterocéntrico”, pues no es una completa enajenación lo que nos conduce al prójimo, ni un olvido de nosotros mismos lo que permitirá una visión panorámica de la alteridad. A pesar de dirigir nuestra mirada hacia aquello que es diferente de *mí*, eso a lo que observo se vuelve parte indeleble de *mi persona* y por lo tanto parte fundamental y central de aquello que me constituye.

Es por esto que Marcel considera que el egocentrismo es una barrera que impide llegar al conocimiento vital (sin olvidar que éste va ligado al amor) del prójimo y por ende al conocimiento y amor de uno mismo. Pero el lector se preguntará dónde ha quedado la pregunta por el Ser y su trascendencia. Para su sorpresa, esta pregunta ha estado presente todo el tiempo, y lo que hemos dicho anteriormente es el camino que sigue Marcel para responder a esta pregunta. El título de este apartado es “El Ser trascendente”, y para decir qué queremos decir con esto, responderemos que es el Amor el que suple el nombre de Ser trascendente. En la filosofía de Marcel (judío convertido al catolicismo) vemos que están los conceptos fundamentales de la religión católica. Sí hay un Ser que abarca todas las cosas, Dios. Él se traduce directamente en Amor, la finalidad de la metafísica del *somos*⁷⁷, lo que toma sentido con la Encarnación de Dios y su entrega a la muerte por la humanidad. Es por ello que el ser encarnado (que no sólo es Cristo, sino cada uno de los hombres), como ya vimos anteriormente, es la posibilidad fundamental del conocimiento de uno mismo, del prójimo y de la realización trascendente del amor por la corporalidad.

¿Qué soy yo? Sólo *Tú* en verdad me conoces y me juzgas; dudar de *Ti* no es liberarme, es anularme. Pero será dudar de *Ti*, más aún, negar *Te* si mirase *Tu* realidad como algo sujeto a problema; porque esos problemas no son sino por mí y para mí que los planteo, y aquí soy yo mismo el cuestionado en el acto sin retorno mediante el cual me desvanezco y me someto.⁷⁸

⁷⁷ Cfr. *El misterio del ser*, Segunda parte, Primera lección.

⁷⁸ *De la negación a la invocación*. cap. VII, p. 154.

§ 2. La trascendencia y el amor

Sin romper el hilo que llevamos anteriormente, hablemos de nuevo de Hamlet. En la historia que nos regala Shakespeare, Hamlet vive constantemente una angustia que lo atormenta por querer saber quién fue el asesino de su padre, y cuando por fin lo sabe, el odio lo conduce a buscar venganza. En su enajenamiento tiene una conversación con Ofelia, la mujer que está enamorada de él, y con un arrebató le dice que no la ama. A partir de ese momento Ofelia, y sabiendo que su padre murió por mano de Hamlet, cae en la locura y en el abandono de sí misma hasta la desesperación y el suicidio.

Hamlet. No deberíais haberme creído, pues la virtud no puede injertarse en nuestro antiguo tronco sin que conservemos el sabor de éste. No os amé.

Ofelia. Tanto más engañada fui.

Hamlet. Métete a un convento- ¿Por qué querrías engendrar pecadores? Yo mismo, soy medianamente honrado, y sin embargo, me podría acusar de tales cosas, que más valdría que mi madre no me hubiera parido. Soy muy orgulloso, vengativo, ambicioso, con más culpas a mi cargo que pensamientos en que ponerlas, o imaginación con que darles forma, o tiempo en que hacerlas ¿Qué hacen los tipos como yo, reptando entre el cielo y la tierra? Somos unos bribones acreditados: no nos creas a ninguno de nosotros. Métete en un convento.⁷⁹

La ausencia del Ser trascendente conduce a Ofelia a la desesperación. ¿Qué papel juega la ética en este ámbito? Es ella misma el centro de toda esta situación. Ya habíamos dicho que el Ser trascendente se traduce en el acto amoroso y en el Amor que lo sustenta. Si tenemos presente esto, veremos que no es posible ningún acto llamado ético sin estos dos elementos, pues la ética siempre será efectuada en un marco común, es decir, aunque sea el individuo el que efectúe dicho acto, siempre será con miras hacia el prójimo (cada uno con su situación, su personalidad, autenticidad y misterio), detalle que permite que el acto ético sea permanente en las relaciones intersubjetivas.

⁷⁹ Shakespeare, *Hamlet*, Barcelona, RBA Editores, 1994, p. 44.

