



**UNIVERSIDAD LA SALLE**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

INCORPORADA A LA U.N.A.M.

**VIGENCIA DEL PENSAMIENTO DE  
GABRIEL MARCEL EN EL SIGLO XXI**

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA  
P R E S E N T A

**LOURDES GABRIELA OSOLLO TORRES**

ASESOR DE TESIS:  
MTRO. JOSÉ IGNACIO RIVERO CALDERÓN

México, D. F., Agosto de 2006



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.

A mi padre por vivir su vida auténticamente y así inspirarme y guiarme en la verdad.

A mi madre que por aún conservar su ingenuidad me motiva a no dejar escapar la mía.

A mis hermanos Jaime, Jena y Anis por ser parte invaluable en mi vida!

A mi hermano Agustín † por haber sido siempre un niño, por haberme dejado toda su ternura, por su risa, por el brillo en sus ojos y por darme el coraje para seguir aún y a pesar de su muerte!

A Ildfonso, mi esposo.

A mis sobrinos quienes con su frescura me dan un motivo de felicidad.

Al aprendizaje y al trabajo que desde muy temprana edad me han venido formando en el gozo del dar y en el asombro de la creatividad.

A mis estudiantes.

# INDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	5
<b>CAPÍTULO I. LA FILOSOFÍA DE GABRIEL MARCEL</b>	9
1.1. Estar es una situación	13
1.2. Problema y misterio	20
1.3. La exigencia ontológica	27
1.4. Ser y existencia	31
1.5. Mi ser y mi vida	33
1.6. Acceso al ser	34
1.7. Fidelidad	35
1.8. Esperanza	37
1.9. Amor	39
<b>CAPÍTULO II. LA MUERTE Y LA INMORTALIDAD</b>	42
<b>CAPÍTULO III. <i>SER Y TENER</i>: UN DIARIO METAFÍSICO</b>	56
3.1. Ser y tener	59
<b>CAPÍTULO IV. <i>EL MISTERIO DEL SER</i>: REFLEXIÓN Y MISTERIO</b>	71
4.1. El mundo roto	73
4.2. La necesidad por la trascendencia	79
4.3. La verdad como valor: los antecedentes inteligibles	83
4.4. Reflexión primaria y secundaria: “El fulcrum existencial”	87
4.5. El sentir como medio de la participación	91
4.6. Ser, estar en una situación	92
4.7. Mi vida	95
4.8. Unidad, identidad y profundidad	98
<b>CAPÍTULO V. INCREDELIDAD Y FE</b>	100
5.1. Consideraciones sobre la incredulidad contemporánea	100
5.2. La idea que el incrédulo se forma de la fe	104
5.3. La fe, modo de la credulidad	105
5.4. La incredulidad es básicamente pasional	106
<b>CAPÍTULO VI. DISPONIBILIDAD</b>	110
6.1. La actitud de disponibilidad	111
6.2. La posibilidad de la duda	112
6.3. Indices de no disponibilidad	115
6.4. Distracción de la vida	115
6.5. Crispación, encogimiento, marchitamiento	116
6.6. Susceptibilidad	118
6.7. Ego-centricidad moral	119

6.8. Indices de disponibilidad.	121
6.9. La presencia de uno mismo	121
6.10. Recibir y dar la bienvenida a	123
6.11 El cuerpo: “nuestra disponibilidad inicial”	125
6.12. El misterio del cuerpo	125
6.13. Mi cuerpo	126
6.14. Mi cuerpo como suceso	130
6.15. Sensación	131
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>133</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>141</b>

## INTRODUCCION

SOLAMENTE EN UN MUNDO EN DONDE REALMENTE SE PUEDE SUFRIR UN DAÑO, HAY LUGAR PARA LA SALVACIÓN.

GABRIEL MARCEL

El Existencialismo o Filosofía de la Existencia, designa la corriente filosófica y cultural que ha sido dominante durante décadas en nuestro siglo dentro del pensamiento occidental. Se le llama así ya que asume como tema central la existencia.

La filosofía siempre se ha ocupado del ser. La filosofía existencialista se ocupa de la existencia de ese ser. El existencialismo nace después de la primera guerra mundial y después de todo lo que ésta dejó. El existencialismo considera el modo de ser propio de la existencia humana como concreto, considera al ser como un individuo singular y personal que escapa a toda universalización y racionalización del pensamiento. El sentido del Ser es cuestión central del Existencialismo; esto es un renacer de la Ontología contra el gnoseologismo moderno. No podemos especular ni obtener revelaciones más que del ser concreto que somos en el ser ahí (Dasein) del existente humano. El problema del Ser tiende a resolverse en el problema del existir. Esta Ontología sólo puede captar el sentido del ser en la existencia misma y por eso se presenta en oposición a toda metafísica esencialista. Esta Ontología existencial se basa en el existente concreto que es el hombre, teniendo este una relación esencial con su ser mismo. Esta relación debe ser consciente y aparece como constitutiva del hombre. La filosofía existencial se niega a reducir al ser humano y su personalidad a una entidad cualquiera. Las cosas son; sólo el hombre existe. El hombre no es un ente, es más bien un existente, este existente. El ser del hombre es construirse a sí mismo. Dentro del proceso de su autoconstitución existencial, el hombre desarrolla un ámbito de inteligibilidad que le permite comprenderse a sí mismo y también comprender su situación con los demás en el mundo. Para el Existencialismo el hombre no es conciencia, ni conciencia de la realidad. Es la realidad misma. Los existencialistas entienden la existencia como existencia humana. Esto no significa la afirmación sola y únicamente de una existencia humana, ni tampoco caer en una concepción inmanentista. Los filósofos existencialistas reconocen que sólo desde la existencia es posible y legítimo filosofar. Se rechaza la razón discursiva del concepto, en el género, la individualidad concreta del existente. Kierkegaard y Marcel tratan de describir esta reflexión filosófica en el diario, en la novela, en el drama, o en el arte. Heidegger, Jaspers, y Sartre adoptan el método fenomenológico indagando en el sentido del ser (existenziell); ya sea existencial u ónticamente. Esta fenomenología descriptiva no es otra cosa que una serie de experiencias

emocionales que tratan de llegar a la comprensión de nuestra existencia y su situación en el mundo. Esto es el cuidado y la angustia, la autenticidad, la libertad, la decisión, el compromiso, el proyecto y el hacerse a sí mismo, la soledad existencial, el estar en el mundo, el estar abocado a la muerte, a la nada, etc.

El precursor del Existencialismo es Kierkegaard (1813-1855). Fue el primero que abogó por un pensar existencial como forma propia de la filosofía. Luchó contra el panlogismo de Hegel, su sistema abstracto de conceptos universales, ajenos a la realidad viviente y reivindicó la existencia concreta del individuo humano. Existir es ser individuo, lo abstracto no existe. El existente es el hombre viviente, que dirige su atención al hecho de que existe y de que vive en sus problemas existenciales. Porque ser individuo es elegir y apasionarse. La existencia es el momento de la decisión y la pasión. Dentro de este concepto el hombre se da a la tarea de comprenderse a sí mismo en la existencia. Se comprende como un conjunto de posibilidades que ha de realizarse a través de la elección personal. El hombre vive la angustia y la desesperación frente a la dialéctica hegeliana de la objetividad racional y negatividad dándole a esta la dialéctica existencial del salto cualitativo de la propia decisión en la libertad. El existencialismo filosófico o filosofía existencial es expresado por Heidegger en su obra central, "Sein und Zeit" (1927) anterior a la Philosophie de Karl Jaspers (1932). Heidegger sólo hace referencia a Kierkegaard en contadas ocasiones, pero afirma como él la relación contra el idealismo abstracto de Hegel y el retorno de la reflexión al análisis de la existencia concreta del hombre con los grandes problemas de su interioridad; la decadencia, la angustia, y el existir trágico, la temporalidad y el instante, el despertar de la banalidad del vivir cotidiano para volver a una realización personal de la existencia en el ejercicio de la propia libertad.

El existencialismo se presenta como una corriente filosófica estricta que se ha producido por primera vez en nuestra época. La filosofía existencial se ha desarrollado en varias corrientes que presentan notables diferencias entre sí; ya sea en la doctrina misma o en las fuentes de inspiración. Las principales son: la alemana representada por Heidegger y Jaspers, que marcaron la fisonomía propia del existencialismo. La francesa representada por Jean Paul Sartre, seguidor de Heidegger y que radicaliza su postura hacia el Nihilismo y el grupo de Marcel, Lavelle y Le Senne; quienes se inspiraron más en la tradición espiritualista francesa de Descartes, Pascal, Malebranche y Gratry y sostienen el existencialismo cristiano en oposición al ateísmo de Sartre. El existencialismo ruso de Dovstoievski, Soloviev, y otros se representa por los pensadores en el exilio residentes de Francia; L. Chestov y N. Berdiaev. La corriente italiana con Nicola Abbagnano y otros surge del existencialismo alemán con motivos patrios. La corriente alemana y la francesa son las que dominaron infiltrándose en las masas, la literatura y la cultura. El clima espiritual que favoreció su interés y difusión fueron las convulsiones provocadas por las dos guerras mundiales, que provocaron el fracaso de los grandes ideales humanitarios del progreso, la ciencia y la técnica, creando un ambiente de inquietud e inseguridad, de

pesimismo ideológico y angustia vital. Todo esto presentó una interrogación sobre el sentido de la existencia, sobre la muerte y el dolor imponiendo una sombría y trágica concepción de la existencia humana dirigida hacia un fatal anonadamiento. Por eso también se le llamó filosofía de la crisis, de la angustia y de la desesperación, que encerraba la existencia humana en sí misma, sin apertura a Dios, fuente del ser y de la esperanza. La respuesta a esta postura fue un Nihilismo y amoralismo desolador, que dentro de la ética observa una actitud espiritual de un ser arrojado que emerge de la nada de su origen.<sup>1</sup>

Gabriel Marcel (1889-1973) Nació en París el 7 de diciembre de 1889. Su padre fue consejero de Estado, embajador en Estocolmo, director de Bellas Artes y de la Biblioteca Nacional, viajaba mucho y le dio una vasta cultura pero ni lo bautizó, ni le dio ninguna formación católica. Su madre murió cuando él tenía cuatro años y fue educado por su abuelo y una tía judía, quien rodeó su vida de un rígido moralismo. Siguió cursos en el Liceo Carnot y después se dedicó al estudio de la Filosofía asistiendo a la Sorbona y también yendo a las clases de Bergson en el Colegio de Francia. A temprana edad se deja ver su interés por el teatro y la música, pues a los ocho años compuso una pieza teatral con personajes imaginarios. Este será sólo el inicio de sus grandes aptitudes como dramaturgo y crítico teatral a la vez que como filósofo. Después de recibir su título universitario y pasar el exámen de agregación es profesor de Filosofía a los veinte años; aunque sólo enseña intermitentemente en los liceos de Vendome (1912), el Condorcet de París (1915-18), de Sens (1919-22) y durante la segunda guerra mundial en París (1939-40) y de Montpellier (1941), pero el enseñar no es el centro de sus actividades. Muy pronto empieza su dedicada carrera filosófica escribiendo artículos sobre la intuición, la existencia y la metafísica de Royce. Al mismo tiempo que escribía piezas teatrales y ejercía su labor de crítico literario y musical. Fue debido a su débil condición física que se le perdonó de no ir a la guerra y entonces trabajó para la Cruz Roja buscando personas desaparecidas. En 1919 se casó con Jacqueline Boegner cuya muerte en 1947 fue devastadora para él. Después de esto y debido a sus escritos empezó a relacionarse con escritores y artistas, momento en el cual se rozó con muchos católicos como Gilson, Maritain, Paul Claudel. Este contacto y el darse cuenta de la conversión al catolicismo de algunos de estos terminaron por convencerlo y en 1929 Mauriac le escribió una carta invitándole a “ser de los nuestros” y él lo consideró una llamada divina. El 5 de marzo siente lo que él llama “la experiencia de la gracia”, y el 23 de ese mismo mes es bautizado, comprendiendo que “la fe es esencialmente una fidelidad”. Después de la segunda guerra mundial vinieron los años más prolíficos de Marcel y viajó por muchos países. De ahí participó en las Gifford Lectures de Aberden, y de ahí es fruto su obra mayor, *El Misterio del Ser*. En 1949 es elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1952. Obtiene el premio Goethe de la ciudad de Hamburgo, en 1956, el Premio Nacional de Letras en 1958, el premio Osiris en 1963, el premio Erasmo en 1969, junto con diversos doctorados “Honoris Causa”. Sus obras

---

<sup>1</sup> Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía VI*, Madrid, Biblioteca de Autores Crsitianos, 1988, pp. 501-508.

fueron traducidas a muchos idiomas y esto le dio reconocimiento también en Alemania, la cuna del existencialismo. Muere en París el 8 de octubre de 1973.

Las obras de Marcel se dividen en dos períodos. En el primero y después de sus primeros artículos están: “Existence et Objectivité”, 1925, “Journal Méthaphysique”, 1914-23), y su obra mayor “Etre et Avoir”, que constituye la primera parte del segundo “Journal Métaphysique” 1928-33. “Positions et Approches du Mystere Ontologique, publicado como apéndice de su obra teatral “Le Monde Cassé”, 1933; “Du Refus a l’ Invocation”, 1940, “Homo Viator”, Prolegomenes a une Metaphysique de L’esperance”, 1944, “La Metapysique de Royce”, 1945; y la obra mayor de su pensamiento: “Le Mystere de L’etre”. I: “Réflexion et Mystere”. II: “Foi et Réalité”, 1951.

En el segundo período, Marcel se vuelve una respuesta a los males de la época y alarmado por los peligros, las perturbaciones del mundo actual, el espectáculo de las crisis sociales y de una civilización deshumanizada y atea sus meditaciones se alejan del existencialismo y adoptan un tono parenético y moralizante. En esta época escribió: “Les Hommes contre L’Humain”, 1952; “Le Declin de la Sagesse”, 1953; “L’homme Problematique”, 1955; “Présence et Immortalité”, 1959; “La Dignité Humaine et ses Assises Existensielles”, 1964. Al mismo tiempo escribía sus obras teatrales que él dijo eran parte imprescindible de su filosofía. Su filosofía debe ser, explicó él entendida en función de la música y su obra en función del drama. En sus obras él trata de transmitir y de encarnar la riqueza de sus sentimientos a través de sus personajes, que son seres vivos cargados de ser.<sup>2</sup>

El método fenomenológico, común a los existencialistas, no es tampoco ajeno a Marcel y pronto aparece en sus escritos. Marcel es un pensador independiente e inconformista, que no se adapta fácilmente a los moldes ajenos. Desde el principio se manifestó en lucha con el idealismo. Su punto de partida fue su convicción acerca de la trascendencia divina, su fe firme en Dios. “La idea cardinal de su filosofía, la que debía constituir el centro absoluto al cual todas las cosas se refiriesen, es que la relación mayor, la afirmación de la trascendencia divina, es lo único que permite pensar la individualidad. Sin duda, “yo soy tanto más cuanto Dios es más para mí”. La investigación Marceliana se vuelve metafísica desde el comienzo. Marcel rechaza toda construcción organizada en sistemas, lo mismo que declara estar en contra de categorías conceptuales y razonamientos deductivos. La filosofía de Marcel tiene como ninguna un carácter asistemático, no encerrado en un sistema lógico de premisas y conclusiones; es una filosofía ambulante y cuestionadora. Ha sido llamado filósofo itinerante, y su itinerario es sinuoso y de tanteos a través de los cual indaga para “ir cobrando conciencia” de verdades que de alguna manera se le van “revelando”.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p 715.

## CAPITULO I LA FILOSOFÍA DE GABRIEL MARCEL

“El Sendero Sinuoso” Nada puede ser más poco común que el pensamiento de Gabriel Marcel; parece no haber ningún precedente para él en la historia entera de la filosofía. Presenta elementos de fenomenología, existencialismo, idealismo y empiricismo; todos concertándose en una dicha simbiótica, que completamente desafía la clasificación. Una situación provocante y fascinante debido al efecto de la mezcla como un extraño signo de autenticidad que ha sido levantado por muy pocos escritores. La impresión puede ser aquella que transmite la idea de que de él tal vez escuchemos por error, pero no falta de verdad. Esto no sólo pone de manifiesto que él se muestra como sincero, sino además muestra cómo su pensamiento no sirve como instrumento para la falsedad. Y nosotros pronto estaremos empujados a maravillarnos con la naturaleza de ese pensamiento. ¿Cuál es el método que Gabriel Marcel utiliza en su filosofía? La filosofía no se construye paso a paso sobre resultados que se han logrado de un momento a otro. El deja muy claro que el pensamiento filosófico no deja de sacar conclusiones de premisas establecidas, y esto realmente no tiene mucho significado para él. El más bien explícitamente dice que “el pensador” vive en un estado continuo de creatividad, y la totalidad de su pensamiento siempre se está cuestionando. Por mucho tiempo no aceptó el título ambivalente de “existencialista”, y después prefirió el de “neo-Socrático”. Otro lado de su pensamiento es la difundida expresión de “aseguramiento”, que está en todas partes. Su actitud de interrogación es a la vez una actitud para escuchar, y la manera de escuchar es extrañamente tranquila, sin miedo, paciente y expectante. Aquí es en donde Marcel comienza, no con el llamado en una pregunta, sino con el aseguramiento, el primitivo aseguramiento que está en todas las preguntas y que hace todas las preguntas posibles. “El alma que desespera se cierra en contra del misterioso aseguramiento en el cual creemos que hemos fundado el principio de toda positividad”<sup>3</sup>. Este aseguramiento no es una proposición formulada, sino una presencia. Esta no es una afirmación que hacemos, sino una afirmación bajo la cual estamos hechos. “todo el proceso reflexivo permanece dentro de una aseveración, la cual es “yo soy” en vez de “yo pronuncio”, una aseveración de la cual yo soy el lugar, y no el sujeto”. El Ser se afirma en nosotros. En nuestro ser se encuentra la presencia del Ser por el cual somos. Esta presencia no es algo de lo que podamos hacer una aseveración, no más de lo que podemos hacer una aseveración de nosotros mismos. Nos conocemos a nosotros como una presencia indescribible y el sí mismo se despierta en el interior de la presencia que lo funda. Ser es estar en la presencia del ser. Todo esto lo sabemos simple y obscuramente porque somos; ser y saberse un ser, es saberse como una presencia indubitavelmente presente a

---

<sup>3</sup> Kenneth T Gallagher, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Fordham University Press, 1975, p. 2.

nosotros. Esta es la primera emanación inteligible del acto de ser por sí mismo. A cierto nivel el intelecto se encuentra cara a cara con el ser, no con la idea de ser, sino siendo el ser, que es el “concreto inacabable”, en la misma fuente del ser; bajo esa fuente vivimos, nos movemos y somos. De esa fuente sacamos la seguridad de logro para las exigencias de la mente y del corazón que originan el proceso de cuestionamiento. No se logra nada interponiendo preguntas o dudas respecto a qué es el ser, que pasen nuestros límites y, además sin tenerlo bien delineado. Lo que puede caracterizarse es ya un objeto encerrado dentro de sus propios límites; y como tal no está presente dentro de mí. No podemos aplicar las normas de la caracterización a la presencia que hace toda la caracterización posible. La presencia del ser es exactamente tan misteriosa como la presencia de uno mismo, las dos sólo pueden ser aludidas, no comunicadas. Estamos en la realidad no de objetos encontrados, sino de presencias encontradas. El ser no es dado, es el dador del dar. El sí mismo y el ser son sólo dos lados de un misterio. Ignorar el segundo, sería dejar ir el primero. El que objeta esto persiste en decir que nosotros o encontramos al ser que está presente bajo atributos definidos como una persona, como un bien, o no. En la primera alternativa estamos argumentando por una intuición directa de Dios; en el segundo, o no estamos en contacto con nada, o con un puro indeterminado que es el discernimiento del cual carecemos por definición. Si el ser es incaracterizable, de muy poco nos sirve que se asegure su presencia. No puede negarse que esta es una objeción recurrentemente molesta, pero desde que hay un solo misterio, de alguna manera la elucidación del sí mismo será una elucidación de la naturaleza del ser. Las exigencias ontológicas del espíritu están cercanas al lado magnético de la presencia del ser. Sólo despertaremos a ser dentro del ser.