Curiosamente, después de hacer la conexión anterior, no respondemos por completo a la pregunta ¿qué es aquello que le da completo sentido a dicho acto amoroso y a la ética? Para Marcel la respuesta está en asumir *mi* muerte:

La estructura de nuestro mundo (habría que preguntarse, por otra parte, sobre el sentido de la palabra mundo) es tal, que en él es posible la desesperación, y es por ahí por donde se descubre el significado crucial de la muerte. Esta se presenta a primera vista como una invitación permanente a la desesperación y diría que a la traición⁸⁰ bajo todas sus formas. Esto, por lo menos, en tanto sea considerado bajo la perspectiva de *mi* vida y de la afirmación por la cuál me declaro idéntico a mi vida.⁸¹

Esta afirmación no marca a Marcel como un existencialista que habla de la desesperación como el único panorama del mundo en el que estamos inmersos, teniendo a la angustia como la manifestación de éste. Es la abstracción del egocentrismo, el acto amoroso y la esperanza lo que conducen al hombre a la humanización trascendente. Cuando Ofelia escucha a Hamlet y asume que es imposible luchar por la mirada amorosa de su amado y por la promesa de eternidad en él, su mundo se encuentra completamente roto y desesperado, hasta llevarla al abandono de su persona. Aunque Ofelia ame a Hamlet, sin su correspondencia dicho amor no puede prosperar, así que la voz de Ofelia no se dirigirá más a él, sino a ella misma, hasta llevarla a la locura. Los dos se encuentran en un egocentrismo que los ensordece.

Para Marcel el concepto de “mundo roto” dibuja claramente la deshumanización de una sociedad que busca diluir cada vez más la relación intersubjetiva. ¿Acaso hay que replantear el concepto de “humanismo”?

El Humanismo ha tomado varias facetas que dependen de su aplicación, es decir, se ha transformado en humanismo ateo, humanismo cristiano, humanismo existencialista, etc. Sin embargo, si pensamos en su significado como “aquello que tiene naturaleza humana”, no es necesario poner apellidos al humanismo, más bien habrá que pensar qué implica aceptar una naturaleza humana, y si se niega,

⁸⁰ En el cristianismo el pecado que no es perdonado nunca es el pecado contra el Espíritu Santo, en el que se manifiesta con más fuerza la virtud de la esperanza, entonces pecar contra Él significa desesperar: “A todo el que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo, no se le perdonará” Lucas, 12, 10-11. “Mantente fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida” Apocalipsis, 2, 10.

⁸¹ *Diario metafísico*, p. 102.

¿por qué entonces se habla de la necesidad del humanismo ante un panorama oscuro dibujado por las guerras, las injusticias sociales, la tortura, etc.?

El sentido de nuestra existencia es tal o cual dependiendo de la concepción de la trascendencia, presente o no, en la vida misma. Aquel que considera que el acto humano libre (a la inversa de la definición de humanismo de Tomás⁸²) es intrascendente anula el sentido vital de su existencia. De esta manera, en tanto que vivimos en comunidad, el significado que le demos a la trascendencia afectará también a la relación intersubjetiva.

Esta postura de Marcel bien congenia con el significado de Humanismo de Santo Tomás, quien sostiene que la humanidad no es sólo una condición natural al hombre (como hablar de lo que hace que el hombre sea), sino que es también una virtud que consiste en una ayuda exterior y un abierto interés por el bienestar humano. No debemos perder de vista que el camino que Santo Tomás sigue para llegar a esto es el camino de la religión cristiana, al igual que Marcel, en donde la figura de Dios se personifica, dando así un significado cristocéntrico importante para el desarrollo de la civilización humana, es decir, de la persona en el mundo. Dios se hace hombre, encarnándose en Jesús, para trascender en el hombre como imagen y semejanza de Dios, como cuerpo y alma, como razón y entendimiento.

¿Es esto un indicio de que la persona, en su actuar, requiera de una guía trascendente como Dios, dejando ver que la religión es parte constitutiva de su existencia? ¿Es posible un humanismo completamente ateo o éste es tan sólo un intento de dar significado al acto humano como trascendente, independientemente de su relación con una religión?

Para continuar será necesario pensar en la sentencia de *la muerte de Dios* para ver la posibilidad o no de un humanismo en donde se desarrolle por completo la libertad del hombre. ¿Qué es aquello que ha provocado la muerte de Dios y qué consecuencias ante nuestra libertad tendría su muerte? ¿Será el Dios de una

⁸² Santo Tomás piensa al humanismo desde la humanidad de Jesús.

religión particular el que ha muerto o es el carácter ontológico que lleva consigo la concepción de Dios?⁸³

La sentencia “Dios ha muerto” ha sido producto de interpretaciones que varían dependiendo, a mi parecer, de la concepción de lo que es un hombre libre, pues habrá lectores para los que la muerte de Dios signifique la posibilidad de que el hombre sea liberado de las “cadenas” de la determinación divina, de leyes que limitan el desarrollo completo del hombre en el mundo; habrá otros que, en cambio, piensen que el hombre es libre precisamente gracias a la voluntad divina, y con esto podemos recordar la concepción agustiniana que consiste en decir que “Dios ha querido nacer del hombre, porque me ha estimado en algo. Para hacerme inmortal, ha querido nacer Él mortal, por mí. De esta manera, cuando luego nos comunicase que habíamos nacido de Dios, no nos extrañásemos y horrorizásemos de tan enorme favor. Nos tenía que parecer increíble que nosotros pudiésemos nacer de Dios. Por eso para tranquilizarnos nos dice: El Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros.”⁸⁴

Pensemos primero en esta sentencia como una metáfora, pues ésta traslada lo característico del modo de ser de los hombres hacia aquello que puede entenderse como lenguaje poético. La metáfora le da un sentido distinto a las palabras que se nos presentan en el lenguaje, cuando se agotan en el habla, llevándolas más allá de lo que pretendían alcanzar. Toda hermenéutica tiene la tarea de extraer el sentido de lo interpretado, y en el ámbito de la metáfora esto se complica. El constante uso de la metáfora, al hablar del fenómeno de la acción, implica que lo entendido como completamente perceptible y asido por el lenguaje categórico, resulte ser insuficiente al momento de darle el máximo peso en la realización humana.

⁸³ Es importante recordar que la frase *Dios ha muerto*, no fue introducida por Nietzsche, sino por Hegel en la *Fenomenología de Espiritu*, y en un contexto muy distinto, pues lo hace aludiendo a la desesperanza del hombre que pierde la certeza del saber de sí: “La conciencia desventurada [...] es, por el contrario, el destino trágico de la certeza de sí mismo que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí – de la substancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*.” Hegel, *Fenomenología del Espiritu*, México, F.C.E., 2006, p. 435.

⁸⁴ San Agustín, *Tratado II sobre el Evangelio de San Juan*, Madrid, B.A.C., 1955, p. 5.

Es en la acción en donde buscamos el sentido que nos llevará a construir nuestro andar dentro del mundo, y es ahí en donde nos vemos en la necesidad de recurrir al análisis de la historia, al recuerdo o al olvido. Pero qué es aquello que hay que olvidar, si en nuestra visión contemporánea el olvido es precisamente el que impide que nuestro hacer sea coherente, pues la conciencia histórica es ahora la que gobierna nuestro sentido. Pensemos en el papel que Nietzsche tomó ante el asunto del olvido: en su Zarathustra no se refiere a una conciencia histórica olvidada, sino que es en el olvido de valores y leyes construidas por una conciencia divina, no por el hombre mismo, donde comienza a esbozarse la sentencia de la muerte de Dios. ¿Existe angustia en el niño respecto a su finitud? El niño simplemente es lúdico, encuentra en la pequeñez de una cosa, el mundo imaginario que jamás pensamos, simplemente porque las leyes convenidas entre los mayores no le atañen, no le afectan mientras se divierta, mientras sea él mismo quien dirija el juego.

Recordemos que Aristóteles nos dice que hay una ciencia que contempla al Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo⁸⁵; pensemos que esto no sólo es lo que estudia la ontología y la metafísica, sino que es también pensado por la teología, en tanto que implica el estudio de la causa primera, en este caso suprema. ¿No será que al pensar la muerte de Dios lo que se ve es que el Ente en cuanto ente, en el sentido teológico, es el que deberá quedar olvidado para dar paso a una reconstrucción de los valores?

Esto nos hace recordar que esta época parece haber olvidado la presencia de lo divino. Ahora es el hombre el que cree tener total poder sobre la naturaleza y sus prójimos. El olvido se presenta actualmente para sugerir que es necesario comenzar a buscar un nuevo sentido a la propia existencia, “un nuevo comienzo” en donde el peso ontológico recaiga ya no en Dios, sino en la creación que se encuentra en las manos del mismo hombre. Recordemos la tradición racionalista en donde Dios era ubicado en un puesto completamente incognoscible para el hombre, completamente alejado de su condición humana. Ahí se olvida al Ser

⁸⁵ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003 a.

supremo creador de todo lo existente, y se inicia el camino por repensar el ser, nuestro propio ser. Pero ¿qué consecuencias trae esto?

Pensemos en una analogía entre el comportamiento del niño y el del que se le llama “loco”, pues éste es tal por el hecho de vivir su locura para él mismo de manera completamente cuerda, rigiéndose de modo ajeno a los valores comunes, viviendo en un mundo que los demás no pueden ver⁸⁶. El loco está solo; finalmente lo sano acordado no coincide con lo que él vive, la ridiculez de su locura ante los otros lo deja completamente solo, como pasa con Hamlet cuando finge estar loco para poder decir la verdad ante todos y que no le afecte como lo haría diciéndolo sin fingir, quedando, sin embargo, aislado. Es en esta soledad donde nos preguntamos por la necesidad del misterio en la vida del hombre, pues el fenómeno de la muerte parece lanzar su daga mostrando la finitud de la existencia, y nos obliga a pensar en el sentido que lleva consigo nuestro hacer sin la confianza en el otro, en su mirada, no para reconocernos, sino para reconocerlo a él mismo como parte de nosotros, lo que nos lleva a la posibilidad de una vida en comunidad y de la realización del humanismo. Precisamente al aclarar que vemos la mirada del otro no para reconocernos, sino para entregarnos y conocerlo a él mismo, es en donde cabe el misterio, donde el lenguaje hablado no expresa todo sino que cede su lugar al silencio que guarda la mirada.