Marcel declara que en el origen de la filosofía debe haber una actitud de humildad, de “humildad ontológica”. Esto está relacionado; sin ella, nuestro pensamiento perdería todo el carácter propiamente filosófico y se volvería hacia lo “problemático”. Dada esta humildad como la fuente bajo la cual filosofamos, ¿no es fácil ver que esta filosofía ya está ahí? Esta humildad no es la virtud de la modestia, que es la perfección en el orden moral. Marcel habla de la humildad ontológica, que es una actitud existencial, es un reconocimiento de la profundidad del ser que nos sobrepasa y nos incluye. En una palabra, es el profundo reconocimiento de la finitud. No es simplemente quedarse quieto en los límites teóricos de la esencia del hombre, ya que esto puede hacerse bajo un sereno y confiado racionalismo. Experimentar la finitud en el orden existencial es experimentar la continua duración de un ser que no es el dueño de su propio ser, y que por lo tanto debe aparecer ante sí mismo como un regalo renovado a través del tiempo. Por esa razón la experiencia de nuestros límites es simultáneamente una experiencia de la invasión de nuestros límites por una fuente que no podemos sacar de nosotros mismos, ya que es su presencia permite que haya un ser mismo. La humildad en su forma más lejana podrá removerse de una actitud teórica, y una filosofía que salga de la humildad tendrá que tener una naturaleza anti-teórica. No pasamos a través de la humildad como en una fase preliminar y después la dejamos de lado, volviendo a ella

ocasionalmente como un correctivo para darnos confianza. Aún más estrictamente, no experimentamos la humildad y después la pensamos como si los dos procesos fueran externos uno al otro. Nuestro pensamiento no se da en yuxtaposición con nuestro ser; nuestro pensamiento sale de nuestra humildad ontológica. La humildad y la finitud son los orígenes del pensamiento humano, y no simplemente guardianes en contra de la oscuridad o irracionalidad. Debe de estar claro, que cualquier forma de humildad es una respuesta análogamente intencional y debe decirnos mucho acerca del ser antes de que seamos humildes. Debe, por ejemplo, sugerir la doctrina de la no-objetivización del ser, ya que la realidad en la que se encuentra la humildad simplemente no es un "objeto" en el sentido marceliano de la pregunta. La humildad no puede respaldar a ningún sistema ya que el pensamiento sistemático sólo florece bajo la "objetividad". Más aún, está contenida en la experiencia de la humildad una incompatibilidad inherente a todo pensamiento racionalista como tal, ya que la noción de una clara y distinguible idea se da en el orden del "tener" y la realidad que revela la humildad es pre-eminentemente no poseíble.

En una auténtica filosofía cualquier funcionamiento autónomo de una razón puramente impersonal es imposible ya que el pensamiento, como instrumento de nuestra adhesión al ser, solamente se abre dentro de un continuo acto de humildad, esto es siempre fundamental, concreto y libre compromiso interior a la más abstracta de las especulaciones. ¿Puede alguien objetar que esto no es justo? ¿Qué el veredicto sobre la realidad del pensamiento debe ser entregado después de una evaluación genuinamente imparcial? ¿Pero, qué significa esto? ¿No significa la primera cosa que hay que negar? ¿Qué la mente puede estar fuera del ser como un desinteresado espectador y dar totalmente un juicio externo? De cualquier manera, esta presuposición de una "tabula rasa" tendría que manejarse desde el interior del ser. Cualquier mente separada del ser podría sólo entregar un veredicto que fuera pura construcción, pero el conocimiento que es pura construcción puede sólo darse de un ser que es pura construcción. Tal ser sería transparente a sí mismo, y este no es el caso de los hombres. Reconocer la no transparencia del ser mismo es el acto supremamente filosófico; es la contraparte de la humildad ontológica. Neutralizar al ser en la cara del ser es neutralizar al ser en sí mismo; no sentir la finitud de uno es no reconocer la trascendencia del ser. Si se reconoce que todo pensamiento filosófico es tributario a una opción que se basa en su fuente, y si esa base es una de verdad, entonces ¿cómo la filosofía puede lidiar con la verdad pura? ¿No es la verdad misma la que nos deja libres para rechazarla? Si la filosofía es un modo de pensamiento que no impone sus resultados con necesidad, entonces no es de ninguna manera conocimiento científico y nos preguntamos cómo la categoría de verdad puede aplicársele. Es aquí en este problema epistemológico que se basa la filosofía de Gabriel Marcel. Nada puede expresar mejor el pensamiento de Marcel que la idea Agustiniana. El ser está metido en el ser y la verdad. "Para saber la verdad, debemos estar en la verdad". El ser sólo puede afirmarse libremente. Marcel no ve la situación existencial como un tipo de encuentro solitario con la realidad. No nos separamos de los demás para

establecer una relación con los otros seres. El sí mismo en el que el ser está presente no es un ego aislado quien sobreviene a un trascendente. La experiencia del ser se da en comunión; aún más estrictamente en su apariencia de comunión: “esse est co-esse”. El ser de una manera limitada es ser en relación con otros. No sólo es la continua existencia del sí mismo un regalo de una generosidad trascendental, sino el más íntimo de los tesoros es estar en comunidad con otros sí mismos finitos. Marcel está de acuerdo con E.M. Foster cuando éste dice “Es la vida personal y sólo ella la que mantiene el espejo de lo infinito”<sup>4</sup>. Esta convicción es la base de su filosofía con temas tan poco tradicionales como el amor, la esperanza, y la fidelidad. Las experiencias espirituales manifiestan la verdadera cara del ser, y las estructuras objetivas las cuales presume de juzgar son de hecho, sólo productos parciales de la espiritual realidad indubitable del mundo que revelan. Son proyecciones sobre el plano de la experiencia particularizada del ser el cual permanece inmóvil bajo la experiencia, son erupciones en la conciencia fuera del abismo en el que no podemos derrumbarnos, es el objeto arquetípico de lo que pudiéramos llamar la memoria ontológica del hombre.

Marcel usa la palabra “luz”. Pudiera ser que las hebras de interpretación del individuo convergan en este centro. Marcel sugirió más de una vez que es ahí donde debe yacer el principio de lo que el llama una “intuición cegadora”, “Vemos y no vemos”. Hay un mundo enteramente ahí y aún así, escapa a nuestra posesión. La luz no es lo que se ve, sino bajo lo cual todo lo demás se ve. Tal vez nunca capturemos la luz; somos la apertura a través de la cual la luz se hace notar. El pensamiento de Marcel es un camino sinuoso; aquí está la certeza original. Tal vez se comprenda mejor el pensamiento de Marcel de manera metafórica que razonando. Sabemos que la metáfora aplica, y aplica profundamente antes de que sepamos por qué aplica. Para Marcel pensar filosóficamente es caminar un camino sinuoso. Pensar es comprometerse en un movimiento interno el cual se impone en la mente del observador bajo esta metáfora dominante y no contingente. Nuestro problema es encontrar en el pensamiento de Marcel esos elementos, insinuados dentro de la “espacialidad de la experiencia interna”, la cual es coextensiva con la totalidad de la vida espiritual. El acto de caminar un sendero está indisolublemente ligado a la seguridad de un objetivo; la naturaleza sinuosa del viaje señala la incertidumbre del viajero. Cada acto del pensamiento es un acto hacia la luz. Ninguno de estos pensamientos jamás captura o posee la luz; es constantemente perdido y reencontrado en las experiencias individuales. Marcel dice que un pensamiento no se muestra como objeto manipulable; debe exhibir un carácter vacilante, es esta vacilación temporal la cual la espacialidad temporal de nuestro ojo espiritual unifica en la gestalt metafórica de un camino sinuoso. Es sólo sobre la reflexión que el intelecto puede separarse de la implicación racional de un símbolo el cual se ha impuesto a sí mismo sin reflexión. Toda la reflexión filosófica es un pensamiento de primera vez, ya que es el paso a una región la cual es primero absolutamente donde la categoría de los “habituales” no tiene significado. Es por

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 8.

esto que el pensamiento de Marcel, que llena perfectamente este ideal, tiene la apariencia de una frescura absoluta y auténtica. Un pensamiento basado en lo inacabable nunca puede echarse a perder.

### **1.1. Estar en una situación.**

Una filosofía que sea segura, que muestre teoremas transmisibles no es la de Marcel. La experiencia personal como tal es mía y no puede integrarse en un sistema así. La experiencia singular es inclusiva de una manera total en que está disponible a cualquiera. Para Marcel el concepto de totalidad se erige por un retiro de una insumable intermediación con el ser. Esto significa que el pronunciar una realidad última no puede hacerse sobre un objeto separado y universalizado, por puro pensamiento. Un sistema es un espectáculo que está ahí para una mente desprendida, una mente que no está encerrada dentro del panorama que contempla. Para el sujeto humano tal desprendimiento es impensable. Aunque su posibilidad parece plausible para la pura razón, es sólo porque el sistematizador niega el elemento que nunca puede ser incluido dentro de esta estructura: su propio acto de pensar. Nuestro pensamiento no está ahí abierto para nuestra observación, no podemos pararnos fuera de él y tratarlo como objeto y sólo lo objetivable es sistematizable. Ya que yo estoy en mi totalidad comprometido en el ser, no hay juicio meramente objetivo sobre el que sea posible. Ahora, si la verdad no puede encontrarse separándonos de nuestra situación, se sigue que sólo puede encontrarse dentro de ella. Filosofar no es huir de la situación a las áridas certezas del pensamiento puro, sino “approfondir mon expérience”, elevando e inmanentizando sus singulares secretos a través de una reflexión propiamente filosófica. En el nivel del pensamiento puro, cada hombre es una mente universalizada, pero el compromiso filosófico es el “élan” de una exigencia ontológica que no es un impulso por la corrección formal sino una demanda por logro singular. Este logro, por lo tanto, no puede derivarse de imponer un sistema de proposiciones últimas que sean válidas para todos, sino para que iluminen la promesa latente en mi situación. La filosofía no es una construcción que se hace sobre una situación sino una excavación dentro de una situación, que busca encontrar las raíces que la alimentaron desde más allá. De cualquier manera, la filosofía tiene que empezar en algún lado y debe empezar con un indubitable. De otra manera sus posiciones posteriores estarán viciadas. El punto es, ¿cuál es el indubitable que se nos ofrece? El cogito Cartesiano no será suficiente para Marcel. Como Descartes lo puso, usándolo como un punto dado, y enfocándose en lo que pudiera filtrar. Pero si el cogito es transparente, no es un existencial indubitable, ya que el ser dado existencialmente es el colmo de la no-transparentencia. De hecho, y como Marcel puede juzgar, el cogito de Descartes es transparente, lo que es decir, que no es existencial. Descartes descubrió, no el sujeto existencial, sino a él mismo como ser pensante, como sujeto universal; el cogito, entonces, es un a priori formal que guarda el umbral de lo válido. El cogito, por sí mismo es el sí mismo que

está listo para poner su sello de clara aprobación en un mundo que encuentra sus estándares en un mundo de objetos, por lo tanto, para el mundo existencial comparte la opacidad del sí mismo existente. Algunos discutirán que la intuición de Descartes fue encontrar realmente un sí mismo singular y no un ego universal, pero la certeza revelada en el cogito se basó sobre la conciencia en la cual sólo el polo subjetivo tiene un estatus incambiable en la existencia: su certeza fue de un sí mismo para quien la existencia del no sí mismo todavía tiene que ser demostrada. Marcel ahora mira sobre una conciencia como una unidad indiferenciada en la cual la polaridad del sujeto-objeto sea más bien descubierta, que dada. Si aislamos un término de esta polaridad, el pensamiento en sí mismo, sin relación con el otro, ¿qué nos queda? Para llamar al cogito un existente en sí mismo mientras deja el “mundo externo” todavía en duda, deberíamos apelar a una idea privilegiada de existencia sacada de una fuente diferente de la situación polar de la realidad inmediata, ya que esa situación es un “totum simul”. ¿De dónde vamos a sacar esa idea privilegiada de existencia? ¿Puede el cogito sacarla de sí mismo? No, desde el punto de vista de Marcel, y aunque captara en su conciencia de sí la unicidad de su propia subjetividad, muy pronto se retiraría a la porción de sujeto en la cual la mente intenta sobre una certeza garantizada sentirse más en casa, en el área del puro pensamiento, el área en donde el sujeto aparece como el mero representante del universal. Es en esta área en donde la salida a la existencia debe hacerse. El mundo como constituido por un ser mismo en general es un sistema formalmente válido y universalmente verificable de proposiciones, pero no existe. Lo que existe es lo que se presenta para la conciencia encarnada. El indubitable existencial es el sí mismo como encarnado en el cuerpo como manifiesto en el mundo. Se dice la existencia en referencia con el cuerpo; es presencia a un cuerpo. El primer momento de mi experiencia es un darme cuenta exclamatorio de mi mismo, no como enroscado en mi mismo, sino como un existente, como sobresaliendo, como manifestándome al mundo el cual es también un indubitable existencial. Es mi cuerpo el que me pone en un mundo de seres reales. Es en este sí mismo en donde mis preocupaciones filosóficas florecen. Y el gran dato de este sí mismo es la no contingencia de lo dado empíricamente. El pasado, mi familia, mis alrededores no están por encima ni fuera de mí, no están de ninguna manera fuera de mí. Estoy constituido por mi situación. Lo que es real es el todo. El cogitans se obtiene de un retiro del todo, y en ese sentido es irreal, y si queremos restaurar su densidad existencial, debemos recuzar el cogitatum. Pero si hacemos esto nos encontramos con que recobramos no sólo nuestra existencia aislada, sino una realidad global la cual es dada en masa y la cual sola puede darle al cogitans raíces reales. Es el cuerpo a través de lo cual estamos inmersos en un mundo de existencia real, es la conjunción con el cuerpo lo cual es el criterio para la existencia de lo que no está en el cuerpo. Marcel nunca desenredó completamente las dificultades que se dieron por las identificaciones de la existencia y la espacialidad relacionadas entre sí. Por eso no puede decirse que una idea existe, puede ser real de alguna manera, pero no es un existente. Hablar del cuerpo es usar una palabra que no deja de ser ambigua. El cuerpo como objeto es sólo uno entre otros en un mundo que puede

ser descrito por un observador. Pero el cuerpo como “mío” no es objeto para nadie, incluyéndome, por supuesto yo mismo. La inevitable manera en que construimos una relación entre el sí mismo y el cuerpo es la de un “instrumento”, algo que usamos, y por lo tanto, algo que tenemos. Igual que cualquier herramienta que usamos es una extensión del poder del cuerpo, así el cuerpo mismo parece ser un utensilio del sí mismo, o del alma. Sin embargo, esta manera de ver las cosas nos lleva a problemas sin solución. El instrumento que es una prolongación del cuerpo siempre tiene una comunión de la naturaleza con el cuerpo, ambos siendo entidades extendidas. ¿Si proyectamos esta relación instrumental, no estaremos forzados a decir que el sí mismo usa el cuerpo como su extensión, es él mismo corpóreo? Pero si lo es, entonces es un instrumento de algo más allá, y esta regresión va al infinito. Esto es erróneo. Mi cuerpo no puede igualarse con algo que yo tengo. Todo tener se relaciona al cuerpo; si el cuerpo mismo es una forma de tener, entonces ¿qué lo posee? De cualquier manera, cualquier visión como esta pone al cuerpo como fuera de mí, externo al sí mismo verdadero; pero el único sí mismo que no está relacionado con el cuerpo es un sujeto universal el cual es pura construcción, que no existe y del que sólo se piensa. El cuerpo es el modo de presencia del sí mismo en el mundo real. Recuérdese que se habla de mi cuerpo, bajo las características precisas que lo hacen mío, que me permite decir mí. Si escojo ver a mi cuerpo como un mero algo, como una estructura espacial gobernada por varias leyes fisiológicas, como un “quid”, que pertenece a un “qui”, entonces habré rodeado la ambigüedad. Desafortunadamente, también me habré desvanecido del mundo real. Una vez que me concentre en el “mi” aspecto de mi cuerpo, veré la imposibilidad de tratar la dualidad entre cuerpo y alma como una instrumental. Esta convicción está reforzada en mí por mis sentimientos, los cuales serán aprehendidos en términos anónimos. Mi cuerpo es el absoluto mediador entre yo y el mundo, el vehículo en el cual el sí mismo se despliega en la existencia. Rechazar la dualidad entre el cuerpo y el alma es decir que un juicio meramente no objetivo en su relación es expresable. Marcel concluye diciendo: “Yo soy mi cuerpo”. El cuerpo es yo mismo en tanto yo sea manifestable.<sup>5</sup> No puedo, sin contradicción pensar en mi cuerpo como un no-existente, ya que mi cuerpo es el indubitable existencial que es la piedra angular de toda la existencia”<sup>3</sup>. La encarnación es el dado central de la metafísica; es la base de mi estar en una situación. La seguridad de la existencia de uno, es la seguridad de la existencia del mundo. Debe enfatizarse que este tema no puede ser discutido en términos de una dicotomía previa de la existencia y del existente. No podemos separar la existencia como predicado y después buscar un sujeto al que tal vez pueda pertenecerle. Es sólo en virtud de una ruptura la cual el pensamiento hace en realidad y nos obliga a preguntar si hay un algo que posee existencia. Ya que no tenemos una idea de existencia que conscientemente debemos emparejar con una esencia. “Todo pensamiento es una mediación dentro de la existencia y la existencia es impensable. El juicio existencial es justamente la transposición del límite de la experiencia en el orden intelectual”<sup>6</sup>. La existencia debe estar

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 18.

asegurada desde el principio, como se ha visto. Lo que está ahí para nosotros desde el principio es “la indisoluble unidad y el existente”. Esta seguridad es de un carácter global; no está confinada a mi ser encarnado, sino que se extiende a la realidad dentro de la cual mi ser es encarnado. “Lo que se me da a mí más allá de la duda es la experiencia confusa y global del mundo ya que es existente”. El “Yo” del “Yo Existo” no es un ego aislado del mundo, un sí mismo cuya encarnación no está completada dentro de sus propios límites sino por el ser-junto con todo el mundo; así que la afirmación: “Yo existo”, Marcel declara, “tiende a unirse con una afirmación como el universo existe”. Todo esto no es demostrado, el solo intento sería absurdo más que simplemente ahí en la inmediatez del darse cuenta exclamatorio. Marcel dice que la unión entre alma y universo es de la misma naturaleza que la de alma y cuerpo, queriendo decir con esto que no soy más separable del mundo que de mi cuerpo. Esto viene también muy fuertemente con su crítica del punto de vista familiar de la sensación, que se basa realmente en una objetivización ingenua. El núcleo de su crítica feroz es que para una mente operando en un cierto estado de reflexión, la sensación es invariablemente vista como la traducción de un mensaje recibido por un objeto físico y esta es una falsificación de su naturaleza verdadera. Lo malo con esto es que asume condiciones que no pueden ser llevadas a cabo. Literalmente, una traducción es la entrega de datos en términos de otra; naturalmente le es imposible al sujeto que no posee la información en la primera forma. Ahora, los eventos físicos, tomados solamente como físicos, no son conocidos por el sujeto que se supone debe hacer la traducción. Si fueran conocidos ya habría sensación. La sensación es la base de toda comunicación y de toda interpretación. ¿Cómo puede verse como como interpretación? Debe aplicársele a la sensación una categoría la cual sólo sale de la sensación. La sensación no es la traducción de algo más que ella misma. La sensación es una manera de ser; es un inmediato puro e inexpresable en términos objetivos. Cuando trato de explicar esto, instintivamente empiezo por separar el sujeto y el objeto como entidades discretas y después trato de cerrar el circuito entre ellas. Esta noción de sensación está inalterablemente unida con la noción instrumentalista del cuerpo. Veo mi cuerpo como un instrumento para la recepción de un mensaje. Trato de agarrar de acuerdo a las categorías del tener lo que es en realidad una manera de ser. La sensación no es recepción, sino una participación inmediata en el ser. Es la operación que hace realidad mi encarnación en el mundo. La palabra participación debe darnos una pausa, ya que es la noción sobre la cual la filosofía de Marcel gira. La participación es de inmediato su manera de perforar hacia el realismo y su avenida de escape del individualismo. Ser es participar en el ser. En existir, trans-existimos. En virtud de nuestro ser somos llevados más allá del ser. La sensación representa sólo un lado de la participación, no es objetivizable. No podemos efectivamente aislar eso en lo cual participamos de nosotros como participantes, ya que a cualquier nivel es la participación quien funda el ser de los participantes. Es verdad, que hay participación en el orden del tener, tal como ocurre cuando reclamo mi parte de un pastel que se está cortando. Aquí literalmente tomo parte de un objeto externo a mi ser.