§ 3. El llamado de la vida: la esperanza

Entendiendo el misterio como aquello en lo que nos vemos comprometidos de por sí, sin buscar resolver como un problema la pregunta por el sentido de la existencia y por aquello que pueda ser realmente la muerte, ponemos en duda el hecho de que el hombre pueda bastarse a sí mismo por completo. Un problema

⁸⁶ Michel Foucault, por ejemplo, estudia el personaje de Don Quijote y nos dice sobre su locura que: “Toma las cosas por lo que no son y unas personas por otras; ignora a sus amigos, reconoce a los extraños; cree desenmascarar e impone una máscara. Invierte todos los valores y todas las proporciones porque en cada momento cree descifrar los signos: para él, los oropeles hacen un rey. Dentro de la percepción cultural que se ha tenido del loco hasta fines del siglo XVIII, sólo es el Diferente en la medida en que no conoce la Diferencia [...]” Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2007, p. 56.

puede ser resuelto desde la ascesis necesaria para buscar la objetivación mayor de dicho problema. El matemático resuelve la ecuación (y aún así una ecuación también se crea en el ámbito del misterio de cierta forma) que le atañe de una forma en la que no se siente comprometido con la ecuación misma, ni espera estar inmerso por completo en el problema que le presenta la ecuación. Su compromiso radica en la esperanza de resolverla de alguna manera; la posibilidad de solucionarla y de utilizar un método específico es lo que la convierte en un problema. El matemático puede encontrarse completamente solo en su escritorio rompiéndose la cabeza para buscar la solución y desarrollar el procedimiento, haciendo abstracciones del mundo que no es el matemático puro⁸⁷. Puede decirse que es un soliloquio que tiene fin cuando llega la solución.

Tomar conciencia de la finitud, de la corporalidad, amar o tener fe, son situaciones concretas que se nos presentan en el ámbito interno de la pregunta por *quién soy yo, qué soy yo*. Posiblemente, o más bien, seguramente, habrá soliloquios que reforzarán el intento por conocernos a nosotros mismos, pero éstos no surgen de la soledad misma, ni terminan en ella por completo. Si fuera así el suicidio sería la única solución del “problema” (decimos esto con toda la intención de resaltar que nos encontramos tan inevitablemente inmersos en dichas situaciones que dejan de ser problemas). Es a partir de la relación intersubjetiva y a través de ella por la que llegamos a encontrarnos con dichos misterios. La muerte que, como dice Marcel parece ser una traición a la vida del hombre, asume una faceta muy distinta a la visión fatalista de la misma cuando se concibe la esperanza como inseparable de un ser para la vida. Sólo así podremos llevar una verdadera relación amorosa con el otro. Es importante decir que la intersubjetividad para Marcel significará lo mismo que el amor:

El Dios vivo –que es el de la fe en cuanto no degenera en opinión o superstición- no puede ser más que espíritu, sin que, por otra parte, esta fórmula deba interpretarse en un sentido propiamente idealista. En última instancia, todas estas meditaciones se orientan hacia un realismo del espíritu, y es necesario agregar que estas palabras no pueden alcanzar su pleno significado sino a la luz de la intersubjetividad, es decir, del amor.⁸⁸

⁸⁷ Aclaremos que nos referimos al momento específico del análisis de la ecuación, y no a la vida general de un matemático.

⁸⁸ *El misterio del ser*, p. 295.

Regresamos así a lo que dijimos en capítulos anteriores acerca de romper con visiones dualistas que intentan separar conceptos como si fuera imposible una comunión entre ellos, como es el caso de cuerpo-espíritu. Lo que vemos en el ámbito de la fe es el fenómeno del Dios vivo, que según Marcel es lo que permite concebir que el espíritu sea concreto en el mundo que nos abraza, y aquél no es otra cosa más que el amor, la intersubjetividad. Entonces, nos preguntamos, ¿sólo tenemos que hablar del amor en el ámbito de la fe? No decimos que para amar o para llevar una relación intersubjetiva sincera se debe profesar una religión precisa; decimos que es necesario tener una necesidad ferviente de lo trascendente en todos los sentidos, es decir, el verdadero acto de amar y la verdadera relación con los otros es la que tiene una fuerte carga de “posibilidades infinitas”⁸⁹. Marcel se interesó de una manera particular en las relaciones de matrimonio, pues es cuando la pareja trata de complacerse a sí misma constantemente, viendo al amor como idolatría, es cuando ella misma lo mata haciéndolo un sistema cerrado, es decir, sin ninguna posibilidad de trascender; realmente lo que la pareja idolatra es el deseo, la complacencia individual.