Para estar seguros, en el nivel de actividad cognitiva esta emergente participación está siempre bajo la protección de alguna idea informante, pero ahora estamos en la posición de ir hacia un posible significado de una participación sumergida, bajo el nivel del pensamiento. Es bajo este tipo de participación que ambos: la sensación y los sentimientos son testigos. El sentimiento es comprensible sólo en términos no-instrumentales. Externalizarlo, verlo como algo que tenemos, es equivalente a nulificarlo: es solamente un sentimiento en tanto que es mi sentimiento. Sólo porque puedo decir que soy mi sentimiento, puedo decir que soy mi cuerpo. Y es posible, por analogía, como un sentimiento fundamental que debemos concebir que el empuje no objetivizable dentro de la existencia que nunca puede ser reducido a un contenido de pensamiento y el cual por lo tanto juega el papel de un “inmediato, no-mediaticizable” en la raíz de toda participación. A través de mi cuerpo está inmediatamente presente en el mundo; a través de la sensación y del sentir, yo participo, en un nivel, en una realidad en la cual sería estrictamente fuera de la lógica tratar de separarme. El sentir es un modo de participación, pero hay más de participación que el solo sentir. La situación me afecta en todos los niveles de mi cuerpo. Hay una tentación para usar el término “encarnación” por el puro plano espacial de la situación y reservar la “participación” para los niveles más espirituales, pero Marcel mismo no ha seguido exactamente esta terminología. Sin embargo, debe sugerirse que hay más de un tipo de participación. Llamaremos al nivel del cuerpo el plano de la existencia y al nivel intersubjetivo, el plano del ser. El punto es que mi situación afecta cada faceta de mi ser. Esencialmente lo que está siempre connotado es que no soy autónomo, no estoy contenido en mí mismo, soy permeable a otros. Vivir es estar abierto a una realidad en la cual entro en un tipo de comercio. Mi presencia en el mundo es por espacialidad, pero es para una comunión. Justamente como mi cuerpo es un co-inmediato del mundo encarnado en el cual emerge, un punto central dentro de este mundo que nos envuelve, así mi ser mismo en sus aspectos personales es un co-inmediato con el “elemento intersubjetivo del cual el ego parece emerger como una isla que sale de las olas”. “Mi cuerpo se me da como una presencia en el mundo, mi persona se me da como una presencia en comunión. “Esse est co-esse” es verdad no sólo en el plano de la existencia sensible sino sobre todo en el plano del ser personal. El principio propio de la metafísica es no “Yo pienso”, sino “nosotros somos”. El lazo que me une con los demás me entrega a mí mismo”<sup>7</sup>. Marcel no es indulgente aquí en sentimentalidad piadosa; él dice esto literalmente. No tengo derecho de tratarme como si hubiera estado antes o como si fuera más real que los otros: Sólo existo con una cierta plenitud de experiencia que no es privada, sino transubjetiva. Si hay algo, es el otro quien toma prioridad, “ya que es en la esencia del otro que él existe”. Y sólo defino mi vida separándome de él. Siendo esto de esta manera, se hace obvio que la comunión será la función de una manera particular en la cual me relaciono con el otro. Lo que realmente le interesa a Marcel es la comunión auténticamente ontológica, en donde el otro se me da como un tú, como una presencia no-

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 22.

objetivizable. Esta comunión ontológica es sancionada por una respuesta creativa de nuestra libertad, y es la ruta directa a la trascendencia. Aún así y después de todo, nuestras relaciones con otros preceden al florecimiento de nuestra libertad; en la niñez somos uno entre otros muchos antes de que libremente las reconozcamos o libremente las rechacemos. Usando la terminología de Trisfontaines se puede clasificar este estar juntos como un estado de comunidad; aquí la presencia de otros, nuestra familia en particular se extiende como el aire que respiramos. En un momento dado, sin embargo, el darnos cuenta de la medida de nuestra autonomía nos lleva a separar el sí mismo como un elemento, un elemento privilegiado, por encima de los demás; a este plano de análisis puede llamársele el plano de la comunicación. Esto es lo que hace posible la experiencia crucial sobre la que Marcel se concentra. Ya que hasta que nos hayamos levantado del sueño de la comunidad, una respuesta humana en el sentido más lleno no llegará. No que el amor y la devoción del niño en la familia pueda reducirse al nivel de la mera biología, no que el capullo familiar no represente una experiencia real y sea como un escudo y una presencia verdaderamente espiritual, pero porque la capacidad de rechazo en el sentido real está perdida, la intersubjetividad aquí tiene más el carácter de un hecho de amor que de una invitación. Cuando más allá de los egocentrismos tentadores de la comunicación, yo me abro libremente a un tú en un verdadero encuentro personal, alcanzo el estado de comunión ontológica. El paso de regreso al estar juntos y que se logra en la comunión es un trabajo de mi libertad. Puedo, si quiero ponerme entre muros en el especial estado que la comunicación descubre, y rechazar entregarme en comunión. Pero aún este estado de intrincado egocentrismo sólo se logra con la visión del otro: el egocentrismo es la reclamación de ser reconocido por otro. Se vuelve para mí un tipo de reflejo en cuyos ojos yo debo leer la imagen de mi propio valor. Al mismo tiempo es una amenaza de la cual debo cuidarme, la conciencia de mi vulnerabilidad me fuerza a apresurar el proceso de calcificación que me pone dentro de una cálida y protectora caparazón. Cuando he completado este proceso, me hundo en un universo Sartriano en donde el otro es pura y simplemente otro, y el sí mismo que yo he edificado por medio de este proceso alienante, este sí mismo mío es también un extraño aburrido y poco feliz. Cuando el "tú" es expulsado por la puerta de enfrente, el "Yo" sale por la puerta trasera. Pero no es sólo un egoísmo incontrolado lo que hace perder conciencia de la presencia. La distinción del egocentrismo es su hostilidad hacia la comunión. Los demás se vuelven solamente un "el", los compañeros de trabajo con quienes hablo de vez en cuando, "están ahí" y es difícil distinguirlos de una ausencia. Un "tú" es uno que está presente conmigo en un diálogo vivo, uno que responde en una auténtica conversación. La comunión se da en una respuesta personal, en un encuentro. Cuántas veces escucho el dolor de otro, sin sentir nada. Pero si recibo una noticia de que alguien a quien quiero sufre una enfermedad grave, de inmediato estoy con él, sufro con él, estamos juntos. El "tú" que se me da en un encuentro no es un mero repertorio de hechos. Además, él mismo no es el sujeto de una descripción de hechos. La realidad del "tú" no puede agarrarse por una serie de predicados. Nuestro darnos cuenta del "tú" no

es darnos cuenta de algo, sino de todo lo que abunda y sobrepasa cada intento de agarrarlo como algo. La única pregunta que puede hacerse al “tú” es ¿Quién eres tú? Y esa pregunta no es para recabar información. Aunque parezca interrogativa en principio, es más bien una forma de invocación: “Está conmigo”. El Tú que está presente conmigo elude toda caracterización precisamente respecto a su estar presente. Es solo un otro ausente a quien puede caracterizarse; de hecho, la caracterización, la reducción de contenido, es una forma de objetivización y está en el polo opuesto de la presencia. Nada puede ser más claro que esto si lo confinamos a la presencia de sí mismo el sí mismo en esta última realidad simplemente trasciende toda descripción, todo juicio. Yo puedo decir todo lo que yo quiera acerca de mí mismo, pero hablar de algo es convertirlo en un tercero en el diálogo. El sí mismo no puede ser transformado en un “eso”. De la misma manera que el “tú”, no puede ser convertido en un “él”. El tú como tú se siente sólo como co-presencia y sólo así. ¿Podemos nosotros al menos preguntar quién está presente? Solamente en la manera en que uno lo haría consigo mismo: ¿Quién soy yo? ¿Cuál es la respuesta a esa pregunta? Ser más que una esencia igual que la esencia del tú es ser más que una esencia.

No solamente el sí mismo y el tú son ambos misterios, son uno y el mismo misterio. La unicidad y la indescribibilidad del sí mismo están fundadas en la co-presencia del tú. Fuera de la presencia del otro, yo no soy un centro unificado del todo. Soy, ya sea un contenido universal de pensamiento o una sucesión de estados empíricos. ¿Qué me hace ser un singular “Yo”? La presencia del “tú”. Si por alguna razón yo nunca hubiera estado presente ante otros seres, mi ser mismo sería una posibilidad amorfa, no una realidad del todo. Aquel, que habiendo sido dado y formado como una persona real por la presencia de otros, se separa del tejido viviente de la comunión, en ese momento deja de ser una persona real. Vivir y pensar habitualmente sin referencia a la dimensión del ser que la comunión revela sería aproximar sin encontrar la condición de un sujeto meramente epistemológico. El conocimiento se basa en los universales; el amor revela lo singular, el amor a la sabiduría es la definición de la filosofía.

“Marcel se refiere a la donación de la persona en virtud de que esté abierta a los otros por el término intraducible “disponibilité”. La connotación de esta palabra ofrece” apertura, liberación, abandono, bienvenida, rendición, y prontitud para responder”<sup>8</sup>. La actitud que combate es admirablemente comunicada en francés con la palabra “crispation”. La persona disponible es hospitalaria con los demás, las puertas de su alma están abiertas. Este concepto es uno de los más importantes en la filosofía de Gabriel Marcel. La disponibilidad se proclamará en actos como el amor, la simpatía, la admiración. Y si la metafísica sólo es posible a través de la comunión, entonces será fácil ver por qué Marcel declarará que la inhabilidad de admirar es una falla metafísica: es la marca del hombre que no está disponible, y el hombre que no está disponible no puede ser un metafísico. La palabra “con” como hasta ahora se aplica a la experiencia personal revelará

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 26.

la irreducible naturaleza de la comunión. Ya que dos personas no están una con la otra como dos cosas están una con la otra. Solamente cuando el otro está presente como un “tú”, la nueva dimensión del ser se da, la cual es irreducible a las categorías no personales. En ese momento él está conmigo en sentido absoluto y no está en yuxtaposición conmigo. Cuando uno emerge sobre el plano espiritual, las categorías correlativas de lo “mismo” y el “otro” son de inmediato trascendentales. Más allá de los sistemas cerrados en los cuales el juicio lógico nos encierra, hay un tipo de fecunda igualdad en donde las personas están en comunión. La preposición “con”, en este nivel, no corresponde ni a la relación de lo inherente, ni a la relación de la exterioridad, el ser que yo soy, no está sólo “enfrente de mí” y no sólo en “mí”. Entre el Yo y el Tú existe un lazo que excede cualquier medio que yo tome para tener conocimiento de él. La intimidad que se da en la comunión, no puede ser expresada en categorías que dejen la comunión de lado. Es sólo cuando nos damos cuenta de que la comunión es un modo primario de ser que entendemos su inacababilidad, sin dudar de su significado ontológico. Lo que es primario no puede darse en términos más últimos que él mismo. Entonces, Marcel diría que esta inacababilidad es su significado ontológico. Cada relación de cada persona con cada persona debe ser interiorizada de la manera más extrema posible. ¿Cómo vamos a expresar la interiorización de las relaciones? ¿Cómo sino diciendo que yo soy mis relaciones? Yo estoy constituido por mis relaciones con los demás, es el “nosotros” lo que crea el “yo”. La comunión personal no es objetivable, es una participación sin fronteras. Hay un paralelismo fácilmente percibido entre la participación en el nivel de comunión personal y participación en el nivel de la corporeidad. Justamente como el universo espacial que me rodea me encuentra como un existente corpóreo, así el universo de intersubjetividad que me rodea me encuentra como un existente espiritual. Si yo me considerara fuera de estas participaciones, ¿qué sería yo? Tal vez nada, o tal vez pura potencialidad para tal participación. Pero como un sujeto real, como un existente, yo soy co-existente, un deudor de todo lo que es.

## **1.2. Problema y misterio.**

Nuestro entendimiento de la clásica distinción que Marcel hace entre problema y misterio depende de lo que comprendamos de lo que él quiere decir por objeto. Las fuentes de esta noción tienen dos lados. La primera es una herencia de los puntos de vista de Royce; la segunda es original de él. De acuerdo a Royce, un objeto es un tercero en un diálogo. Lo que es primario es la comunión de objetos. En relación al diálogo entre el Yo y el Tú, el tercero es un tercero ausente que sirve como término de referencia. Esta visión de Royce se manifiesta muy claramente después en la noción de cómo la “naturaleza” es arreglada por el hombre como una entidad independiente. La naturaleza es constituida como un objeto por la sociedad humana, y por naturaleza se entiende la acumulación de procesos que pueden ser compartidos y verificados por todos.

Así que la naturaleza es “una realidad que concebimos como sabida y como conocible por varios hombres, exactamente en el mismo sentido en que nosotros la vemos como conocida o conocible para nosotros mismos”. No todo tiene que ser tan generalizado, podemos creer en una revelación religiosa, o en la realidad de la vida interior de otro, sin sentir que sus secretos están abiertos al público para verificación. Pero “la naturaleza” considerada como un proceso complejo y verificable es precisamente la propiedad pública mía y de los demás; es una realidad social, y en tanto que la civilización avanza, es distinguida más y más de la realidad privada experimentada, hasta que se vuelve un extraño de un orden mecánico. Este tesoro encontrado de validaciones universales es el mundo que la ciencia investiga y es el único mundo que la ciencia puede concebir. Royce protesta diciendo que la ciencia no tiene el derecho de proyectar toda la realidad a su imagen, el mundo público no tiene estatus absoluto, es sólo el elemento común componente triádico entre hombre y hombre. Etimológicamente un objeto es aquello que es arrojado enfrente de mí; es algo que encuentro fuera de mí y en contra de mí. Esta es la característica de objetividad en la que la distinción de Marcel entre problema y misterio se basa.

Las bases para los puntos de diferencia en esta visión del objeto como algo externo a mí, algo que está puesto en contra de mí, es una situación objetiva; yo estoy aquí y el objeto está ahí, completo y abierto para que se le inspeccione. Por la razón de que encuentro al objeto como yuxtapuesto a mí y no como involucrado conmigo, puedo envolverlo en una clara y única idea la cual delinea sus límites. Con esta claridad viene una perfecta transmisibilidad, y con ésta el objeto empieza a llevar una vida pública e independiente que es el privilegio de lo problemático. Marcel no deja de notar la peculiar coincidencia que las raíces griegas de la palabra “problema” corresponden perfectamente a las raíces latinas de “objeto”. Un problema es algo que es arrojado en mi camino, algo que se encuentra en el camino. Un problema, entonces, es una pregunta que se echa a andar con respecto a un objeto que el sí mismo aprende de una manera exterior. El área de lo problemático cubre un amplio rango de conocimiento humano. El mecánico y el matemático pueden tomar postura, tal vez, como tipos del dominio de la naturaleza que el conocimiento problemático de la ciencia hace posible. La ciencia personifica los últimos logros del conocimiento problemático. La ciencia es, definitivamente la aplicación de la mente a un objeto en el sentido estricto de la palabra. Pero no es sólo la ciencia la que cubre o satisface la noción de problema. Todos de alguna manera resolvemos problemas, y los datos de las preguntas son tales que puedo efectivamente divorciarme de ellos y concentrarme solamente en los objetos externos que sean manipulables.

Un misterio, por otro lado, es una pregunta en la que lo que se da no puede ser visto como separable del sí mismo. Hay datos en su misma naturaleza que no pueden ser puestos en contra mía, por la razón de que esos datos me involucran a mí. Si yo pregunto “¿Qué es ser?” ¿Puedo ver al ser como un objeto arrojado en mi camino? No, porque el ser como dato, me incluye a mí: para concebir al ser como dato, debo concebirlo incluyéndome a mí. No puedo salirme del ser

para pregunta acerca de él en una manera puramente externa. El intento de aislar lo que está enfrente de mí de lo que está en mí se viene abajo aquí completamente. Ser, entonces, no es un problema, sino un misterio. Un misterio es una cuestión en la que estoy atrapado. En el área de lo problemático, el estatus del que pregunta está completamente separado del pensamiento de, y sólo el objeto es llamado en cuestión. Pero si pregunto “¿Qué es ser? La pregunta se devuelve hacia mi propio estatus de cuestionador: ¿Quién soy yo que cuestiono al ser? ¿Soy? En este punto del “problema” el ser tiene un efecto sobre sus propias posibilidades de ser y se vuelve el misterio del ser. Ya que la condición de esta investigación es problemática, es que el sujeto lleva consigo el regalo de la incuestionabilidad, y es sólo este privilegio lo que lo califica a entregar el objeto totalmente inteligible. “Pero cuestionar al ser es cuestionarme a mí mismo como cuestionador. Es decir, que este “ser” al cual me gustaría cuestionar, no es un objeto dado a un sujeto no obscuro que puede dirigir toda su incertidumbre hacia el exterior; ya que cuestionando al objeto, me llamo a mí mismo al cuestionamiento de la misma manera.”<sup>9</sup> El ser no es un objeto al que puedo inspeccionar desde todos sus lados: si yo pudiera tener una clara idea de la noción del ser, sería completamente un objeto para mí mismo, ya que el ser me envuelve y para poder objetivizar al ser, tendría que objetivizarme a mí mismo. Pero no puedo objetivizarme a mí mismo ya que no puedo observarme a mí mismo desde afuera. La pregunta ¿qué soy yo? Es otro ejemplo de un misterio. Ni siquiera sé con seguridad qué significa la pregunta y aquí podemos decir que el problema traspasa sus propios datos. El “Yo” que me causa temblor cuando lo cuestiono no está exento del misterio que envuelve el todo, no contiene ningún pequeño elemento que defina sus límites como exhaustivamente conocidos, para servir como una brecha o separación de la cual se pueda lanzar un razonamiento cíclico. Por lo tanto, no cualquier realidad puede ser el blanco de un cuestionamiento problemático. Siempre que se trate con algo que trate del sí mismo, no puedo pensar en mantener contacto con su naturaleza auténtica si lo trato como si no involucrara al ser. El ejemplo supremo de esto, es el misterio del ser. Quizás pudiera decirse que cada ejemplo de un misterio es solamente un caso particular del misterio del ser. Soy un misterio para mí mismo en tanto que yo soy: todas las cosas son misteriosas en tanto que son. Pareciera que cuestionarnos acerca del ser nos pusiera en una regresión. No, dice Marcel, el poder de concebir tal regresión nos ayuda a trascenderla. Ya que en nuestro predicamento se revela la trascendencia del ser en relación a nuestro pensamiento. El reconocimiento de un misterio es el reconocimiento del sí mismo como rodeado por el ser. Somos solamente en tanto que haya en nosotros eso que el pensamiento no puede poner al desnudo. Pero esto significa que cuando sea que haya un encuentro con el ser, hay un misterio. Solamente lo que no es, o lo que no está encontrado como ser, no es misterioso. El único pensamiento que no cabe en un misterio es un pensamiento deontologizado, un pensamiento, el cual por inmunizarse a él mismo en contra de la opacidad de su propio centro, tiene éxito en conferir la misma clase de inmunidad a su objeto. Mi situación no puede objetivarse y rechaza el ser

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 33.

reducida a un problema. No puedo hacer un juicio sobre el mundo como si fuera un espectador: cada juicio sobre el mundo pasa sobre “mi” mundo ya que lo califico a través de mi participación.

El sufrimiento y la maldad sólo son en tanto que me involucren; vista desde afuera, la maldad pareciera como el mero malfuncionamiento de un mecanismo, es decir que no se ve como maldad del todo. Solamente uno que participe conmigo en mi sufrimiento tiene el derecho de interpretarlo por mi; ese sufrimiento sólo tiene significado en tanto que yo se lo dé, en la medida en que yo lo experimente como mío. De la misma manera que con mi cuerpo, el mundo, la maldad, el amor y el conocimiento; estas son realidades sobre las cuales el observador no puede dar ningún juicio de ningún tipo, ya que solamente son reales para el participante. Se ve esto de alguna manera con el amor, pero también es útil enfatizar el carácter misterioso del conocimiento. Si nos preguntamos ¿qué es el conocimiento? Inmediatamente caemos en el ámbito del misterio. No es posible salirme de mi mismo conocimiento para tratarlo como un objeto de descripción. La pregunta ¿qué es el conocimiento? Vulnerabiliza sus propias condiciones intrínsecas de posibilidad: el acto a través del cual me gustaría objetivizar al conocimiento para estudiarlo es ya el acto del conocimiento. Ciertamente puede reflejarse en el acto del pensamiento, pero sólo como eso, no como un objeto. Por lo tanto, aparentemente, con todas las preguntas verdaderamente filosóficas, no contienen datos no-objetivizables, son realidades imposibles de externalizar. La libertad, el espacio, el tiempo, la sensación, todas parecen caer dentro de esta clasificación. Esto llevó a Marcel a tratar su filosofía de una manera epistemológica. La libertad es la menos susceptible de ser transformada en un objeto de estudio. La libertad envuelve al sí mismo, es el sí mismo; entre más un acto sea libre, lo más que es mío en el sentido absoluto. Solamente un objeto es definible. Sólo lo que es definible es demostrable. Por lo tanto, el intento de demostrar la libertad es un intento de tratar con un misterio como si fuera un problema y esto es imposible. La segunda característica de un problema se desprende inmediatamente de la primera. Un problema admite una solución y esta solución sería un resultado. La noción de resultado no puede aplicarse al misterio como se aplica al problema. Lo que hace a un misterio ser un misterio no es que no pueda resolverse, sino el hecho de que no es objetivizable, el hecho de que es una realidad que toma la realidad del sujeto. Y porque no es objetivizable no podemos nunca usarlo, no hay ninguna técnica que nos permita manejarlos, y todos los “resultados” son obtenidos a través de la técnica.