Hablar de sistema abierto o cerrado en el ámbito de las relaciones humanas no es algo que Marcel haya inventado. Él mismo se remite directamente al filósofo francés Henri Bergson, quien introduce el concepto del *élan vital* (impulso vital) y lo aplica en su distinción entre sistema abierto y sistema cerrado. El primero es precisamente el que contiene un impulso vital en la voluntad para oponerse a la represión de las relaciones cerradas, quienes detienen por completo el transcurso hacia la trascendencia⁹⁰. Es por eso que la fe, el amor y la esperanza siempre serán abiertos.

Martin Buber, filósofo contemporáneo de Marcel considera que tanto la colectividad como la individualidad son sistemas cerrados, pues:

Si el individualismo no abarca más que una parte del hombre, así le ocurre también al colectivismo: ninguno de los dos se encamina a la integridad del hombre, al hombre como un todo. El individualismo no ve al hombre más

⁸⁹ *Ibidem*, Cfr. P. 296.

⁹⁰ Cfr. <http://club.telepolis.com/galetegu/id50.htm>

que en relación consigo mismo, pero el colectivismo no ve al *hombre*, no ve más que la “sociedad”. En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto.⁹¹

La esperanza no puede formar parte de un sistema cerrado en tanto que éste no lleva consigo una búsqueda de lo desconocido. Pero entonces, ¿es la esperanza un tipo de deseo? Pues cuando nos encontramos buscando algo que necesitamos, decimos que tenemos la esperanza de encontrarlo como sinónimo de deseo de encontrarlo. Sin embargo, si fuesen sinónimos no podríamos escapar del sistema cerrado de complacencia que impide que el amor se realice de manera trascendente, pues el deseo por sí es el que niega el amor intersubjetivo, al traducir al ser amado en un “objeto deseado”, anulando así la totalidad de éste como persona y misterio. ¿Cuál es la diferencia entre esperanza y deseo?⁹² Marcel se remite a la concepción de esperanza que da Spinoza en la *Ética*⁹³ para responder a esta pregunta. Spinoza nos dice que:

La esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El miedo, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa.⁹⁴

Hay por lo menos dos problemas en esta definición que nos desvían del concepto de esperanza que buscamos. El primero es ver a la esperanza como aquella en donde dudamos del resultado, y el segundo es oponerla al miedo. Después de lo que hemos analizado hasta aquí sobre el Ser trascendente y las relaciones intersubjetivas, a pesar de que el miedo puede contener una especie de parálisis, éste por lo menos espera algo o sabe perfectamente cuál es su

⁹¹ Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., México, 1967, p. 140.

⁹² Por ejemplo, Santo Tomás nos dice que: La especie de la pasión se determina por el objeto. Ahora bien, acerca del objeto de la esperanza se tienen en cuenta cuatro condiciones. Primera, que sea un bien; pues, propiamente hablando, no hay esperanza sino del bien. Segunda, que sea futuro, pues la esperanza no se refiere al bien presente ya poseído. Y en esto se diferencia la esperanza del gozo, que se refiere al bien presente. Tercera, se requiere que sea una cosa ardua que se consigue con dificultad, pues no se dice que alguien espera una cosa mínima cuando está en su poder obtenerla inmediatamente. Y en esto se diferencia la esperanza del deseo o anhelo, que mira absolutamente al bien futuro, por lo cual pertenece al concupiscible, mientras que la esperanza pertenece al irascible. Cuarta, que ese objeto arduo sea posible de conseguir, pues nadie espera lo que es absolutamente inasequible. Y en esto se diferencia la esperanza de la desesperación. *Suma Teológica*, I-II, 40.

⁹³ Cfr. *El misterio del ser*, p 297.

⁹⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tercera parte, Proposición 18, Escolio 2, p. 140.

objeto, hay una razón precisa para tener ese miedo, y hay un impulso para huir de ello. Esto no tiene mucho que ver con lo contrario de la esperanza. Si tanto en la esperanza como en el miedo se pone en duda la existencia y sentido de los resultados se niega la posibilidad de que la esperanza sea una “espera”, porque no se está esperando absolutamente nada, y eso no es más que lo contrario a la esperanza. Cuando hay un abandono completo de uno mismo y de los demás, cuando no se espera nada de la vida, hay una muerte completa de la esperanza. En el miedo se espera algo, en el deseo también, en el abandono de uno mismo hay una parálisis total, no hay espera ya de nada. A menos que lo único que se espere sea la muerte como el afortunado fin del hartazgo del mundo, aún en ese caso, este estado no contiene el significado de la esperanza, pues ella siempre habita en el campo abierto del que habíamos hablado; lo anterior se mueve en un sistema cerrado, ensimismado, negando al ser trascendente con todas sus significaciones.

Marcel recuerda que la esperanza está ubicada junto a las virtudes de la fe y de la caridad, tal como lo hace la religión cristiana:

En primer lugar podría observarse que la esperanza está emparentada con el coraje. [...] Puede decirse que en todos los casos lo propio del coraje es afrontar. Pero en el caso que aquí nos ocupa, afrontar es en cierta medida negar, o, más exactamente, *néantiser*, para emplear una palabra inventada por Sartre y que casi no tiene equivalentes: significa, en suma, tratar a algo activamente como si no fuera o no contara.⁹⁵

Cuando vemos a un hombre que da su vida por alguna cosa y actúa sin importar que se esté entregando a la finitud de su existencia, parece que lo hace como si no importara que ésta sea posible, como si no contara para nada o como si su valor resultara francamente secundario.