El objeto es indiferente a mí, simplemente está ahí “para cualquiera” o “para nadie”. En tanto que el sí mismo esté consciente de un objeto lo hace cualquiera, un anónimo, una mente impersonal por la cual otra mente cualquiera puede sustituirlo. El objeto es lo que es arrojado enfrente del sujeto epistemológico. Como sujeto epistemológico soy perfectamente “intercambiable”, y comparto la neutralidad del objeto. El pensamiento de Marcel pensó en esta objetividad desde muy iniciado su pensamiento reflexionando sobre la naturaleza de la fe. Al

racionalista le gustaría decirle al creyente: “Tú piensas que tu creencia se basa en un ser real, pero si estuvieras en mi posición verías que eres víctima de una ilusión”. Su afirmación implica que él puede ponerse en el lugar del creyente y corregir su visión. Esto asume que sus lugares son intercambiables, y Marcel se inclina a negar esto sosteniendo que el acto de fe tiene un lugar singular que nadie más puede tomar: su lugar en el ser es único, es su único ser. Para tomar mi lugar, el otro tendría que volverse yo. Esto, por supuesto significa que mi fe es inverificable para nadie más, ya que sólo lo que está disponible para todos puede verificarse. Y todavía pero, si él no puede ser quien yo soy, tampoco puede creer lo que yo creo. Y todavía más, no puede juzgar mi fe desde su postura. Marcel sustituyó en su pensamiento el término “inverificable” por “misterio” y éste es la base de lo inverificable. La persona es la que hace las preguntas, en toda su singularidad. Se vuelve persona preguntándolas y por la razón de que no pueden ser yuxtapuestas al sí mismo, lo evocan al preguntarlas. No hay ningún juicio objetivamente válido que se base en el ser que sea posible. Mi veredicto sobre la realidad siempre será mi veredicto, y al mismo tiempo será mi veredicto sobre mí mismo. El órgano de afirmación en filosofía es el sí mismo en su totalidad. Inevitablemente esto significa, que la libertad está involucrada en la afirmación filosófica, ya que mi ser es un ser libre.

Cualesquiera que sean los concomitantes emocionales, lo que es constante en todas las experiencias de misterio es el estar consciente de mi propia finitud. El conocimiento del misterio es sacro ya que revela esta finitud.

Un pensamiento que no destruye la participación no es una objetivización sino el mágico conjuro de una presencia. Si el misterio es accesible a nuestra mente, el pensamiento que lo concibe debe parecerse al pensar en. Marcel está de acuerdo en que la reflexión es integral a la existencia humana. La reflexión es parte de la vida. Es la reflexión primaria la que corta al hombre de la inmediatez de su situación, bajo el mismo aliento que muestra el mundo de la objetividad, también aísla al sujeto como elemento sobre y en contra de este mundo. Para ambos, el sujeto y el objeto, este estadio representa un retiro de la participación, y por lo tanto un retiro de la existencia. Ya que la realidad se encuentra en la participación el ser real, el mundo real, el Dios real constituyen mi situación y sólo son encontrados en ella. La reflexión secundaria, entonces, viene a escena como una reflexión sobre otra reflexión. No es tanto una negación de la reflexión primaria como un rechazo de cualquier reclamación a la irreductibilidad y exclusividad inherentes en la reflexión secundaria. La reflexión secundaria, dice Marcel, es la reflexión al cuadrado, elevada a la segunda potencia. Específicamente es un reconocimiento de la insuficiencia de las categorías que hacen a la reflexión primaria posible.

¿Qué es lo que le permite a la reflexión primaria ver, no la falsedad sino la limitación de su punto de vista? Es la incomunicable experiencia del cuerpo como mío. En la señal de esta experiencia originadora, cualquier dualismo se vence. La reflexión secundaria reposiciona la unidad de mi existencia

participada, la cual ha sido dicotomizada por la reflexión primaria. ¿Cómo puede ser esto? ¿Cómo podemos pensar en esta participación original sin reobjetivarla? Aún para pensar del cuerpo como mío es pararse al borde de la conceptualización y del aislamiento. Esta objeción nos lleva al extremo de la dificultad. Después de todo, la reflexión secundaria es precedida por conceptos, justamente como la primaria, pero ¿Qué la hace exenta del cargo de objetivización? La reflexión secundaria ciertamente usa conceptos, y si toda la conceptualización fuera inválida, toda su filosofía se disminuiría. La reflexión secundaria difiere no en el instrumento de pensamiento que usa, sino en la dirección del pensamiento. La reflexión primaria tiende a concretizar sus conceptos y al hacer esto, abstraerse de la existencia. La reflexión secundaria resambullendose en la inmediatez oceánica en la cual sus conceptos son recogidos, al mismo tiempo restablece la primacía de lo existencial. Para que la reflexión secundaria pueda moverse y tomar la ruta del ímpetu del pensamiento en la dirección de la participación, debe ser que en algún nivel de la conscientización la participación no se ha detenido; de otra manera no habría motivo para tomar una nueva dirección. Esto significa que la reflexión secundaria vive de la intuición. Marcel, tratando de explicar la naturaleza del pensamiento filosófico, la llamó primero “intuición reflexiva”. Aunque esta intuición nunca puede volverse un objeto de pensamiento, sin ella la reflexión filosófica, nunca podría darse. La reflexión primaria está excluida de tener que soportar con el origen dado de la participación ya que representa un intento de traducir al lenguaje del tener lo que es realmente un modo de ser. Durante ese proceso se enfrenta a una serie de antinomias y la reflexión secundaria consiste precisamente en la superimposición de estas antinomias. Algunos ejemplos de estas antinomias son: Yo poseo mi cuerpo y soy su dueño, Mi cuerpo me posee y yo soy su esclavo; la sensación aprehende al mundo, la sensación es un evento subjetivo sacado del mundo, la fe da conocimiento de la realidad, la fe es un estado interesante, pero inverificable. Constantemente hay dos polos de igual valor; sí y no. La reflexión secundaria, confrontada por las antinomias por medio de las cuales un dócil pensamiento de las categorías del tener se reduce, se empuja a trascender estas categorías por una conversión deliberada a la inmediatez del ser. Pero tal conversión sólo puede ser posible si la inmediatez nunca se ha disputado la facultad cognitiva. El pensamiento se levanta de la inmediatez, en el punto de origen un contacto no conceptualizable es irrevocablemente establecido. Es alrededor de este punto de origen que la reflexión secundaria gravita. Si se pudiera anexar todo junto, el conocimiento sería una cosa de intuición, si perdiera vista de él totalmente, el conocimiento ontológico sería imposible. Algo análogo a lo que Marcel tiene en mente puede encontrarse en nuestro reconocimiento de la relación entre una proposición y el existente que aprehende. Si yo construyera el objeto de acuerdo al modelo de mi pensamiento, exteriorizaría el sujeto de acuerdo a su predicado. Pero no lo hago así. Reconozco que mi conocimiento ha restringido lo que en realidad es uno; lo que yo he distinguido existe como unidad. He sobrepasado mi propia manera de saber y me doy cuenta de sus incompetencias. ¿Cómo puede hacerse esto? ¿Cómo, excepto que mi pensamiento no haya perdido contacto intuitivo en algún

nivel con el existente en sí mismo? La intuición de la sensación nunca abandona la operación intelectual, y así al mismo tiempo que disecciona al existente se da cuenta de la falsificación de su propia disección. Así, me doy cuenta de que mi modo de conocer a través de las ideas universales pierde la singularidad del existente y para darme cuenta de esto, debo de en algún momento no haber perdido contacto con su singularidad. Y eso significa que mi pensamiento nunca debe haber perdido contacto. El acto de juicio, entonces, nos da en miniatura una comparación de la relación entre la reflexión primaria y secundaria. ¿Cómo pueden pensarse el misterio, el amor, la libertad, el conocimiento, el ser? Ciertamente no como objetos. Pero participamos en ellos justamente tanto como participamos del existente sensible al que mi juicio se refiere. ¿Cómo podemos pensar en la participación? Este es realmente el problema epistemológico para Marcel. “Ser es participar en el ser; el pensamiento parece aflojar los lazos de la participación y falsificar realidades primarias. En cualquier esfuerzo para comprender esta participación intelectualmente, la mente tiene que ser capaz de reconocer las incompetencias de su propia objetivización”<sup>10</sup>. Pero eso significa que la participación misma funciona como una intuición ciega que no se ve a sí misma, pero que me permite rechazar cualquier pensamiento que no es igual al expresado, y eso incluye todo pensamiento en el lado de la dicotomía sujeto-objeto. Cuando nos volvemos hacia la participación, lo que ganamos no es la aprehensión de un algo claro y distinto, que sería un objeto; sino la perspectiva desde la cual vemos cualquier afirmación que se haga de la participación. El proceso de refinación de una pintura o de un poema de acuerdo a un concepto el cual en sí mismo no es positivamente intuído como un objeto de conocimiento, es uno de los procesos más inexplicables de la experiencia humana. La intuición ciega de participación funciona de una manera paralela a la idea creativa. Se sostiene en las profundidades del ser, y sin descanso me fuerza a mirar como inadecuado cualquier pensamiento y cualquier lenguaje que no exprese su propia visión inaccesible. Nunca puede cambiarse la intuición ciega en un objeto, más d lo que se puede cambiar una idea creativa en un objeto. Pero no es ni algo negativo, ni una mera ausencia. Es la raíz de toda positividad, demasiado positiva para ser expresada en lenguaje permeado con limitación. Marcel usualmente se refiere con esta intuición a ciegas al aseguramiento primitivo de la presencia del ser; pero puede aplicarse a la conciencia de participación como revelada de maneras especiales. Por lo tanto, la conciencia del cuerpo como mío funciona como una experiencia limitada que me fuerza a mirar como menos cualquier pensamiento que la viole, el darse cuenta de la auténtica participación del amor lleva a cabo el papel de un criterio escondido que me permite eliminar cualquier explicación que violente esta irreputable seguridad. Cuando Marcel habla de la reflexión primaria, casi da la impresión de tener un procedimiento filosófico de pensamiento en mente, y lo que sobrepasa la reflexión primaria es un mejor proceso de pensamiento, la reflexión secundaria. Lo que a Marcel le preocupa es la recuperación filosófica de participación, la cual se logra en la señal de la experiencia vivida pero constituye un avance sobre ella. Una pregunta es ¿cuál es la relación que existe entre los varios actos de inmediatez?

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 45.

La sensación, mi cuerpo, el amor, la fe; son todas inmediatas, pero difícilmente en el mismo nivel. Las primeras dos pueden ocurrir, la primera ciertamente infra intelectualmente. Pero cosas como el amor y la fe ¿son posibles sin la mediación de ideas y lenguaje? Si no lo son, esto quiere decir que hay una inmediatez que es sólo posible a través de conceptos, y esto inyecta un proceso dialéctico en el corazón de la participación. El reconocimiento de nuestra participación es la prueba de toda reflexión filosófica. La razón de que la encarnación sea el eje central de la metafísica es que el cuerpo es simplemente mi nexo con el mundo hecho manifiesto. ¿Cómo alguien puede dejar de reconocer esta participación? Pero debe recordarse que no es un darse cuenta vívido, sino un reconocimiento filosófico lo que está en cuestión aquí y esto involucra el reconocimiento del valor irreducible de la experiencia fundada de participación y consecuentemente la comprensión de mi mismo como no-autónomo.

### 1.3. La exigencia ontológica.

El ser sólo puede afirmarse libremente. ¿Qué ser puede afirmarse libremente? ¿Pudiera ser posible que haya alguien tan absurdo de negar al ser? ¿Qué puede significar negar al ser? Y por otro lado, ¿Qué puede significar afirmar al ser? Si yo digo: “Ser es”, ¿qué significa? ¿Qué puede ser que no es ni una mera idea, ni un ser individual, ni la totalidad de los seres? ¿Ser significa “ser uno mismo”, Dios? Marcel nunca afirma eso. Entonces ¿qué es afirmar el ser? Marcel lo explicó, explicando lo que ser no es. Decir que “nada es” es declarar que “nada cuenta”. Esto es dejar hundirse en la costumbre del desaliento donde la única convicción es “todo es vanidad”. “Ser no es simplemente estar ahí, o existir sino ser de valor. Ser es eso lo cual resiste disolución crítica, aquél que se niega a ser disipado en la transitoriedad de un vacío juego de apariencias. No puede verse a través del ser.”<sup>11</sup> El pesimista vuelca el ácido corrosivo de su humor enfermo sobre su vida y encuentra el vacío de los vacíos; en donde nada significa nada, nada importa. Afirmar al ser es afirmar que hay una profundidad en la realidad impermeable a este “ver a través”.

Ser es lo que resiste, o resistiría un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y apuntando a reducirlos paso a paso a elementos que van incrementadamente careciendo de algún valor significativo o intrínseco. Realmente, para ambos el afirmante y el negante el ser se dice en relación con una necesidad. “Debe haber seres”, dice uno, “y yo deseo participar en ellos”. El pesimista no es el que no siente esta necesidad, sino uno que sintiéndolo, grita que no hay nada para llenarlo. El pesimismo es equivalente a la desesperación. Las reflexiones de Marcel sobre el ser son solamente comprensibles bajo la luz de su exigencia ontológica. Es la necesidad de ser. Es con respecto a esta exigencia que el ser es “definido”, “Ser es aquello que no frustra nuestras

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, P.51.

expectativas". Ser es plenitud. La experiencia de ser es la experiencia de plenitud. Y Marcel afirma que el recrudescimiento de ser es alegría. "Hay ser en tanto que haya gozo". La distinción fragmentada de lo lleno y lo vacío es infinitamente más esencial para una metafísica concreta de lo que lo es la distinción entre el uno y los muchos. Ya que nos recuerda lo que el racionalista de todos los días olvida: que ningún juicio objetivamente válido basado en el ser es posible, que la realidad no está constituida así, que la mente puede eliminar la posibilidad de la desesperanza. La rígida naturaleza de la desesperanza es un testigo absoluto a una necesidad absoluta, ya que la desesperanza es literalmente ininteligible excepto en el contexto de una exigencia desesperada y sin fondo. Y la posibilidad de desesperanza nos dice aún más: nos dice que no pasamos al ámbito de la plenitud automáticamente. No hay contrapeso objetivo con la desesperanza. El mundo de la validez no provee garantía contra el vacío, es la libertad la que nos conduce hacia la presencia del ser. ¿La realidad contiene aquello que puede satisfacer nuestra necesidad ontológica? La respuesta nunca vendrá de afuera, ya que el profundo "sí" del sí mismo es el lazo indispensable de la gramática existencial. ¿Cómo puede Marcel definir al "ser" como el "apetito de ser"? Un apetito es sólo distinguible en términos de su objeto, y parece como si quisiera llamar al apetito para poder definir el objeto. Que el intento para definir al ser pueda ser designado sólo por una cortesía poco común es muy aparente. Lo que tal vez no sea aparente es que esta indescribibilidad provee gratuitamente una discusión del ser con excepciones más allá de las críticas del pensamiento compertamentalizado. Por lo tanto, tal vez no haya mayor falacia involucrada en definir al ser en términos del apetito de ser de lo que pudiera haber en definir el apetito de ser en términos de ser.

El significado que Marcel le da al ser puede más bien entenderse por lo que él opone. La oposición que establece contiene tres partes: ser en contra de tener, ser en contra de la existencia, y mi ser contra mi vida. De estos tres, el primero es el que recibe el más extenso tratamiento, pero los otros sirven para revelar su manera de pensar al respecto.

El análisis de Marcel sobre la naturaleza del tener es una demostración mayor de su poder para incorporar un análisis fenomenológico dentro de la reflexión metafísica. En el sentido estricto del tener y sólo en esos casos cuando ejercito mi poder sobre una cosa, la cual en el momento de ejercitar el poder tiene una cierta independencia de mí. Mi posesión es una cosa que no soy yo, pero que apego al círculo de mi ser. Lo que tengo es una cosa, algo que obtengo y sobre lo cual tengo un cierto poder de disposición. Ya que sólo tengo aquello de lo que puedo disponer, y por lo tanto el tener es visto como un acto autónomo de un ser. Solamente en tanto que pueda mostrar algo lo poseo, poseo lo que pueda transmitir. El caso límite es la posesión de mi cuerpo. Mi situación en relación con mi cuerpo es ambigua. Por un lado es mi posesión más preciada, ya que es en relación con mi cuerpo que todas las demás posesiones son posibles; tener es tener poder sobre algo, y es mi cuerpo quien me permite intervenir eficazmente en eventos reales. En este sentido, es el tener absoluto el cual es el

prototipo de todos las demás posesiones. Pero no puedo encerrar a mi cuerpo en esta categoría. Ya que todo tener se ejercita sobre otro, el cuerpo como mío no es poseído. No es una cosa que yo tenga para deshacerme de ella. Si veo el objeto como una cosa poseyendo una cierta colección de atributos, puedo poseerla poseyendo la serie de atributos que la componen. Entonces tendré un “conocimiento de contenido” en sentido literal, que manejaré con un cierto sentido de seguridad. Tendré lo que Marcel ha descrito como un “objeto”, y estaré confortablemente situado en la problemática. Pero un pensamiento que procede de esta manera es un pensamiento que nunca hace contacto con el ser; ya que el ser es lo incalificable. Ni el ser de la realidad individual, ni el ser en el sentido inadecuado puede ser referido como una totalidad y “añadido” de una manera segmentada. Con seguridad esto es evidente sin error en el caso de mi propio ser. “Yo soy siempre y en todo momento más que la totalidad de los predicados de una pregunta hecha por mí mismo, o por lo que alguien más acerca de mí mismo podría traer a la luz”<sup>12</sup>. Un conocimiento que procede por vía de caracterización, debe por su propia naturaleza fallar en aprehender la realidad por su ser, y si por lo tanto tenemos un poco del ser debe ser por un conocimiento intransmisible. “Si la categoría del ser es realmente válida es porque lo que no es capaz de transmitirse debe poder encontrarse en la realidad”. Marcel siempre regresa a este punto: el ser no es demostrable, no es un predicado, no puede indicarse, en una palabra, elude cada categoría en la cual el tener esté involucrado. “Ya que el ser es, muy fundamentalmente no algo que podamos discutir. Solamente podemos discutir lo que no es ser”. Aquí Marcel no se refiere al acto de existir de una cosa. La realidad es incalificable, y por lo tanto es, en tanto que me es dada como una presencia. Pero la presencia incluye más que el existir. Mi cuerpo es aprehendido como presencia, el tú se me da como una co-presencia. Claramente estos no son actos del ser, sino modos del ser. En donde quiera que haya ser hay presencia. Dondequiera que no haya presencia, no hay ser. Ahora el objeto es una esfinge la cual es construida por un desprendimiento de la inmediatez de la presencia, y el objeto puede verse como un modo de ausencia, o como una presencia en forma de degradación hacia una ausencia. Esto significa que un mundo objetivado es un mundo en donde el ser ha sido relegado a la parte de atrás y eventualmente usado. ¿Qué significa perder el sentido del ser? Significa perder el presentimiento de inexhaustibilidad el cual está en las profundidades de cada experiencia de presencia. El ser es lo que agiliza, refresca y siempre promete más frescura. No podemos construir el mundo a la imagen del tener a menos de que construyamos el ser de la misma manera. Extrapolando esto al orden de la práctica, mi tendencia a ver al ser como la suma de un cierto número de predicados perfectamente definidos, nos lleva a la tendencia de reducirlo a un cierto número de funciones. Cuando eso pasa aparece en la escena el “hombre problematizado” que es producto de nuestra civilización industrializada y racionalista-científica, en la cual todo el sentido del misterio ontológico se ha desvanecido y sobre el cual Marcel pronuncia un lamento. Todo hoy conspira para robarle al hombre su sentido de ser, robarlo de ese contacto con el

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 55.

inexhaustible que está dentro de él, que es la último y sola fuente de plenitud y gozo. Un mundo funcionalizado produce un ser especializado cuyos recursos pueden ser tabulados cuidadosamente y utilizados. Lo que sea que sea tener tiene límites, Pero ser, está más allá de cualquier inventario. Y el hombre hasta ahora en tanto que esté lleno de ser es un canal de lo inexhaustible. Nuestra civilización es esencialmente la imposición del lado racionalista del ser humano. Como un razonador discursivo, como uno que se indulge en la reflexión primaria, el hombre es sobre todo un manipulador y un planeador; pero sólo lo que se posee puede manipularse, y por lo tanto la visión de una civilización moderna no se extiende más allá del hombre como un “poseedor”, alguien que posee. Desde cualquier lado influencias sutiles refuerzan esta visión. Uno de los temas favoritos de Marcel es la omnipresencia de los cuestionarios que el estado hace a los ciudadanos y que a través de esto pretende conocer a todos y cada uno de ellos. ¡Pero no! El hombre está mucho más allá de eso. No es que sea la insuficiencia de un catálogo lo que se queda corto en definir el ser, sino el hecho de que sea un catálogo. Desafortunadamente, lo más que los otros pierden la visión de ese “más allá”, lo más que el hombre también la pierde. Ahora, no hay un factor que haya contribuido tanto a este logro del hombre en términos de necesidades y funciones designables como los logros sin precedente de la ciencia, especialmente de la ciencia aplicada. La técnica sólo puede utilizar al hombre en tanto que sea una red de funciones y sólo puede administrársele a un hombre que esté definido con miedos y deseos. Pero el deseo es un fenómeno en el ámbito del tener: desear es una manera de tener sin tener. Para aquietar el deseo, un plan es concebido y la raza humana parece ser indefinidamente capaz de perfeccionar sus planes. Pero finalmente esta capacidad prueba nuestro deshacer, ya que confiamos en la técnica de una manera incondicional y entonces sentimos que hará por nosotros, lo que necesite hacerse. ¿De dónde le viene a nuestra conciencia lo que necesita hacerse? La única cosa que la ciencia puede tomar de una visión fijada en la técnica es una necesidad correlativa a la técnica, un deseo o miedo. Por lo tanto, “un mundo donde la técnica es esencial, es un mundo dado al deseo y al miedo”. Aún así, se reconozca o no, hay en el hombre una diferente clase de necesidad, una exigencia ontológica, la cual es una demanda que ninguna técnica puede conferir. ¿Pero cómo puede el hombre necesitar lo imposible? ¿Podemos decir que quiere poseerlo? Tal vez quiera ser poseído. Sí, pero eso realmente quiere decir que quiere ser eso, o sea, quiere que su ser se desenvuelva dentro de él. ¿Qué pasará si el hombre trata de alimentar esta necesidad de lo imposible en las técnicas? Estará comprometido en el esencialmente fútil esfuerzo de alimentar su ser en las membranas exteriores del ser. Se ha dicho que se experimentará una incompletud, pero en un lenguaje más concreto eso significa ansiedad. Y por lo tanto una sociedad que ha puesto su confianza en las técnicas será inevitablemente una “era de la ansiedad”.

Marcel no intenta negar la legitimidad y el esplendor de las técnicas cuando se persiguen para fines proporcionados. Pero cuando se deja a la técnica instalarse como el elemento específico en la relación con el hombre , el reinado de la

vanagloria habrá empezado. Para el hombre la técnica, el cosmos se presenta como un objeto de dominación y él mismo aparece como un organizador autónomo. Si este es el único rol que lleva a cabo, entonces puede decirse que ha repudiado al ser. Ya que el ser no es dominable; y experimentar el ser, es experimentarse a uno mismo como no-autónomo. “En tanto que estemos en el ser estamos más allá de la autonomía.

#### 1.4. Ser y existencia.

“Troisfontaines explicó lo que para Marcel significaba esta preocupación. El hombre sólo se levanta hacia el ser en tres estados dialécticos. Al principio, antes de que siquiera esté en el estado de estar consciente de ello o de reaccionar personalmente, se encuentra inmerso en una situación que él no escogió y que sin embargo lo constituye: este es el estado de existencia”<sup>13</sup>. Una reflexión primaria analiza este complejo, disocia los elementos que están confusos en una inmediatez primitiva: pero la objetivización característica de este paso, si da algún conocimiento posible, lo arriesga destruyendo la participación. Para remediar esto, una reflexión secundaria, ejercitada bajo la primera, permite a cada uno reestablecer, si se quiere su comunión con lo real, estar dentro del ser. Diferente a la existencia, el ser, entonces, requiere la opción de la persona quien voluntariamente mantiene o recrea su unión con el mundo, con él mismo, con otras personas, y con Dios. El hilo que guía el trabajo es que la existencia aquí designa la participación en el real anterior aún hasta que la conciencia tome conciencia de él, mientras que el ser sólo aplica a la participación en la cual libremente se compromete como un sujeto quien, por este acto, se constituye a sí mismo o se afirma a sí mismo como persona. Así la comunidad corresponde con la existencia, la comunicación con la objetivización y la comunión con el ser. Aquí Troisfontaines afirma que para Marcel “la existencia” significa la situación impuesta, mientras que el ser significa la situación libremente aceptada. Pero Marcel realmente no da ninguna connotación a estas palabras. Es verdad dice, que si una cosa ha sido destruída puede significar que deje de existir, pero, en el sentido más estricto de la palabra, ¿existió alguna vez? ¿No fue sólo en pseudo existente? Si vemos a una persona como un pseudo existente, como un mecanismo, no tenemos que tener ningún escrúpulo para hablar de él como si hubiera dejado de existir. Pero nuestra existencia humana rechaza ser reducida al estatus de "cosa", el mismo significado de "dejar de existir" se vuelve oscuro. Hay entonces, una ambigüedad o indeterminación que se añade al predicado de nuestra existencia. En un nivel, la existencia puede verse como una cosa que está ahí, y que podría estar en cualquier otro lugar; pero cuando yo afirmo la existencia de ése que yo amo, trasciendo la oposición entre aquí y cualquier otro lugar. En tanto que ascendemos la escala y llegamos a la región del espíritu, captamos un punto en donde la existencia ya no es defectuosa, sino genuina, tan genuina que parece

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 59.

ser últimamente indistinguible de un ser auténtico. Sería demasiado decir que el ser de una persona es patente mía. Parece haber una brecha que no puede alcanzarse entre mi ser y yo. Mi ser es la realidad a la que me retiro en un estado en el que trato de hacer memoria, una realidad con la que nunca puede coincidir de lleno del todo. Siempre distante y aún siempre presente, elude mi asirme a ella. Puedo afirmar mi existencia con confianza, pero mi ser no es tan ostentoso en tanto que es aceptado humildemente como un regalo perpetuamente. De hecho, la frase "mi ser" está ya en peligro de distorsionar las cosas, ya que el posesivo apunta hacia una intrusión de egocentricidad. Esa es una razón por la que Marcel se dirige claramente a la fórmula "mi existencia está ordenada en cuanto a mi ser". No es posible encerrar dentro de la lógica tradicional, ya que el ser en el sentido total de la palabra no puede tratarse como dato.

La terrible vaciedad la cual sobreviene en un mundo funcionalizado, un mundo seco de ser, es un testimonio en sentido inverso, cuando está presente, es el estar lleno. Aquí Marcel no solamente añade, que es el estar lleno lo que toma significado sólo desde el punto de vista de la creación, añade una especificación crucial en vista de la exigencia ontológica. La exigencia de ser, dice, está unida a la "exigencia de la pereneidad", por un lazo que no puede romperse. Está muy claramente afirmado en la filosofía de Marcel que la necesidad de ser y la necesidad de ser eterno son la misma. El ser que es el lado expuesto de la existencia ontológica, ese ser cuya presencia es sentida como estar lleno, tiene sus bases en los pilares de la eternidad. Para reafirmar esto vale escuchar la declaración de Marcel bajo el valor ontológico del amor. Decir que uno ama a una persona es decir: ¡Tú, por lo menos, no debes morir". Esto significa, dice Marcel, "Porque yo te amo, porque yo te afirmo como ser, hay algo en tí que puede hacer un puente sobre el abismo de lo que yo vagamente llamo Muerte"<sup>14</sup>. Afirmar al ser amado como ser es afirmarlo como eterno. Aún más revelador es su afirmación que es indudablemente la visión de la decadencia de los seres individuales los cuales puntualizan el nihilista rechazo de ser, "anunciar que el ser no existe, es decir, que no hay nada que pueda afirmarse respecto a que sea indestructible o eterno. No hay ningún ser a salvo en la eternidad. "ser es participar en aquello que es eterno". Y así es la noción de participación, la cual cierra el círculo de la reflexión de Marcel sobre uno mismo. Ya que el estar lleno es lo que señala que la presencia del ser es concomitante de participación: es la participación transmutada en la conciencia. Marcel opina que no se toma posesión de la realidad del ser solamente por aceptar mi situación libremente, sino reconociendo las raíces de mi situación yendo hacia lo eterno. Ser es a lo que se aspira. El privilegio especial del espíritu es diseminar la presencia del ser de tal manera que al encontrar al espíritu encuentro su participación en lo eterno de tal manera manifestado que no hay sentido fuera de su no ser. El espíritu es el canal del ser: experimentar el espíritu es experimentar el influjo de lo eterno. De igual manera alguien que no se ha vuelto espíritu no puede darse cuenta de la presencia del ser. Mi situación es un soporte del ser sólo en tanto que es

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 61.

transparente al espíritu, a lo eterno. Para Marcel solamente la verdadera aceptación de mi situación es solamente posible bajo la señal de lo eterno. Pero aún así, no es la libre unión a mi situación la cual me dirige hacia mi ser, sino mi libre unión al ser es lo que me permite aceptar mi situación.

### **1.5. Mi ser y mi vida.**

Mi vida no puede por ningún motivo estar unida a algo que tengo. No puedo administrarla, como si fuera un capital del que puedo disponer. Tampoco puedo convertir mi vida en mi pasado. Mi vida no es una sucesión de imágenes de las cuales yo soy un espectador.

Una característica básica del hombre es que puede decirse de él mismo: "mi ser no es idéntico a mi vida". Esto tiene mucho valor sólo con ver el poder que el hombre tiene de evaluar su propia vida: ya sea para aprobarla o condenarla, en la esperanza o en la desesperación, puede tomar una postura ante su vida vista como un todo; pero el "Yo" que evalúa es de algún modo el mismo "Yo" que es juzgado. Pero el ser no es reducible a sus manifestaciones objetivas. La realidad del sí mismo yace más allá de su expresión finita y material. Es precisamente aquí que aparece la amenaza de la traición, ya que existe una tentación constante en el hombre para reducir su ser a su abierta manifestación. Nuestro mundo no sólo permite sino que invita a tal traición de nuestro ser: "el espectáculo de la muerte puede verse como una perpetua provocación de negación y de abandono total. La desesperanza es el profundo dolor del alma que grita que no hay ser y consecuentemente que no hay manera de localizar mi ser más allá de mi vida. Marcel ve la posibilidad de traición y desesperanza como un dato fundamental para la metafísica. Nadie quien haya sentido el vértigo del no ser puede esperarse estar vivo a la compensadora presencia del ser. Lo que nos aparta de la desesperación no es un argumento irrefutable de seguridad. Un mundo que está constituido de tal manera como para permitir la desesperanza no debe ser capaz de una determinación objetiva total. Ningún pensamiento metafísico es posible sin conversión de todo el ser a una fuente de plenitud la cual es accesible sólo a mi libertad. Tal conversión sólo es posible en un ser capaz de recordar, y es por eso que la memoria y el recuerdo deben jugar una parte indispensable en una ontología concreta. El darse cuenta de que mi ser está de alguna manera ubicado antes y más allá de mi vida trae consigo un segundo darse cuenta: " Mi ser es algo que está en peligro desde el momento en que mi vida empieza, y debe salvarse". Mi ser está en juego en mi vida. Puede ser que éste sea el único significado de mi vida: es una experiencia en la que debo asirme a algo con fuerza en algo que se me ha confiado. Marcel cita a Keats, "el mundo es un valle hacedor de almas". El concepto del alma como "forma" no le atrae porque una forma está siempre segura, nada puede amenazarla. Pero si el alma espiritual del hombre es el sustituto del ser, y si el ser está en juego en su vida, entonces el sentido primario del alma debe ser

concebido con referencia a este "peligro ontológico". "La suma y la sustancia en el pensamiento de Marcel debe ponerse de esta manera: en mi vida soy portador de algo más que mi vida. "Mi ser" es la dimensión trascendente de mi vida. "La vida humana", dice, parece "esencialmente la vivencia de algo diferente a él mismo"<sup>15</sup>. El testigo concreto de la trascendencia de mi ser en relación a mi vida se da por la realidad del sacrificio. Toda una metafísica está contenida en la meditación en la cual la paradoja del sacrificio emana. La paradoja, se dice, por lo que parece para el observador como una pérdida irrevocable para el que pone su vida como una plenitud absoluta. Si nos restringimos a nosotros mismos a la perspectiva de nuestra vida, sería absurdo decir que un hombre logra auto plenitud volviéndose un cadáver; sólo si nos cambiamos a un nivel diferente de comprensión es comprensible como el acto que corta su vida antes de tiempo, como una respuesta a una llamada que viene desde muy adentro, y es la expresión culminante, de la expresión de su ser mismo, o más exactamente, puede ser el acto por medio del cual se efectúa una coyuntura con su propio ser. No puedo sentir mi ser como siendo simplemente externo a una realidad que experimento como invocación. Solamente aquello a lo que estoy unido puede ejercer un llamado sobre mí, donde el llamado es ilimitado, como en el sacrificio, la naturaleza del lazo es ilimitado también. Esta es otra manera de decir que estoy unido a ella en virtud de lo que soy. Un hombre que sacrifica su vida está implícitamente consciente de que moverse hacia la fuente de invocación es al mismo tiempo moverse hacia su propio ser. Y así la forma final de la distinción de Marcel entre mi ser y mi vida es ambas: la más profunda y la más simple: " lo que está más profundamente en mí, no viene de mí".

### **1.6. Acceso al ser: fidelidad, esperanza, amor.**

La filosofía de Marcel siempre ha sido dominada por una doble preocupación: lo que se llama "la exigencia del ser" y "la obsesión de los seres agarrados en su singularidad y al mismo tiempo atrapados en las misteriosas relaciones que los unen y los mantienen juntos". Esto, para Marcel se vuelve más evidente cuando nos damos cuenta de que no implica un conflicto o una divergencia de intereses.

"Lo más que seamos capaces de reconocer al ser individual como tal, lo más que estaremos orientados hacia una convulsión de ser como ser". El acceso al ser se tiene a través de la intersubjetividad. ¿Qué es el ser? Es la fuente de mi seguridad que mi situación existencial esté eternamente fundamentada, pero esta seguridad es la cara inteligible de la participación. Es ella misma una participación, que es, el acto intelectual por el cual yo tengo seguridad de la presencia del ser y de que éste representa un nuevo nivel de participación en el ser. Pero este acto no es el producto no contaminado de un segmento autónomo del sí mismo que podría llamarse la pura razón. Es el producto de todo el ser expresándose a sí mismo, prefiriendo al ser haciéndolo. Sólo puedo volverme

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 64.

consciente de la presencia salvadora del ser en tanto que sea un sujeto singular, libre, creativo y espiritual y solamente soy tal sujeto como miembro de una sociedad espiritual, no como un ego aislado. Por lo tanto esos actos que me fundamentan como un sujeto en comunión son también los actos que me dan acceso al ser. El ser es plenitud. La invocación a la plenitud se hace a través de la comunión. ¿Cómo podemos apegarnos al eterno terreno de la comunión en la cara de lo efímero del tiempo y en la última negación de la muerte? ¿Cómo somos aún "sí mismos", distendidos cuando atravesamos una vaciedad irrecusable? Cada afirmación del ser es una afirmación que se hace en los dientes de la negación y la desesperación. Afirmary al ser es asirse rápido a él.

\*Asirse al ser es volverse con anticipación de la seguridad de que viene de las profundidades de la comunión.

### **1.7. Fidelidad.**

La prolongada meditación sobre las implicaciones ontológicas de la fidelidad servirán como paradigma para el método filosófico de Marcel; durante su curso se entiende cómo el descenso a la intersubjetividad es simultáneamente un ascenso a la trascendencia. ¿Qué significa ser fiel, y bajo qué condiciones puede existir un ser capaz de fidelidad? Solamente puede mantenerse el principio de fidelidad al instante de un "summum bonum"; en tanto que trascendemos el instante de una promesa, de una emoción, o de un sentimiento. Esta refutación es legítima, pero insuficiente. La pregunta es: ¿cómo trascendemos el instante? Si la fidelidad es una victoria sobre el tiempo, uno debe pensarse como un arraigado en alguna clase de identidad formal no involucrada en el flujo temporal. Ciertamente, un requisito para la fidelidad es la unidad del ser más allá y a través de los estados inmediatos de la conciencia es literalmente impensable que yo esté unido a otro a menos de que esté unido conmigo mismo. Pero no se está cuestionando a un ser pre-constituido. No doy un ser que ya tengo, sino un ser que adquiero al darlo. A través de la fidelidad trasciendo mi llegar a ser y alcanzo mi ser. Pero el ser que alcanzo no es un ser que ya estaba ahí sólo está ahí en tanto que yo lo alcance. Es decir, el ser que la fidelidad revela es un ser que la fidelidad crea. Cuando Marcel habla de la "fidelidad creativa" lo dice literalmente. La fidelidad crea al ser, al ser como no-objeto. El futuro no está ahí esperándome; sólo se me da con mi libre cooperación. El ser cuya carga de insinceridad pueda aplicarse no existirá a menos que mi libre fidelidad lo entregue. Uno puede pensar que la esencia de la fidelidad consiste en una vertical e inmutable adherencia al mundo de uno. Marcel distingue la verdadera fidelidad de un angustioso tipo de constancia en algo que prometemos y cumplimos por "nuestro honor". Una persona "constante" va conscientemente a llevar a cabo en mi favor todas las expectativas que él percibe que yo tengo de él; su conducta va a ser irreprochable. Lo que no hay aquí es una presencia. La fidelidad no es una árida dedicación para la

preservación de un título pequeño para la auto-estima personal; su eje no es el ser mismo, sino otro. Es la espontánea y no impuesta presencia de un yo a un tú; me creo a mi mismo en respuesta a una invocación que sólo puede venir de un tú. Es un llamado al que yo contesto “presente”. Al decir “aquí” creo mi propio ser en la presencia de un tú. Marcel sucintamente declara que “la fidelidad es la activa perpetuación de la presencia”. Finalmente, contenido en cada llamado de un tú finito, hay en él y a través de él un llamado a la fidelidad en sí mismo. Existe el llamado persistente para que existamos en un nivel donde la fidelidad tiene un sentido. . Somos llamados a ser personas, a ser nosotros mismos, encontrarnos en un eterno y significativo más allá de la suma de nuestros estados de conciencia. ¿Cómo existo en lo concreto, más allá del momento? ¿Qué es eso que hace un puente con el fluir del tiempo humano? No es una identidad unívoca que va intacta de momento a momento. Tal unidad es una abstracción que sólo existe en el orden del pensamiento o del conocimiento. El hombre en lo concreto está inmerso totalmente en el tiempo. Mi ser eterno es el ser que está involucrado en el tiempo. La fidelidad implica una permanencia ontológica, pero una permanencia que existe en el tiempo, ya que una idea así no existe. ¿Cómo me afirmo a mí mismo como ambos: trascendiendo en relación a mis estados individuales y como un no contingente idéntico a ellos? ¿Cómo resisto mi disolución en un arroyo de instantes pasajeros en una unidad que es creada en, a través de, y atravesándolos en una unidad no terminada que continuamente necesita momentos para re-crearse a sí misma como unidad? Esta unidad sólo puede ser una de dirección, o de voluntad, o de respuesta. Aunque se ha usado la palabra “creación” de este proceso, se debió mejor de haber usado “co-creación” o “respuesta creativa”, para así evitar la insinuación de autonomía. El ser humano es finito. Su auto creación sólo se concibe en términos de una respuesta a una invocación. Marcel dijo en su Diario Metafísico que la sola fe funda a la persona singular. Ahí, él ha sido reacio a que sólo la fe puede hacer un puente entre el ser pensante y el ser empírico: sólo aceptando circunstancias contingentes como un regalo de un trascendente pueden verse como todo menos como absurdas. Las reconozco como mías en tanto que las reconozca como participantes en una vocación a la que se me llama. Este reconocimiento crea mi ser mismo; aparte de él estoy partido a la mitad, entre el puro pensamiento por un lado y la brillante opacidad de la experiencia empírica por otro. La substitución de la “fidelidad” por la “fe” es una precisión, ya que quita la sugerencia de la creencia dogmática de lo sobrenatural que la experiencia anterior lleva. El rol metafísico de la fidelidad viene ahora a primer plano y tiene un rol doble. La fidelidad revela la unicidad de mi propio modo de existencia y revela la verdadera cara del ser. ¿Bajo qué condición puede existir un ser capaz de fidelidad? Sólo bajo la condición de que tal ser trascienda el estatus de una “cosa” determinada. Un ser que es fiel es uno que también puede traicionar. La realidad de la fidelidad es la realidad de la libertad. El ser que existe a través de la fidelidad es un descubrimiento creativo y no un hecho automático. Pero esto tiene una consecuencia: si el último veredicto sobre la realidad es un trabajo no de un sujeto abstracto y epistemológico sino el de un ser existente, entonces el modo de la existencia de ese ser es un factor en ese último veredicto. ¿Es el

mundo absurdo o es uno que responde a la exigencia ontológica? ¿Quién responde esta pregunta? Soy yo el que siempre responde. Pero, ¿quién soy yo? ¿En qué me baso para contestarla? Si me baso en un pensamiento abstracto o en un ego solitario, contestaré de una manera; si me baso en la fidelidad contestaré de otra. La inteligibilidad, la cual se revela en la realidad de la existencia y que la fidelidad hace posible no está ahí simplemente para un ser que no habita en esta realidad, y que no la habita en pensamiento. “Marcel afirma que la plenitud del ser, no dependerá jamás del pensamiento puramente lógico; dependerá de la estancia existencial del ser que afirma. Ya que la fidelidad me crea, crea el significado el cual me es últimamente presente”<sup>16</sup>. El llamado implícito a la fidelidad, al ser por la vía de la creación al ser puede y probablemente debe volverse explícita. Marcel frecuentemente la asume como una invocación explícita y pasa de una discusión de fidelidad a un tú, a una discusión de fidelidad de ser. Aunque un poco confuso, esto no es sin duda alguna una falacia, ya que a una persona totalmente auto-consciente no puede fallarle el detectar la fundamental invocación la cual sola da sentido a las fidelidades separadas. A la larga no se tratará de salir de una comprensión de las fidelidades individuales a una fidelidad absoluta, sino de la comprensión de “cómo saliendo de esa fidelidad absoluta, la cual simplemente podemos llamar fe, las otras fidelidades se hacen posibles, ya que es en ella y sin duda que encuentran lo que las garantiza. Es ahora muy evidente que lo que hemos llamado “fidelidad al ser” podría bien llamarse “fidelidad a Dios”. Un llamado sólo puede originarse de un tú, y siendo la presencia que llama a la fidelidad no puede ser de otra manera más que personal. Hay buena razón para creer que la fidelidad a un trascendente pueda preceder a una concepción bien definida de una deidad: de hecho, es tal vez en función de nuestra fidelidad que la verdadera noción de Dios puede darse. En tanto más nuestra respuesta no racionalizada al ser tome conciencia de ella misma, lo más perfecto que se resuelve nuestra concepción del ser que la evoca.