Sabemos que la fe dentro del cristianismo es un factor fundamental para la relación entre Dios y el hombre; sin embargo, esto no significa que Dios le sea completamente desconocido al hombre y por ello éste desligue la razón de la fe.

Es ahora cuando la sentencia “Dios ha muerto” se vuelve insuficiente. Tal vez muere el dios que impone valores para determinar de esa manera al hombre,

⁹⁵ *El misterio del ser*, p. 298.

y parece que con el olvido matamos aquello que olvidamos, pues es el recuerdo lo que hace posible la permanencia en nuestra memoria. La muerte de Dios ha sido sustituida por el pensamiento que en la época contemporánea ha tomado su auge: la agonía del hombre. Ahora ya no es “Dios ha muerto” sino además “el hombre agoniza”⁹⁶. ¿Qué quiere decir esto? De alguna manera podemos darnos cuenta de que agonizamos en un primer plano de la existencia que nos atañe a todos: el de nuestra condición finita, moriremos y somos ignorantes ante el cómo, cuándo y dónde de nuestra muerte, ignorancia buena o mala, pero que permite que nuestra acción no carezca de sentido. Sin embargo, el hombre no agoniza por algo que le sea externo a él, por el calentamiento global o la posibilidad de la destrucción del universo, sino por la posibilidad de destrucción completa de sí mismo, del Humanismo.

En apariencia, en los países totalitarios –que hoy hacen ley- se pretende la obligación de sacrificar generaciones enteras para asegurar la instauración de una sociedad justa. ¿Esto no significa la culminación de la esperanza? La respuesta es que hay allí una horrible mentira, que es la desesperación que se presenta con la máscara de la esperanza; y que esta máscara es justamente lo que hay que arrancar.⁹⁷

El buen o el mal uso que hoy en día se le da al avance científico, al sistema educativo o a los potenciales humanos es el que hace posible tanto la realización como la destrucción del hombre; ejemplos de su mal uso es el intento permanente en México y varias partes del mundo por desaparecer la filosofía, la creación de armas nucleares, las técnicas bélicas, etc. Podemos decir que el anuncio de la muerte de Dios se da en respuesta a un abuso de parte de los hombres al convertir a Dios en el asidero por excelencia; pero aún así, tanto la muerte de Dios como la agonía de los hombres no deja cabida para la libertad humana por completo, pues la trascendencia que promete la religión no dependerá de leyes ni mandamientos a seguir, sino del mismo hacer del hombre que no sea egoísta. Es decir, el artista, el filósofo, o cualquier hombre en tanto creador, experimenta de la manera más profunda la relación con lo trascendente, pues la apertura al otro es

⁹⁶ Crf. Marcel, *Los hombres contra lo humano*.

⁹⁷ *Los hombres contra lo humano*, p. 174.

lo que hace posible que la obra, por pequeña que sea, permanezca en él y, abriendo la posibilidad de eliminar la agonía de la que hemos hablado anteriormente, se traduzca su libertad mediante la creación.

CONCLUSIÓN

La voluntad moviente que nos guió y nos mantuvo en nuestra investigación estuvo acompañada de una plena conciencia de nuestro hacer, de nuestra escritura. Así que no es arbitrario el hecho de haber anunciado en el título principal a la muerte y haber hablado de la vida en cada capítulo. Pero ¿por qué aclarar esto? Nos es necesario decirlo porque suele ponerse a la muerte como lo contrario de la vida, y es por ello que el lector probablemente se preguntó por qué hablar de la muerte a través de su contrario. Sin embargo, a raíz de nuestra investigación marceliana, anunciamos como primera conclusión que la muerte no se trata del contrario o adversario de la vida; sinceramente consideramos que lo contrario de la vida es la desesperación absoluta y el abandono total de uno mismo y de los demás, es decir, una muerte espiritual. Es de esta muerte de la que hemos estado hablando implícita y explícitamente a lo largo de nuestro escrito. La muerte es parte de la vida, una parte muy compleja que se nos impone sin dudar, pero no es su contrario. Tanto la vida como la muerte están envueltas en el ámbito del misterio.

Ahora bien, cuando decimos “muerte espiritual” no estamos aludiendo a una separación tajante entre cuerpo y alma, vistos como ámbitos completamente distintos entre sí en el hombre; al contrario, el cuerpo le es indispensable al alma. Decimos “espiritual” pensando el espíritu humano (si esto no es un pleonasma) en vista de realizarse en el mundo concreto y trascendente (no siendo estos ajenos, es decir, lo concreto trasciende gracias a la esperanza y a la intersubjetividad).

Es necesario decir que el trabajo de Marcel en torno a la ética y el análisis del misterio tienen como fin crear una ontología concreta, en donde la base indispensable resulta ser la intersubjetividad, en respuesta a la ontología construida por Heidegger, en donde la pregunta por el ser trata de abstraer al hombre de su situación, de su encarnación. Sabemos que intenta sanar esto por medio del ser-ahí, sin embargo, intenta llevar al ámbito de lo universal al Ser, arrebatándole o minimizando el aspecto particularísimo de la encarnación misma, y además el de la esperanza. Para Marcel el destino del ser-ahí es el “ser para

vida”, para Heidegger es el “ser para la muerte”, pero no diremos que la visión de Heidegger niega el valor de la vida concreta humana. En su ensayo *La pregunta por la técnica* se pregunta por el *arjé* de la técnica y nos habla del peligro que corre el hombre de perder de vista lo sagrado que la naturaleza presenta, de que el hombre caiga en una especie de señorío frente a ella. El verse en la tierra como dueño absoluto de ella, de la cual se puede abstraer todo material con el desocultamiento en las manos, con el simple fin de producir, sólo da paso al peligro. El hombre pierde la actividad reflexiva en la *Gestell*⁹⁸ y se anula la posibilidad del pensamiento, pues se maneja a la tierra como un mecanismo de causa y efecto, volviéndose indiferente ante la realidad y el misterio que lo abriga.

Así que nos parece necesario replantear la pregunta “¿Qué es la muerte?” y decir ahora “¿Cómo se manifiesta la muerte en la vida? O ¿Cómo afecta a la vida del hombre la conciencia de la finitud? La ética se ejerce en la vida misma y en el entorno de la alteridad. Este discurso puede ser tomado de manera literal por alguna corriente marxista que busque reconstruir la dignidad del trabajo realizado por el hombre. En efecto, Marcel busca también esto, además de negar el concepto “hombre” como una entidad abstracta, viéndolo como un ser absolutamente concreto. Sin embargo, a diferencia de las expectativas marxistas, hablar de la trascendencia, de la esperanza y de la fe no sale sobrando en la vida humana, por el contrario, es innegable en ella. No se piensa en estos conceptos como “aceptables” siempre y cuando le otorguen algo concreto a los niveles de producción y trabajo de la especie humana. Se piensa en ellos como una experiencia sumamente íntima del espíritu humano, de cada individuo y de su relación con los demás, éstos vistos también como individuos.

No es posible pensar en la trascendencia sin el humanismo y sin la consideración de la metafísica en la condición humana. Estudiando a Marcel nos parece que hemos logrado quitar la división que normalmente se pone entre la

⁹⁸ Ella tiene varios significados: el primero que usa Heidegger es el de “dis-puesto”, pero el significado más común es el de útil, como puede ser un objeto que ejerce cierta función para sostener algo. Pero también se entiende como esqueleto, cosa que Heidegger no trata con detenimiento, pero sí lo alude para dar a entender que la *Gestell* sostiene al desocultamiento. Nos dice Heidegger en que “en lo dis-puesto acontece apropiadoramente el desvelamiento, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real como constante” (*La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Universitaria, 2007 p.130).

metafísica y la vida humana. Sinceramente esto fue lo más difícil durante la elaboración de nuestra tesis. En primer lugar, cuando nos enfrentamos a la palabra “metafísica” en los textos de Marcel, la primera dificultad fue definirla, pues Marcel se refiere a ella dentro de un discurso de lo concreto, cosa que causaba mucha confusión en nuestra reflexión. Fue mediante el tema de la encarnación y la libertad por donde logramos aclararnos este asunto. El ser encarnado es donde se manifiesta toda la libertad, y si queremos ir más allá de un análisis superficial, tenemos que preguntarnos cómo se efectúa ella en el hombre. Es por esto que será necesario recurrir a la metafísica, al ámbito que estudia la totalidad del ser. El problema de la negación de la metafísica en medios positivistas, entre otros, os lleva entonces a negarle al hombre su condición de ser libre. Libertad significa aquí ser con los demás y reconocer que podemos elegir entre una destrucción interna o no. Dicha destrucción se evita desvaneciendo el egoísmo que invade al ser que no reconoce la intersubjetividad y la libertad. La esperanza no es para nada una actitud débil para evitar actuar sobre aquello que deseamos. Al contrario, la esperanza es el motor vital que articula la libertad y la encarnación con vistas a una salvación, siendo ésta ante todo una salvación propia, es decir, como ya dijimos, reconocer-nos como seres intersubjetivos.