### **1.8. Esperanza.**

De todas las “aproximaciones concretas” al misterio ontológico, la esperanza es la que de manera más ambigua anuncia sus referencias a la trascendencia. Esto es tan verdadero que un análisis fenomenológico de la esperanza casi pasa inmediatamente a una elucidación de sus raíces hiper-fenomenológicas. Con la fidelidad y el amor, las implicaciones trascendentes deben ser cuidadosamente substanciadas, pero la esperanza es de hecho inconcebible excepto como un inmediato, sí implícito, llamado a un trascendente. La disponibilidad es la presunción de la esperanza, disponibilidad que empieza en una comunión finita y es consumida en la total apertura que vuelve el alma a una fuente más allá del mundo visible. Ya que la esperanza es esencialmente un llamado a un poder creativo en el cual el alma siente que ella misma está. Como tal es el acto opuesto del engrandecimiento a uno mismo. La paciencia y la humildad son los

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 75.

concomitantes indispensables de la auténtica esperanza, de una esperanza que es al mismo tiempo confianza y amor, ya que estos dos no pueden separarse. La eficacia de la esperanza yace en su renuncia de armamento egoísta. Esperar no es uno mismo hacia delante, sino retirarse absolutamente a favor de un absoluto. La esperanza no tiene armas. No conoce técnicas, ya que éstas sólo están disponibles en el mundo del tener: pero ese mundo no tiene lugar para la esperanza, sólo para el éxito o el fracaso. La esperanza no es en contra de algo o alguien; esta es una de las cosas que la distinguen del deseo. Esto puede verse en el caso de que la esperanza va en beneficio de otro. La condición necesaria de la esperanza es la comunión. La esperanza no puede de ninguna manera estar dirigida a una debilidad de la comunión. Todo lo que tenemos que hacer es contrastar la esperanza con el optimismo. La esperanza no se da en el “yo mismo”: su naturaleza se distorsiona si es tratada como un equipo de un sujeto que necesita a otros; su esperanza es más pura en tanto que tenga esperanza para todos. La auténtica fórmula de esperanza de acuerdo a Marcel es: “yo tengo esperanza, espero en tí para nosotros”<sup>17</sup>. Esta fórmula no sólo está basada en la intimidad de la comunión, sino que además está hecha frente al tú a quien se le hace el llamado. El verdadero nexo de la esperanza se revela no por los objetos individuales a los cuales se dirige en la tierra, sino por la presencia creativa ante la cual se erige. “yo espero que...” es sólo una formulación tentativa y parcial de un llamado absoluto. Lo que distingue a la esperanza verdadera es la manera en la cual continuamente sobrepasa la aparente vaciedad de su profética afirmación y la renueva perpetuamente. El arquetipo de la esperanza es la salvación. Los objetos individuales que parecen preocuparla pueden todos ser trascendidos y el alma la encierra en una confianza incondicional que excluye a la falta de satisfacción. Y ¿cómo puede esto pasar? Tener esperanza en alguien es darle un crédito, es confiar en que no nos dejará caer. Esto es verdad para toda esperanza, pero nuestro crédito se agota excepto cuando es una cuestión de esperanza en toda su pureza. Tener esperanza invenciblemente es extender o dar crédito ilimitado a la realidad. Actuando de esta manera, pareciera como si nos pusiéramos a nosotros mismos abiertos a la posibilidad de no tener nuestra demanda cubierta y es en contra de esta imprudencia que los “inversionistas responsables” de la vida nos previenen. La esperanza es un negocio riesgoso; podemos evitar riesgos no esperando mucho, pero la muerte de la esperanza nos lleva no a la apatía, sino a la desesperación. Pero ¿Por qué desesperarse? ¿Por qué no un reino en buen sentido? Ya que la gente, es un hecho va teniendo esperanzas en donde no tienen absolutamente bases para esperar; en tales casos su comportamiento toma el aspecto de una auto desilusión y su corrección parecería como una vuelta a la cordura.

La esperanza consiste en un rechazo a ser medido por la severidad de la razón calculadora. La esperanza se sitúa en una región que trasciende la de los “hechos”: la única “razón” del sujeto para expresar consiste en su tenue conciencia de existir en esa región. Es una presencia la cual evoca la esperanza,

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 80.

no el cúmulo de probabilidades. Nacida por una comunión cuya atmósfera es eterna, disponible sin reservas a la Presencia Absoluta que se da en la comunión, es que el alma se mueve para alcanzar el pensamiento crítico; y este movimiento revela el “inteligible corazón de la esperanza”, ya que lo que “la caracteriza es el mismo momento por el cual reta a la evidencia sobre la cual los hombres se basan para retarla a ella misma. Entonces, ¿por qué el proceso no puede ser sólo una gran ilusión? Si la esperanza no ofrece argumentos y no admite ser verificada, entonces qué garantiza su verdad? Si la “presencia” que inunda a la esperanza sólo es conocida por el que tiene la esperanza, ¿qué prohíbe la sospecha de que pueda sólo ser una alucinación del sujeto? Pero esta manera de poner las cosas concibe al sujeto y al objeto como externos el uno del otro. Siempre es posible preguntarse si el objeto es “realmente real” como el sujeto autónomo que lo cuestiona. La esperanza, sin embargo no sabe nada de una presencia para la cual es estrictamente imposible verse como externa a sí misma. La esperanza es “inverificable”, si uno quiere, pero no más que ninguno de los modos que se basan en la presencia. La existencia no es nunca un “demostrandum”, ya sea una cuestión del sí mismo, del cosmos, o de los estados espirituales revelados en la esperanza, no el argumento, sino la participación tiene la última palabra. La esperanza se garantiza a sí misma. A través de ella participamos en un mundo de indisputable facticidad. Y aquí está el punto crucial: participamos libremente. Las condiciones que están detrás de la esperanza son exactamente las mismas que hacen la desesperación posible. En cualquier momento somos capaces libremente de aflojar los lazos que nos unen con la completud del ser. No solamente los aspectos del tiempo y de la muerte rondan, otras tentaciones también. El mundo plano, simple, de lo problemático, por ejemplo, puede ejercer una atracción fatal para cierto tipo de temperamento que encuentra satisfacción en sus estiramientos inacabables de certeza y tiende a ver la esperanza como un escándalo del intelecto. El rechazo a arriesgarse puede prevenir a un hombre de la esperanza, pero esperar no es arriesgarse. Este es el punto de vista del que ve esto desde afuera. Cuando se pasa a la palidez de lo problemático no estamos más en el “como si”, el “tal vez”, o el “¿qué puedo perder? Nada puede ser más lejano a la esperanza auténtica que sentimientos como ése. Esperar no es apostar. La esperanza es metaproblemática: como acto ya no es posible disociarlo de aquello en lo que se basa. Eso significa que nos da entrada a un mundo que es indudablemente real. Esperar es estar más allá de la duda libremente. La presencia que nos da seguridad existe después de la manera de una invocación, y está ahí en tanto que nuestra respuesta creativa lo permita.

### **1.9. Amor.**

Ya se ha mencionado la doctrina de Marcel acerca de la comunión. Marcel tiene la posición de que cualquier experiencia que nos abra a otro puede ser llamada amor, hasta en el final no sólo podemos decir que la comunión está fundada en el amor sino que la comunión es amor. Pero no podemos dejar de ver que la

intersubjetividad, la de una ontología concreta, es después de todo nada más que caridad en sí misma. Si esto es así entonces pueden enumerarse los principios característicos del amor: no contiene una esencia encerrada, sino que se abre a un infinito, a una presencia que ninguna tabulación puede terminar, el amado está más allá de la caracterización y el juicio, ya que éstas sólo pueden ponerse sobre un objeto, el amor alcanza el ser del amado y no sólo una idea de él. El amor está más allá de la dicotomía sujeto-objeto. Nuestro pensamiento inevitablemente trata de objetivizar la unión del yo-tú en esta relación entre elementos discretos, pero al hacer esto la falsifica. La intimidad del amor es un modo primario de ser, irreducible a ningún otro. Marcel afirma que el amor no es el acto de un ser previamente constituido, sino un acto que crea el ser mismo: el amor crea al amante. También afirma que aunque el tú puede no ser tan primitivo como la experiencia total de la intimidad, yo objetivizo un aspecto particular de la experiencia de intimidad. De la totalidad del “nosotros” yo substraigo el elemento que no soy y lo llamo tú. El problema es que al hablar del tú, yo automáticamente tiendo a convertirlo en un él. La reflexión secundaria, debe continuamente recordarme que los dos; el yo y el tú sólo existen en la comunión creativa que los forma. Aquí surge más de una pregunta. Si el amor realmente alcanza el ser del otro, entonces ¿cómo puedo estar expuesto al error? Y tampoco es poco común ver que el amor es depositado sobre recipientes que no valen la pena y constantemente lo traicionan. Parecería que el amor está expuesto a pasar rápido alrededor de la idea ficticia de su propia hechura? “tú no eres el que yo pensé y ya no te amo”, sería la exclamación de alguien cuya ilusión hubiera caído. Una manera de aclarar la confusión en tal objeción es recordar que el amor alcanza al ser sin caracterizarlo. Al tú que se ama, no pueden asignársele predicados y parece que nuestro amor está condicionado por esos predicados: él siempre es parcialmente un “él” para nosotros. Amar a una persona es realmente esperar de él y aún así esperar tal y tal cosa porque él es tal y tal cosa es poner al amor en una posición de caracterizable. Cuando nuestras expectativas no son cubiertas, afirmamos con desagrado que nuestro amor se malinterpretó. En la manera en que Marcel pone la situación puede hacernos pensar que pone el estigma para la decepción en el que es decepcionado: si él no hubiera asignado los otros predicados, si su amor hubiera sido lo suficientemente grande , hubiera podido purificarlo de la responsabilidad de la decepción. La raíz real de la decepción yace en el hecho de que el tú finito no admite tal purificación. La criatura es para nosotros no sólo un tú, una presencia, sino siempre simultáneamente hasta cierto grado un objeto que está en nuestra visión. Por esta razón puede dudarse que nuestro amor por una criatura puede ser incondicional: un amor incondicional podría sólo sostenerse en una presencia pura y ninguna criatura es presencia pura. Este es el punto donde el amor revela su orientación trascendente. En tanto el amor, aún por una criatura, se basa en un tú, va más allá del orden de las cosas: “El amor sólo se llama así a lo que es eterno, inmoviliza al amado por encima del mundo del génesis y sus vicisitudes.”<sup>18</sup> Amar a un ser es decirle: “Tú, al menos no debes morir”. No hace ningún bien decir que de cualquier manera morirá, ya que

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 81.

todas las cosas terminan por la profética afirmación de que el amor es precisamente una proclamación de que el amado en tanto amado está exento de las penalidades de la cosificación: el destino que está en la espera de las cosas no puede cubrir eso por lo cual este ser es realmente un ser. En tanto más lo amamos, más lo entendemos como un auténtico ser, lo más que se nos puede asegurar su perpetuidad. En el límite donde la total seguridad se vuelve posible; sólo puede ser porque su coseidad se traga en una presencia absoluta y sin fallas. Realmente, amar a una criatura, Marcel afirma, es amarla en Dios. Solamente en el absoluto la promesa de la eternidad con la cual todo amor es fragancia, se apega a la incondicionalidad. No sólo el amor perfecto sino todo el amor, en tanto sea amor, está perseguido por esta presencia ilimitable. Este es el significado del profético: “tú no debes morir”: a través de mi amor te agarro como participante en una presencia que no puede fallar. En tanto más te ame, más seguro estoy de tu eternidad: entre más crezca en un amor auténtico por tí, lo más profunda que se vuelve mi confianza y fe en el ser que funda tu ser. No hay pregunta en amor a Dios o a la criatura, ya que entre más ame a la criatura, lo más que me vuelvo hacia la que lo sostiene. Por eso es que Marcel cree que hay una “conexión subterránea” entre la fe y su plenitud ontológica y el amor incondicional a la criatura por la criatura: aún cuando no hay una explícita fe en Dios “este amor no es posible, no es pensable excepto en un ser capaz de tal fe, aunque todavía no haya despertado a ella”.

## CAPITULO II LA MUERTE Y LA INMORTALIDAD

El no habló de la muerte y la inmortalidad como un teólogo sino más bien como un filósofo de la reflexión.

El siempre quiso dejar en claro que nadie debería esperar de él especulaciones fantásticas y arbitrarias acerca de la vida y de su carácter misterioso. El, de todas maneras quiso presentar de alguna manera iluminante y liberadora los misterios que la envuelven y creyó que muchas de las perversiones que se asocian con este misterio son las mismas cosas oscuras que lo rodean. Todo esto nos concierne de una manera vital, y por eso debe comprenderse mejor. Este misterio es de tal naturaleza que el rechazarlo priva a la vida humana de su principal dimensión y también poco a poco de su significado y profundidad.

La pregunta importante aquí es: “¿Cuál es mi actitud hacia/frente a la muerte?, ó más bien, ¿Cuál es mi actitud hacia mi propia muerte?”<sup>19</sup> La pregunta anterior es sumamente ambigua. ¿Cómo puedo preguntarme a mí, el hombre, la persona cuyo nombre está en el registro civil y que está capacitado con esta individualidad empírica propia a mí; y es este preciso momento en que “yo” he alcanzado ese momento desde mi nacimiento hasta mi muerte, y ¿tengo que visualizarla de alguna manera?, ¿Qué significa asumir una actitud? Aún la expresión francesa “se situer”, situarse no deja de ser confusa en este contexto. ¿Cuál se supone que debe ser la reacción “estrictamente subjetiva” del pensamiento/ de la idea de la muerte de uno? ¿Muestra de hecho que yo le temo a la muerte o que la espero y la visualizo como una entrega? ¿Significa eso que yo veo a la muerte con indiferencia?

Por lo menos, por un momento, el sujeto (yo mismo) tiene que ser despojado de su carácter particular, de su individualidad. El “yo” tiene que desparticularizarse.

El “yo” (je) que supone pensamientos/ ideas sobre su propia muerte no es, ni puede ser, una abstracción pura como el “yo” trascendental (moi). Por lo tanto no puede tomarse en serio el intento idealista de rescatar la inmortalidad afirmando que el sujeto pensante, o su naturaleza no pueden morir. Ya que de hecho, un sujeto así, tampoco podría vivir. Estas reflexiones nos llevan a una observación importante. La desparticularización de la que hablamos sólo puede ocurrir parcialmente. El hombre que pregunta es un hombre entre otros hombres. El está relacionado a una situación específica a la que todos los seres humanos están y tienen en común. Esto deja abierta la pregunta de si hay otros seres que no estén sujetos a la mortalidad, o a la muerte. Que yo deba morir, que la muerte es una ley para todos los hombres, lo sé por inducción, pero también lo puedo

---

<sup>19</sup> Gabriel Marcel, *Búsquedas*, Neuman Press, 1967, p. 56.

deducir por el solo carácter orgánico de este cuerpo mío. Pero todo esto sólo pertenece al ámbito del conocimiento. Yo sé, yo he aprendido que moriré. Aún así, también podría ser que yo soporte la muerte dentro de mí como un presentimiento, con o sin ningún tipo de conocimiento. Pero uno debe admitir que este conocimiento previo entra en mi conciencia sólo en algunos momentos o tal vez en un cierto período de la vida. Otras veces, por el contrario adopto la clara conciencia, ya sea que me lo imagine o no, de que no moriré, de que no tengo que morir. En ellas mismas, estas son experiencias accidentales o “cogniciones” que no pueden evaluarse apropiadamente.

Marcel habla de un cuerpo organizado. ¿Pero, eso se refiere a él como un objeto y por lo tanto a un ser objetivo, una certidumbre existencial que se aplica al “yo”, que en este mismo momento se está haciendo la pregunta?

Se ve desde luego, que esto es extremadamente oscuro. Cuando digo: “ Sé que la muerte me espera en el futuro, en algún momento, no es lo mismo que decir: “Mi cuerpo dejará de cumplir sus funciones y se desintegrará”. Tal inducción, parece que falsearía la naturaleza radical de mi certidumbre de que debo morir. Sería igualmente inexacto decir que no puedo sobrevivir a la disolución de mi cuerpo. Apelar aquí al conocimiento sería como apelar a una declaración dogmática que no es garantizada, ni puede ser garantizada a mi conciencia meditativa. De esta manera, tenemos que prescindir de lo que yo como este o ese individuo, quizás como creyente, personalmente pienso acerca de esto.

Pero obviamente, no sería menos irracional insistir en una declaración dogmática opuesta; una que me pondría en un dualismo entre mi cuerpo y yo. Tal vez sería más exacto decir que este ser destinado a morir involucra un encuentro con una clase de “algo desconocido”; pero este “algo” representa un fin o un límite absoluto, si uno lo considera desde el punto de vista terrenal ya que este último está lleno e involucrado de obligaciones y potencialidades. “En este contexto es difícil no ser vago. Por ejemplo, “Mi Muerte” aparece menos como algo que “me va a pasar a mí” que como algo que hace cualquier otro evento imposible. Por lo menos en este contexto.”<sup>20</sup>

La palabra “encuentro” es muy importante, ya que por lo menos admite la posibilidad de que yo asuma una actitud hacia mi inevitable muerte y me comporte de una u otra manera hacia ella. Se usa la palabra “posibilidad” tentativamente y en un sentido negativo: No es posible que yo permanezca sin emociones, por decirlo de alguna manera, hacia mi muerte sin intentar o darme cuenta de mi flojera. En este caso, de ninguna manera, mi flojera podría llamarse “una actitud”. Sin embargo, se admitirá que después de reflexionar suficientemente, probablemente me daré cuenta de que tengo que adoptar alguna posición. Al hacer eso, hago uso de mi libertad; pero como libertad puede suspenderse.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 58.

“A pesar de las nubes que ensombrecen el futuro, o sea, mi futuro, lo que permanece inalterable es que moriré. De todas las cosas que me esperan sólo mi muerte es cierta. Mi muerte todavía no es un hecho. ¿Es entonces una idea? Sería posible que me deshiciera de ella, pero no puedo. Sólo puedo aceptarla y considerarla como un hecho. Si yo me pongo en el lugar de alguien que me sobreviva, y quien, refiriéndose a lo que yo llamo “mi muerte”, dice...”su muerte”... En la realidad, esta cierta muerte me pesa; mi situación no difiere en nada a la de un hombre condenado a muerte y en prisión en un cuarto donde las paredes lo aplastan. Por lo tanto no hay nada en mi existencia presente que no pueda ser destruido. (Sartre diría “néantiser), “nadificado” y eso precisamente porque mi muerte esta presionándose contra mí. ¿Cómo puedo escaparme de ese sentirme mareado y cómo puedo sucumbir a poner un final a esta espera, a este miserable e incierto retraso, y liberarme a mí mismo de la tortura de una amenaza inmediata de muerte?”<sup>21</sup>. Por lo tanto, aquí surge el metaproblema de ya no ser, que es inmediatamente una doctrina de la desesperación que sólo puede quitarse con el suicidio.

Marcel presentó esta idea a la Sociedad Filosófica de Oxford en vano. Condenaron esta actitud como reprensible y vergonzosa. Pasaron por alto totalmente que él estaba sólo enunciando la posibilidad de su propia situación como una inesperada y radical desesperación.

Esta es la situación de todos y cada uno de los seres mortales. Y es particularmente importante que nos demos cuenta de esto cuando nos enfrentamos con ciertos tipos de psicosis. También es importante remarcar que este abismo preocupante es también resultado de la libertad misma.

De hecho, mi muerte no es nada de ella misma o en ella misma. Puede reclamar el poder de aniquilación que parece poseer sólo sobre las bases de un conocimiento pasivo equivocado, con una libertad que de hecho se traiciona a ella misma dándole tanto poder. Sólo este tipo de libertad posee el poder de bloquear la riqueza inexhaustiva del universo que mi visión me da. Por lo tanto mi libertad se vuelve un poder conciliador. Claramente, entonces, si hablamos ontológicamente de una contraparte de la muerte, no puede ser la vida misma, ya que de hecho ésta tiende a unirse con lo que la destruye, ni tampoco puede ser una verdad objetiva de ninguna clase. La contraparte ontológica sólo puede yacer en el uso positivo de la libertad rechazando la perniciosa auto-decepción que induce a la vida a transferir a la muerte el poder que ella sola tiene el poder de usar. Entonces la libertad adquiere un nuevo significado; se vuelve afirmación y amor y la muerte por lo tanto se trasciende.

Marcel explica que es imposible considerar como lo hace Heidegger en su obra “Ser y Tiempo”, “El Ser Hacia la Muerte” (Sein Zum Tode), la muerte como un momento condicionante de mi ser. La preposición de “to” es igual a “a” si expresa alguna relación es muy poco clara. La claridad a la que estamos

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 59.

forzados a llegar implica que la afirmación se limita a mi cuerpo, de hecho, a mi cuerpo como pura entidad biológica. Pero tan pronto como yo me pienso a mi mismo como una unidad, como un encarnado, un ser presente, la ambigüedad de “la relación” se aparece en clara luz. El traductor francés tendrá que puntualizar aquí esta ambigüedad. La expresión “être pour la mort” tiene un propósito íntimo práctico que obviamente no se persigue en la expresión “Sein Zum Tode”. De otra manera si el traductor no traduce este Zu (unto-hacia) con la palabra fur (para), sino con la palabra, (vers), “volviéndose hacia algo”; entonces no está usando la expresión idiomática correcta en francés. Vers presupone un verbo de movimiento. Pero el verbo “être” (Ser) no puede usarse así.

Marcel siente que ésta es meramente una señal externa de algo muy profundo. La falta de claridad en el lenguaje traiciona una vaguedad básica en la concepción. Por lo tanto, uno puede o no escuchar en la palabra “Zu” la severidad de la inevitable condenación como es admirablemente expresada por Brahams en el requiem. Si uno percibe la condenación en el “Zu”, entonces la condenación puede inesperadamente vaciarse de su significado ético-religioso y uno cae en el mundo de las leyes. Uno abandona el orden existencial y lo revierte a una naturaleza contemplativa en la cual el hombre es sólo una parte particular. La pregunta sin embargo, persiste quiera yo de hecho o no abandonar la naturaleza tan pronto como pronuncio el “Yo”. Tomando en general, las conclusiones que se pueden sacar de estas consideraciones sólo pueden expresarse de manera negativa.

Si yo procedo de mi mismo como sujeto, en vez de desapasionadamente poniéndome a la par con mi cuerpo considerado como un objeto, entonces no puedo inequívocamente determinar mi relación hacia mi propia muerte. “Esta relación es una cuestión de elección, tiene que crearse, en un cierto sentido debe descubrirse”.<sup>22</sup>

Sin embargo, no debemos olvidar que hay una profunda razón, para la situación; llámesele así, porque la relación entre el “Yo” y lo que yo llamo mi cuerpo no pueden determinarse inequívocamente. Me concierne a mí investigar la relación personalmente. Por ejemplo, puedo mirar a mi cuerpo de tal manera que mi vida y mi cuerpo se vuelvan burdamente materialistas.

Ahora es tiempo de mostrar que lo que se dijo antes acerca de mi actitud hacia mi propia muerte se vuelve aún más inteligible cuando considero mi actitud hacia la muerte de los demás. Estar entre otros, evidentemente pertenece a quien yo soy, sin distinguir ahora ya sea esencial o existencialmente, o aún sin considerar si esta distinción es aplicable aquí del todo. Pero debe admitirse que tan pronto la examino en lo concreto, esta simple afirmación “estar entre los otros” encierra una realidad compleja que no puede ser absorbida en el hecho de que una unidad existe entre otras unidades. Hay dos elementos en la expresión “estar entre los otros” que pueden cambiar su significado: estar entre y los otros, el

---

<sup>22</sup> *Ibidem.*

hecho de ser diferente. Hay cierta gente que conforma mi ambiente (mi familia, mi profesión, etc.) y este ambiente consecuentemente me apoya, y sin él estaría totalmente perdido. Hay gente con la que tengo relación todos los días y hay otra tanta que sólo son pasajeros en mi vida, que conozco ocasionalmente y quienes, en lo que a mi concierne podrían bien no existir y viceversa. En este caso, la palabra “entre” no tiene significado existencial. La palabra “sobrevivir” sólo cobra un significado cuando hablo de mis parientes o de personas que tienen una relación conmigo; aquellos con los que trabajo para producir algo. Pero obviamente el problema, surge particularmente cuando se trata de esos a los que estoy unido por la amistad, familiaridad, o amor a tal grado de que su desaparición inflingiría una seria herida en mi persona. Esta es una de las más importantes preguntas que Marcel se hizo por más de medio siglo. El mismo explicó en 1937 a la Convención Internacional de Filosofía que él sintió un dolor probablemente mucho más profundo del que de hecho sufriría al tener que enfrentar su propio “tener que morir”. “Puede ser posible que yo esté adormecido ante mi propia muerte, particularmente si veo que me estoy retirando del mundo, o si veo que el mundo está retirándose de mí.”<sup>23</sup>

Una tristeza genuina sin embargo, excluye la insensibilidad; de hecho, miraría tal inconsciencia como traición. Hay por supuesto una objeción. Podría decirse que estamos tratando aquí con estados de ánimo puramente subjetivos, con impulsos psicológicos, que de ninguna manera cambian lo que probablemente llamaríamos realidad. Pero, ¿qué es esta realidad de la que la gente generalmente habla?

Si no es de un destino totalmente preparado, es por lo menos un proceso controlable por el cual el cuerpo, ya sea de un ser querido o de alguien más se vuelve un cadáver y eventualmente se desintegra. Sin embargo, limitar la muerte a un proceso biológico, ya sea conscientemente o no, significa capitular al materialismo más asqueroso. Esto es tan obvio, que hasta es vergonzoso mencionarlo. Cuando hablamos de los muertos en tiempo presente, por ejemplo de Molière, Mozart, o Rembrandt, obviamente no estamos pensando en sus cuerpos, que hace mucho se descompusieron. Por supuesto alguien más podría encogerse de hombros y decir que de lo que se habla de ellos es de su trabajo y que ése existe en una forma material. Verdadera como puede ser, una respuesta de este tipo es extremadamente superficial, ya que lo que perdura de forma material y continuará perdurando, son el espíritu y el pensamiento.

Y si esto es verdad desde el punto de vista del tiempo, entonces es verdad en un más profundo e infinito sentido que éstos son los que nos sobreviven. Aquí el prefijo “afuera” significa más o menos lo mismo que “desde arriba” en la frase “volar sobre”, Mozart y Molière nos sobreviven y nos iluminan desde arriba. Hasta cierto punto todos, o casi todos, reconocerán este hecho, pero la gente en general no quiere reconocer que no tiene ningún significado metafísico. Justo cuando queremos una afirmación exacta de lo que el “espíritu” realmente es, la

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 63.

gente generalmente mantiene la vaguedad hasta el punto de la descortesía; o tal vez consienten que es importante puntualizar que el espíritu en cuestión no es el individual Mozart o Molière, cualquiera que su destino después de la muerte haya sido.

Ahora, y para regresar a esto, estar de luto no es vago de ninguna manera en donde se mantiene vivo mi amor desde adentro, pareciera estar acompañado por la protesta de en segunda persona: “Tú simplemente no puedes haber desaparecido; si yo creyera esto sería un traidor”.

Naturalmente hay ciertos tipos de filosofía que con mucha labia harían uso de esta protesta como un deseo de nuestra parte. Spinoza descartaría esto como si fuera una ilusión basada en un malentendido del orden de las cosas naturales. Este hombre cuya total desaparición o, mejor, cuya aniquilación encuentro impensable, sería en este sentido, una frágil estructura que eventualmente iba a derrumbarse. Pero aquí la distinción entre lo que es objetivo y lo que es existencial es de suma importancia. No tiene ningún sentido decir que la criatura que yo amé fue una estructura, ya que esta designación sólo aplica a las cosas. El amor sólo puede ser devoto a un sujeto, o sea, a un sujeto que puede dar amor en retorno. Fuera de la dimensión específica que Marcel llama “Intersubjetividad”, no hay amor que merezca el hombre; y que esta discusión sólo puede ser discutida desde esta sola dimensión. Si hablamos de “ser para la muerte” o “estar dirigido hacia la muerte”, como Heidegger hace, de hecho estamos defendiendo una especie de solipsismo existencial, ya sea que nos demos cuenta o no. Ya que se habla/ se discute de la muerte de otro como si estuviéramos presenciándola como un evento, mientras que de hecho no me toca, no me alcanza para nada en el sentido activo de la palabra, aunque yo ciertamente me interese en ello. Valentine, uno de los personajes en “L’Horizon”, dice del hombre que amó cuando murió en un accidente: “Su muerte es mi muerte”. Su protesta tiene un chispazo de absoluto dolor. Este es un ejemplo de la tragedia del sobrevivir. Aplastada por la muerte, la criatura ya no parece vivir, soporta esta contradicción dentro de sí mismo. Hace mucho tiempo Marcel se sintió obligado a puntualizar que en una famosa oración de su Etica, Spinoza de hecho confunde los deseos de deseo y esperanza, y por lo tanto no reconoce de una manera correcta lo que Marcel considera como una verdad teológica. ¿Cómo puede uno hacer eso con un mero deseo? Pero Marcel cree que hay todavía otra fuente de confusión que ha probado ser igualmente desastrosa, esa de Kant, que trata a la inmortalidad como un postulado de la razón práctica. En su ansioso deseo de excluir todo sentimiento, parece que Kant ha, radicalmente malentendido el hecho de que Platón, quizás, pero ciertamente Agustín y su escuela entera, trajeron a primer plano; el amor. En la medida en que es amor, exhibe una incomparable dignidad por la cual trasciende a un mero sentimiento. Sin embargo, y de paso hay que poner atención en la palabra “sentimiento” una de las ambigüedades que han dado tanta confusión a la psicología.

Lo que los místicos, más que los filósofos han reconocido es esto: el amor y la esperanza no deben separarse. Ya que para la persona sin amor, la esperanza no es posible, solamente la lujuria y la ambición. ¿Pero qué de bueno tienen estas cosas después de la muerte?

Aún si no es perfectamente evidente que la muerte pone todo en su propia perspectiva, al menos desaparece las arrugas- sí, arrugas; ¿no es esta la imagen que se nos viene a la mente cuando pensamos en el éxito puramente efímero de alguien que ha adquirido propiedad, poder o publicidad? La esperanza, en otro sentido, mira desde muy arriba este arrugado mundo nuestro, y precisamente ahí es donde yace el secreto, o hasta la prueba de su trascendencia. Y el hecho de lo que puede golpearnos es la promesa, como si fuera la que proclama. Así como la concupiscencia le pertenece al mundo, la esperanza le pertenece al paraíso, el único lugar en donde va a encontrar su realización.

¿Qué quiere decir esto? Alguien tal vez puede objetar que la noción de “paraíso” no tiene significado de cualquier manera y ¿se supone que tengamos que imaginar, se podría preguntar, que lo que sucede en la muerte y a través de ella es una migración a otro planeta o a otro sistema solar? Y suponiendo que rechazamos esta concepción mítica, ¿qué más puede significar la palabra “paraíso”? Esta puede ser una manera de contestar: Cualquiera los errores especulativos del idealismo de los que haya sido culpable, al menos ha ganado el crédito inmedible de haber hecho accesible al entendimiento humano la verdad fundamental que la religión cristiana ha estado enseñando desde el principio, llámesele así que hay un sentido en el cual el alma va más allá del mundo visible y en el cual el mundo visible se hace interior a ella. Lo que esto significa es que los cielos de los astrónomos, con sus billones de constelaciones pueden llegar a ser sólo un símbolo. El acto de trascender, probablemente el más alto acto de que la mente humana sea capaz, puede bien consistir en esta conversación precisamente, donde lo visible se vuelve el símbolo real de una realidad espiritual particular, y por consiguiente aparece como si estuviera suspendido de él. No hay necesidad de participar necesariamente de una experiencia mística para poder atravesar este camino. Con sólo la experiencia personal, si es lo suficientemente profunda puede hacerse también.

“Marcel afirma que no es verdad que él tenga que pensar de sí mismo como “destinado para la muerte”<sup>24</sup>. No hay tal relación inequívoca que pueda ser conocida por todos. Si hay tal relación inequívoca, pues sólo es por el cuerpo, como objeto, o sea, en tanto que lo aisle de sus misteriosos lazos con el sujeto, o sea, yo mismo-él mismo. No hay, una relación entre mi cuerpo y yo mismo como sujeto que pueda definirse de una manera inequívoca y válida de una manera general. Yo tengo que establecer mis propias relaciones con mi cuerpo; yo tengo que originarlas y hasta inventarlas. Aquí la experiencia de la enfermedad es de valor sobresaliente. Sabemos más allá de la sombra de la

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 67.

duda que una persona que sea víctima de una enfermedad puede cambiar y sublimar lo que al principio parecía una exigencia biológica. Por lo tanto, la muerte, mi muerte (y comprendo que esto significa la muerte de un ser humano) empieza a aparecerse como algo misterioso, y caeríamos en el error de un paralogismo si confundiéramos la muerte con el inevitable proceso que tiene lugar dentro del cuerpo. Se dice “inevitable” en lo que parece lo suficientemente aparente para elaborar tal afirmación. Pero ciertas señales, que cada uno de nosotros debe percibir con atención reverente- podrían bien crear en nosotros la presunción de que la piedad, que infinitamente excede los límites de nuestra razón, puede, si fuera así escurrirse a través de la malla del determinismo.

De aquí Marcel trató abruptamente el problema (si realmente es un problema) que la muerte de un ser amado me causa. En contraste con lo que casi todos los filósofos han aparentemente pensado, Marcel mantiene que este problema es más fundamental que el de mi propia muerte. También admite, que no puede del todo descartar el problema de su propia muerte, pero que ciertamente puede suprimirlo; que puede moralmente volverse flojo al respecto. Puede acostumbrarse a pensar que su muerte es un bien y merecido descanso después del trabajo de toda una vida. Pero la muerte de otro que fue virtualmente un otro yo para mí- inmediatamente me pone en alerta. Un lazo se ha roto, y apenas puede soportarse. Y aunque no está roto del todo, ya que aún después de la separación se está aún más íntimamente unido con la persona que ya no está a mi lado como antes. Esta contradicción es precisamente el elemento insoportable. Involucra un escándalo que lleva una sombra desgraciada de absurdez sobre la realidad.

Pero aquí también y aún más profundamente que antes, la libertad puede entrar en la situación- la única libertad que es positiva y real que es idéntica al amor. Ciertamente, el amor forma un arco que va del egoísmo a la rendición.

En este punto se define el significado de esta rendición, y para esto toma un ejemplo de una de sus obras. Ahí está Aline Fortier en la capilla ardiente, la mujer que permanece encadenada, a su hijo muerto y en su fantasía intercambia lugares con él, aunque no sin traicionarlo en el proceso. Hace un esfuerzo agotador para disuadir a la viuda de su hijo de un nuevo amor y la presiona a que se case con un hombre enfermo a quien el hombre muerto no podría envidiar. Ella representa el ejemplo extremo de un amor posesivo que trata de aferrarse a este objeto más allá de la muerte. En cambio Werner Schme en “Le Dard”, se mantiene fiel a su amigo hasta el final, un pianista judío que cae víctima de la policía nazi. Lo mismo sucede con Simone Bernauer en “Le Signe de la Croix”. En este momento alguien podría preguntar: ¿Qué garantía tenemos de que esto no pasa en la conciencia de los sobrevivientes, y que el hijo de Aline y el amigo de Werner no son más que ideales representados por los enlutados? Esto nos lleva a cuestionarnos la distinción de que la gente no sólo generalmente acepta, sino hasta imprudentemente permite con un valor absoluto que no posee. Se trata de distinguir que está dentro de nosotros y qué está

fuera. Marcel naturalmente considera esta distinción esencial para determinar nuestra actividad en el nivel de la experiencia diaria y hasta en este nivel comprometer a otras personas. Es parte del precio que tenemos que pagar por la encarnación. Yo llevo a un buen amigo a la estación del tren, lo dejo, y, ahora que se ha ido, me pregunto en dónde está y que está haciendo. Tengo a mi disposición ciertos medios empíricos para comunicarme con él, él puede enviarme noticias y yo a él. Pero esto no significa y esto es importante- que bajo ciertas y excepcionales condiciones sobre las que yo no tengo control, no podemos encontrarnos de otras maneras que las sugeridas. Ni siquiera podemos apoyarnos en la telepatía- todos normalmente nos comportamos como si no hubiera tal cosa como la telepatía, y generalmente obtenemos toda la información que queremos por cartas, telegramas, teléfono, o la radio; Marcel piensa que es obvio que este mundo nuestro, en el que me muevo bajo un sistema de coordenadas, no es todo el mundo. De hecho, tal vez sea la parte más superficial de lo que es real. Sólo tenemos que considerar tales nociones inadecuadas como inconscientes y subconscientes para darnos cuenta de que las áreas en las cuales estas palabras se refieren ya no es posible poner límites entre este mundo y mi mundo. ¿Y tú mismo"?, ¿"Yo mismo"? Claire pregunta en "Quatuor en Fa dieze", ¿En dónde comienza la personalidad?

La respuesta se aproxima tan pronto como entramos a la región en donde, bajos ciertas condiciones sobre las cuales prácticamente no sabemos nada, el encuentro entre los vivos y aquellos a los cuales aplicamos la insultante y profanadora expresión "muerte" tiene lugar.

Aquí otra vez encontramos aunque en un nivel infinitamente más familiar lo que se dijo antes de Moliere y Mozart: Somos sobrevividos por la misma gente a la que creemos sobrevivir. Eso todavía está por probarse, se podría decir. Pero hay que ver bajo cuáles condiciones esta verificación es posible. Hace mucho tiempo, en su primer "Diario Metafísico", propuso que cada verificación presuponía una relación triádica o, en este caso la posibilidad de que un "tú" pueda volverse un "él"<sup>25</sup>. Pero en tanto que el amor esté libre de todo deseo de posesión, parece estar en el nivel de la díada o relación interna entre dos, que está en el nivel en donde el "tú" nunca puede convertirse un "El". Esto es lo que se estaba discutiendo antes y pasa precisamente a este nivel; es aquí donde ese alguien que muere puede habitar, por decirlo de una manera entre los vivos.

Paro tal vez para corroborar estos hallazgos se puede acudir al rol opuesto en el cual la sospecha, la falta de confianza y la falta de disciplina juegan en los trabajos de Proust, especialmente en "Albertine Disparue", en donde encontramos personajes vehementemente involucrados con un deseo posesivo, por aquello que se les niega. Aquí el punto es que entre más nos acerquemos al amor generoso, más cerca estaremos de un nivel diádico, en donde el control será suprimido y se volverá superfluo. Pero esto no simplifica el problema. Si la persona fallecida hace que yo no conozca su identidad a través de una señal

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 69.

visible, yo esperaré algún tipo de verificación. Pero en donde el contacto ocurre sin indicaciones externas de lo que pasa, en donde la presencia del fallecido habitualmente persigue al sobreviviente, por decirlo de alguna manera, y de tal manera tan fuerte que se vuelve casi no importante saber si hablo yo o él ya que ahora somos una misma entidad- aquí la idea de verificación se reblandece y cae como una hoja en el otoño. Por esto es que Marcel no se resuelve a elaborar más pensamientos acerca de lo que sucede aquí, mucho menos describirlos. No que tal descripción no sea posible. El simplemente no puede compartir la perspectiva que permitiría tal descripción. “El está convencido de que en el centro de esta extraña vida nuestra, existimos de tal manera que lo de más allá tiene que permanecer más allá.”<sup>26</sup> Paradójico como puede parecer, sólo bajo esta condición puede el hombre hacerse presente, pero sólo como un misterio, que sólo podemos compensar a comprender con la ayuda de la teología. Cuando la noche alrededor de nosotros tiene una densidad que a veces trata de sofocarnos, Marcel cree que hay un iluminación, que hay señales que confirman nuestras expectativas y satisfacen nuestras demandas personales y constituyen nuestro propio ser. Pero la experiencia nos muestra que esta demanda puede ser muy engañosa, y para alguien que la pone muy dentro de él puede volverse tan borrosa, que no puede reconocerse. La maldición que está inherente al mundo y la cual está tratando de formarnos consiste en el hecho de que el mundo está de que el mundo está constantemente tratando de hacer lucir nuestras demandas como absurdas, anticuadas y hasta infantiles; y desafortunadamente, el mundo encuentra un aliado o cómplice en todo lo que pueda provocar desesperación.

Si el trabajo de Marcel tiene algún significado del todo, es demostrar que hay, que puede haber una filosofía que ayude a descubrir esta demanda, ya que la mayor parte está escondida y, más importantemente, sirve para fortalecerla y ayudarla. Enseña a los hombres como respirar de nuevo, los despierta como una madre despierta a su hijo cuando llega el momento de darle vida. Despertar, nutrir, enseñarles a los hombres a respirar: estas funciones básicas están reflejadas en la única filosofía que Marcel considera ser de algún valor; puede ayudarnos a vivir para prepararnos en los caminos de “docta ignorantia”, para la inefable sorpresa que nos espera en la mañana eterna. Marcel está consciente de que esta meditación puede sólo casi considerarse en el sentido clásico. “El explica que desde que profesa la fe católica, ha frecuentemente dicho que se ve a él mismo como un filósofo del umbral, y siempre ha tratado de actuar de acuerdo a eso. El dice también que tal vez tenga más simpatía por aquellos que todavía están buscando a tientas y ansiosamente buscando, que por aquellos que han sido otorgados con una fe infalible, y, que consecuentemente no lo necesitan”<sup>27</sup>. Los hombres que no están bautizados, y de los cuales Claudel ha hablado tan bien, viven una vida hueca. Marcel explica esto como filósofo del umbral. El ha tratado de ver las cosas como un prisionero lo haría y ha tratado de hacer o poner algunas endiduras en nuestro lugar de retiro. Estas figuras se

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 71.

agrandarán debido a la irresistible presión aplicada desde el otro lado, y tarde o temprano la luz de la revelación entrará. La reflexión teológica y él explica esto no como filósofo del umbral, sino como católico debe concentrarse en las cuestiones centrales, no sólo porque proveen una interesante materia para la especulación, sino por la miseria que no puede mencionarse de innumerables almas que carecen de ayuda y que están en peligro de ser seccionadas por la hélice de este mundo sin misericordia.