“La verdad es que no hay salvación en un mundo que por su estructura misma está sometido a la muerte”⁹⁹. Marcel responde al cambio que la modernidad proclama: se anuncia que el cambio positivo radica en entregarnos con confianza a la técnica y al progreso, con la promesa de un crecimiento en nuestro hacer y un dominio cada vez mayor de la razón, en donde los discursos metafísicos revelan un descenso de ésta. En resumen, para este tipo de visiones, el hombre es una cosa que produce. La destrucción de la que hablábamos anteriormente consiste en entregarse a esta estructura, pues en ese momento negamos la autenticidad de lo humano y la entrega amorosa y libre al prójimo. No es posible que mi relación con una cosa sea libre y amorosa, aún si pensamos en los objetos sagrados, pues la entrega y devoción no es hacia el objeto en sí, sino a su significado y representación. Así es como se genera una violencia hacia el

⁹⁹ *El misterio del ser*, p.313.

ser encarnado, pues se deshumaniza mientras se genera una apología al aislamiento hombre. Y el egoísmo cultivado consiste ante todo en no reconocer a la muerte como parte de la vida, sino como aquello que se puede rebasar, no por la esperanza, ni por una trascendencia, sino por la soberbia de que con nuestra propia producción de cosas, mediante cosas, nos asumimos como centro y dueños únicos de la inmensidad del mundo.

Consideramos firmemente que la importancia de Marcel en nuestros días es la visión unificadora y restauradora de las relaciones humanas. El hombre, al buscar la esencia de la técnica se está salvando del estancamiento en el desocultamiento sin sentido ni origen; se salva de querer dominar la técnica y de no verla como mero instrumento. El cuidado que el hombre debe guardar, consiste entonces en mantenerse siempre en el pensamiento amoroso de la intersubjetividad, en una actividad reflexiva, tal vez tornando a aquella contemplación activa de la naturaleza que los griegos guardaban en su hacer. Por ello, la labor de la Filosofía en nuestras vidas será la de habitar en el mundo de los despiertos y asumir que desde la muerte reconocemos una realidad que nos rebasará siempre, pero que tratamos de alcanzar libre y amorosamente en la acción viviente. “Nos abrimos en la muerte a lo que hemos vivido en la tierra”¹⁰⁰. Después de todo, esperamos que estas palabras lleguen al lector, filósofo o no, afectando su alma de manera significativa e invitándolo a sumergirse en la filosofía de Gabriel Marcel.

¹⁰⁰ Fragmento del discurso de uno de los personajes de la obra de teatro *La Soif* de Marcel, citada por él mismo en *El misterio del ser*, p. 318.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Santo Tomás, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., 2001.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1985.
- Aristóteles, *Tratado del alma*, Madrid, Gredos, 2003.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.
- Blondel, Maurice, *La acción*, Madrid, B.A.C., 1996.
- Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, México, F.C.E., 1967.
- Descartes, *Discurso del método*, España, Bruguera, 1972.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Kairós, 2003.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2007.
- Guitton, Jean, *La existencia temporal*, Madrid, Encuentro, 2005.
- Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 2006.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, México, F.C.E., 2004.
- Heidegger, *Tiempo y Ser*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000.
- Homero, *La Odisea*, México, F.C.E., 2005.
- Homero, *La Ilíada*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Traducción de Nathalie Depraz.
- Jankelevich, Vladimir, *Pensar la muerte*, México, F.C.E., 2004.
- Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Argentina, Losada, 2004.
- Laín Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- Léonard, André, *El fundamento de la moral*, Madrid, B.A.C., 1997.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Lévinas, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Marcel, Gabriel, *Ser y tener*, Madrid, Caparrós Editores, 2003.
- Marcel, Gabriel, *Diario metafísico*, Caparrós Editores, Madrid, 2003.

- Marcel, Gabriel, *Filosofía para tiempos de crisis*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1971.
- Marcel, Gabriel, *Los hombres contra lo humano*, Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- Marcel, Gabriel, *Homo Viator*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- Marcel, Gabriel, *Obras selectas*, Madrid, B.A.C., 2004.
- Marcel, *De la negación a la invocación*, Madrid, B.A.C., 2004.
- Maritain, Jacques, *Hombre y Estado*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1983.
- Ramos Alarcón, Luis, *Individuo y Experiencia en Spinoza: una respuesta al mecanicismo cartesiano*, en Mecanicismo y Modernidad, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- Sagan, Carl, *Cosmos*, Barcelona, Planeta, 2004.
- Shakespeare, *Hamlet*, Barcelona, RBA Editores, 1994.
- Sófocles, *Antígona*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002.
- Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2005.
- Stein, Edith, *El problema de la empatía*, Madrid, Trotta, 2004.
- Tomás de Aquino, *El ser y la esencia*, en Opúsculos y cuestiones selectas, Madrid, B.A.C., 2001
- Tomás de Aquino, *Tratado sobre los ángeles*, en Suma de Teología, Prima Pars, Madrid, B.A.C., 2001.
- Seminario de *Filosofía de la religión* impartido por el Doctor Alexandre de Pomposo en la Universidad del Claustro de Sor Juana del 25 de agosto al 15 de diciembre 2009.

Web:

- <http://www.euskalnet.net/graal/rgaprecia2.htm>
- <http://club.telepolis.com/galetegu/id50.htm>
- http://cablemodem.fibertel.com.ar/sta/xxx/files/Jueves/Picon_05.pdf