La muerte del ser humano es un fenómeno único y común, único porque se ubica de hecho en no tener antecedentes personales propios para relacionarse con ella como experiencia<sup>28</sup>. Es precisamente en esta conclusión que el ser humano comparte la característica común de la mortalidad con los otros niveles de la realidad que demuestra una unicidad, la unicidad de ser único capaz de cuestionar la finalidad de la mortalidad, la unicidad que ha mantenido frente al ser humano a la interrogante de la mortalidad. Por lo tanto, como una segunda pregunta derivada de los actos provenientes de la investigación acerca de la muerte, en el proceso de demostrar la consonancia de la naturaleza humana con todos los demás existentes, el ser humano, como cuestionador parece trascender lo meramente físico y mortal aspirando a lo espiritual y a lo inmortal. Pero el punto de convergencia y divergencia es crucial. La ocasión para su solidaridad aparente e irrevocable con el resto de la naturaleza es también la ocasión para que los seres humanos se reflejen en la posibilidad de la trascendencia o lo inmortal. La historia de la humanidad apela a lo teológico, a lo filosófico y a lo sociológico buscando respuestas a la pregunta sobre la muerte. Es precisamente en la naturaleza y universalidad de la muerte humana que lo similar y lo distintivo de la muerte se han hecho aparentes, y la posibilidad de la inmortalidad se transforma en una consecuencia y en una necesidad. El filósofo alemán Paul Landsberg expresaba una clase de realismo cuando insistía que la concientización en cuanto a la inevitable ulterioridad de la muerte se induce realmente por una experiencia directa de ella. “Yo sé, siento la muerte en el corazón de mi propia existencia”, cuando; “A través de la participación” en la muerte de personas que, junto conmigo, han constituido un “nosotros”, es cuando se despierta en mí un sentido de mi propia disminución.<sup>29</sup> Dicho de una manera común, José Ferrater Mora en su “Ser y Muerte” muestra el trazo de similitud de ambas realidades; orgánicas e inorgánicas, incluyendo a la especie humana como destinada a una especie de cesación. La tesis de Ferrater Mora es que, básicamente la cesación o el fenómeno de duración limitada es coextensiva con la realidad. El evita hablar de muerte o de mortalidad, excepto como la forma orgánica de cesación y especialmente como el tipo de cesación en la que el ser humano experimenta en lo particular. La muerte es un proceso o un evento ni ajeno completamente a los organismos, ni enteramente particular a ellos.<sup>30</sup> Podemos decir que ciertas realidades “cesan más que otras”, de manera

---

<sup>28</sup> José Ferrater Mora, *Ser y muerte*, Berkeley, University of California Press, 1965, p. 2.

<sup>29</sup> Nathan Scott, *The modern vision of death*, Richmond, Virginia: John Knox Press, 1967, p. 13

<sup>30</sup> José Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 143.

que se permita hablar por lo menos de una “progresión” en varias formas de la calidad común de la cesación hasta que culmine en lo que se llamará “muerte”.<sup>31</sup> Una entidad no viviente puede ser destruída pero no muere en el sentido de muerte, ya que nunca ha estado organizada por la misteriosa fuerza de la vida. Desde diferentes perspectivas, Ferrater Mora y Troisfontaines concuerdan en que no hay vida meramente física.<sup>32</sup> La muerte en la realidad inorgánica podría definirse como un cambio estructural permanente.<sup>33</sup> La imagen científica del mundo no sólo hace excesivamente difícil para el individuo moderno considerar un mundo eterno no solamente como una ilusión, sino que aparentemente proporciona evidencia irrefutable para la ausencia de plan y propósito en el universo de por lo menos una de las presuposiciones necesarias para conceder que existe un propósito último en la vida humana, que es principalmente que el individuo ocupa un lugar significativo en el universo.<sup>34</sup> A diferencia de los organismos, los seres humanos pertenecen a una realidad que puede hacerse o deshacerse a sí misma, capaz de ser o no ser, capaz de alienarse o de apropiarse a sí misma lo que demuestra que hay algún tipo de control suprabiológico. La habilidad para reconocer la realidad como objetiva, una prerrogativa únicamente humana, le ha permitido al ser humano a elevarse a una maestría y control del mundo mismo al que ha sido confinado. La atención libre de tal reconocimiento introduce la posibilidad de alternativas antes que de respuestas automáticas, y los individuos regularmente desafían la posibilidad de ser definidos y de tener sus acciones predichas de un modo a-priori. El ser humano nunca es meramente una cosa que existencialmente pueda explicarse como organismo biológico. Los seres humanos pueden tener una historia y no únicamente un desempeño temporal. En razón de su naturaleza biológica fundamental y a la luz de sus acciones queda una cuestión indagadora: ¿Es posible poder igualar con su vida biológica a un ser que reprime sus funciones vitales esenciales? Hacer su propia vida requiere, así, la trascendencia de esas funciones vitales.<sup>35</sup>

La muerte confronta al individuo con una serie de paradojas. Puede considerarse que la muerte es inherente y natural al ser humano, y sólo éste ha soñado con ser inmortal. Por un lado, la muerte tiene el mismo significado o carece de significado para todos los individuos, pero por otro, se le toma únicamente como individual y estrictamente personal. La muerte aparece sólo al final de la vida, como final de ésta y “fuera de la vida”, pero el ser humano también está perpetuamente muriendo de una necesidad interna. Moralmente aparece como un gran escándalo. La muerte de lo bueno y de lo sabio, cuando el carácter y la grandeza espiritual penosamente adquirida a través de los años, desaparece como el humo y sólo muestra lo absurdo de la muerte y la futilidad de todo el

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>32</sup> Roger Troisfontaines, *Yo no muero*, trad. de Francis E. Albert, New York: Desclee Co., Inc., 1963, p. 87.

<sup>33</sup> José Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 45.

<sup>34</sup> Jacques Choron, *Muerte y pensamiento occidental*, New York: Collier, 1963, p. 194.

<sup>35</sup> José Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 150.

esfuerzo humano.<sup>36</sup> El ser humano sólo enfrenta la muerte y sólo el ser humano puede cuestionar su finalidad y postular la inmortalidad. El ser humano es el único animal que contempla la muerte y el único animal que se administra para demostrar cualquier signo de duda acerca de su mortalidad.<sup>37</sup> Cuando nos definimos a nosotros como dejando de ser, permanecemos siendo aquellos que definimos. De modo que, hay una cierta dualidad del yo en esta reflexión que conduce a alguna gente a pensar de un aspecto del yo que trasciende a la muerte. Nuestra propia muerte es tal vez todo, menos inimaginable para nosotros, y nos aproximamos a ella sólo hasta una distancia considerable protestando y negando. Cuando quiera que intentamos imaginarla, podemos percibir que sobrevivimos como espectadores. Por lo tanto de acuerdo con Freud, la escuela sicoanalítica pudo aventurar la afirmación de que, en el fondo, nadie cree en su muerte, o para decirlo de otra manera, el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad.<sup>38</sup> Debemos tener mucho cuidado en nuestra reflexión, ya que el invocar la inmortalidad es una manera fácil de evitar aceptar nuestra mortalidad y al mismo tiempo negarla, pero lo que si hay que aceptar es que no puede pretenderse hablar de inmortalidad, sin haber aceptado primero la mortalidad como un hecho. Todos los individuos encaran la muerte y para que sus vidas tengan algún significado el hecho de su propia mortalidad debe estar entretelado en su comprensión de la vida. Descartando las creencias teológicas individuales o la persuasión filosófica respecto a la inmortalidad, el mismo individuo sufrirá alguna forma de cesación y necesita comprender ese hecho en el contexto total de su existencia. Este se hace cada vez más importante cuando se reconoce que no todo el temor o ansiedad conectada con la muerte es necesariamente siempre el temor o cesar, o la total aniquilación de la existencia. Tal vez y más bien podría ser que lo que ha estado bajo el nombre de temor a la muerte, sea más bien el proceso del morir.<sup>39</sup> Concediendo el cuidado con el cual la cuestión de la muerte debe tratarse, aún es posible observar en las experiencias humanas signos que apuntan o sugieren la posibilidad de trascender la muerte final. Aún la habilidad de considerar la propia muerte como la aparente finitud, ha animado a muchos individuos a creer en alguna forma de trascendencia. Si la muerte aparece como un hecho tan esencial como biológico, ontológico, así como empírico, la vida es trascendida aunque la trascendencia no pueda asumir ninguna forma religiosa.<sup>40</sup> En la experiencia filosófica básica de lo maravillante, nuestra existencia aparece como cercada por lo provisional y lo temporal y al percatarse de esto los individuos que lo hacen se elevan de lo final y lo finito, a un nivel superior que

---

<sup>36</sup> Jacques Choron, *El hombre moderno y la mortalidad*, New York: Macmillan, 1964, p. 172.

<sup>37</sup> William Hocking, *El significado de la inmortalidad en la experiencia humana*, New York: Harper, 1957, p. 5.

<sup>38</sup> Sigmund Freud, *Reflexiones sobre la guerra y la muerte*; en *Carácter y en cultura*, Trad. de Phillip Rieff, New York: Collier, 1963, p. 122.

<sup>39</sup> Jacques Choron, *op. cit.*, p. 72.

<sup>40</sup> Herbert Marcuse, *La ideología de la muerte*, en *El significado de la muerte*, Ed. Feifel, New York: McGraw Hill, 1959, p. 70.

trasciende cualquier cosa meramente temporal. El evento más estable es la muerte, y aún antes de ella se ha investido al individuo con ella. Al contrario, antes de que la vida aparezca no ha sido otorgada a aquellos que todavía no nacen. Esto le da al individuo razón para sentir que la no-existencia después de la existencia debe ser algo completamente diferente a la no-existencia antes de la existencia.<sup>41</sup> Nuestro sentido futurista también tiende a implicar la trascendencia. Nuestro conocimiento reflexivo nos revela nuestra valía; estamos interesados en nuestro propio futuro y lo proyectamos imaginándolo y pensándolo hacia el infinito. En un universo evolucionador, la misma ley que dice que uno debe morir como individuo también indica que uno debe, de alguna manera sobrevivir como persona. Si esto no fuera así, el individuo sería una falla lamentable en lugar de ser el logro supremo del proceso evolutivo.<sup>42</sup> No podemos ser el blanco y la nota del universo, pero el que la naturaleza haya producido personas auto-conscientes, inteligentes y preocupadas por buscar la verdad, la belleza, y la bondad parece indicar que no puede haber sido hecho por un universo ciego al valor y desprovisto de propósito.<sup>43</sup> A través de la historia los individuos han dedicado sus vidas a probar la proposición de que la muerte no es lo que parece ser: el fin irrevocable de su existencia. Para esto los individuos se basan en sus proyectos y expresiones culturales y es por esto que pueden de alguna manera sentir un apego al flujo humano de ambos; su biología y su historia. Sienten un sentido de inmortalidad lo que le da a la vida una vitalidad para continuar.

La inmortalidad del alma, ya sea como variación filosófica o teológica de la creencia de que la muerte no es completamente un fin en tanto que el alma o el espíritu continúan existiendo después de la destrucción del cuerpo, es la forma más común y extendida de la afirmación de la sobrevivencia después de la muerte en el mundo occidental. A pesar de que las interpretaciones tradicionales filosóficas y teológicas de la inmortalidad se conmocionaron durante el siglo XVIII, y parecen conmocionarse más fuertemente en la actualidad, siempre ha habido un cierto rechazo en los individuos para aceptar su total aniquilación. Notablemente y aún entre los iluminados, la creencia o esperanza en la continuación de su conciencia y de su personalidad individualizada más allá de la ruptura de la muerte física es tanto extensa como intensa. Una reflexión mínima revelará que la muerte ha sido introducida en la estructura de lo viviente y de la existencia concreta, en un camino que nos lleva a la filosofía de la muerte. La investigación del problema de la muerte puede suministrar el hilo guía para una reflexión filosófica que lleve a un sistema filosófico: una ontología, una metafísica de la realidad orgánica, y hacia una filosofía de la persona humana.

---

<sup>41</sup> Panayotis Kanellopoulos, *Énfasis en la fe*, trad. de Mary Gianos, New York: Exposition Press, 1966, p. 23.

<sup>42</sup> Ignace Leep, *La muerte y sus misterios*, trad. de Bernard Murchland, New York: Macmillan, 1968, p. 168.

<sup>43</sup> Jacques Choron, *op. cit.*, p. 204.

### **CAPITULO III**

## **SER Y TENER: UN DIARIO METAFÍSICO**

La mente de Marcel es compleja y un tanto difícil de comprender. Lo que hace más difícil alcanzar sus agudos puntos no es ningún secreto de su parte o un rechazo a hacerse disponible. Al contrario, la dificultad es una expresión existencial de que el espíritu humano no es una pieza de compuestos que puedan ser disecados, a los que se les pueda poner una etiqueta y después reducirlos a la categoría de una cosa particular.

Marcel de la misma manera que Sartre, Heidegger y Jaspers están de acuerdo en que las cuestiones cruciales de hoy en día que atañen al hombre están en relación con la naturaleza, la sociedad y con cualquier tipo de valores trascendentales. Ellos visualizan al hombre como un centro de libertad, el cual se realiza el mismo en actos definidos de interpretación o tareas con significado.

Para Marcel la presencia de Dios se encuentra en nuestros actos personales, en tanto que para Jaspers es altamente ambigua. Pero tanto Jaspers como Marcel siguen el modelo Kierkegardiano de criticar a las instituciones sociales para tratar de que sirvan a los individuos y no a las masas. Por otro lado, Marcel también tiene convicciones comunes con Heidegger. Comparten una sensibilidad al testigo poético y a la necesidad de renovar las palabras que hablen del ser. También se unen para analizar nuestras actitudes emocionales. Marcel llamado el Sócrates moderno se auto- interroga y habla de una distinción capital entre el problema y el misterio. El estar consciente filosóficamente no se adquiere al nivel de la problemática. Para Marcel el misterio no es más que un problema que invade al ser del que pregunta y expone su precaria condición. Detrás de las estadísticas vitales está el misterio de mi actitud hacia mi propia muerte, de la misma manera que detrás de las pláticas de inmortalidad yace la problemática consideración de si sobreviviré de alguna manera personal. Los pensadores naturalistas nos aconsejan evitar toda referencia poco clara sobre el misterio del ser. Marcel al contrario, argumenta que la región del misterio personal es inevitable cuando se pregunta lo suficientemente para obtener el significado apropiado de las preguntas que involucran a mi propio ser. Problema y misterio no son problemas antitéticos. Aquí la reflexión tendrá que dirigirse a las nuevas condiciones y usar los medios del análisis reflexivo que pertenecen al orden personal. Marcel describe su búsqueda como un cristiano y religioso socratismo. Sugiere que el tiempo de separar a la religión de la filosofía tiene que considerarse; explicando sus diferencias en métodos y propósitos. De cualquier manera ambos alimentan nuestro darnos cuenta de nuestra participación en el ser y muestran una preocupación común por nuestro uso de la libertad hacia otros seres y hacia Dios. Marcel no defiende ninguna identificación entre el acto filosófico de reflexión y el acto religioso de predicar. Pero sí cree conveniente explorar mas a fondo sus puntos de relación. Solo

entre los existencialistas, Marcel también acepta la fe cristiana y la ve como un estímulo y no como una fuerza disuasoria para el trabajo filosófico. Esto lo hace más sensible, en lugar de menos hacia los grandes problemas humanos de la maldad, de la responsabilidad social y los abismos de la libertad. También lo hace escéptico sobre la inferencia de que, ya que vivimos en una civilización Post-Cristiana, podemos elaborar nuestras preguntas como si la experiencia cristiana nunca hubiera ocurrido en nuestra historia. Al contrario, Marcel sostiene que una valoración realista de nuestro lenguaje, modos de pensamiento, e imaginación prevalecientes revelan la profundidad y persistencia de la fe cristiana y sus instituciones. Marcel también opina que no hay uniformidad entre las filosofías cristianas. Su enfoque no es escolástico, ni tomista, y permanece deliberadamente así. El pensamiento de Marcel es más el camino de una descripción concreta en lugar de una argumentación formal, es uno de invocación personal, más que uno de demostración impersonal. También Marcel distingue agudamente entre la relevancia de cristianismos para la filosofía y la confusión de cristianismo con filosofía. La fe religiosa puede hacer al filósofo más consciente de muchas variantes de pensamiento, que de otra manera se le escaparían, pero no puede liberarlo de la profunda y difícil tarea del análisis de los datos y de proveer bases probadas de lo que asiente. Por esta razón no hay nada sectario, ni separatista acerca de la manera de filosofar de Marcel. El se cataloga a él mismo como cada hombre de buena voluntad y mente atenta, no sólo como el creyente cristiano. Lo que Marcel requiere de nosotros es que estemos listos para buscar por nosotros mismos y determinar nuestro juicio filosófico por el cual podemos discernir. En otras palabras, para poder obtener una ganancia de sus estudios hay que permanecer fundamentalmente abierto a cualesquiera relaciones y actos participativos que contribuyan a la realidad del hombre.

Marcel no es exclusivamente filósofo, sino un hombre de dos carreras. Muchos años estuvo activo como escritor de obras de teatro. Hay una quieta intensidad en sus obras, muchas de las cuales se desenvuelven sobre las situaciones familiares. Refleja en ellas su amor por la música con la fuga y la improvisación, su preocupación con los votos y los estadios de la vida, la consecuente lucha entre función social y realización personal, y las bases de la fidelidad hacia los vivos y los muertos. Estos temas también se presentan en su filosofía, y Marcel siempre ha dejado abiertos los caminos de la comunicación entre su trabajo filosófico y dramático. Frecuentemente, él se encuentra a él mismo expresándose en el estado de una manera vívida y exploratoria con las mismas situaciones que comprometen su análisis filosófico. El libro de Ser y Tener no está organizado a la manera de un tratado convencional, sino que combina un diario metafísico, con un grupo de ensayos originalmente presentados como conferencias ante audiencias definidas. El diario y las conferencias reflexivas son, de hecho, los principales instrumentos creativos usados por Marcel en sus investigaciones filosóficas. Desde la Primera Guerra Mundial, guardó un record de sus reflexiones sobre preguntas e investigaciones filosóficas. El diario llama la atención por la manera personal de filosofar, repleto de falsos inicios y de

puntos de vista fragmentarios. Aún así hay suficiente continuidad para permitir que un tema se desarrolle a través de una recurrencia sinfónica. El Diario Metafísico nos muestra concretamente lo que significa ser una mente socrática y lo que es comprometerse en un constante auto- cuestionamiento y diálogo. El año 1927 marcó la publicación no sólo de “Ser y Tiempo” de Heidegger; sino del “Diario Metafísico” de Marcel. Aquí el plasmó su larga lucha con el idealismo, su llegada a las nociones básicas del ser comunicativo, mi cuerpo, y sus esfuerzos personales para establecer una relación del Yo y el Tú con Dios. En “Ser y Tener”, Marcel comparte los pensamientos de cómo se convirtió al catolicismo (años 1928-1933), en el despertar de una pregunta de Francois Mauriac que le movió mucho: “Y después de todo, ¿por qué no eres uno de nosotros?. Este diario también desarrolla las típicas preguntas de Marcel sobre la fidelidad, el sufrimiento, y la comunión con otros. En este diario Marcel desarrolla muchos aspectos de sus puntos de vista en cómo “debe haber un asir la realidad en la raíz de la inteligencia”<sup>44</sup>. Su existencialismo no acepta una división irracionalista entre ser y saber, pero requiere que el saber transpire por el corazón del ser. A Marcel le molesta la inadecuación que expresa el concepto de realidad, pero también anda a tientas hacia tomar algún concepto intelectual sobre lo real, que respete al anterior en su propia realidad.. El hombre es un existente reflexivo, cuya manera de tomar lo real, es también su manera de participar en el ser y su capacidad de entrar libremente en comunión con Dios.. Esto también muestra que, mucho antes de que Sartre apareciera ya Marcel estaba analizando el punto de vista de que la vida social es el infierno y lo estaba rastreando hacia el rechazo de uno mismo de hacerse disponible a otros. Marcel también es el tipo de filósofo personalista, que reconoce los valores que salen de las relaciones del hombre con otros hombres y con Dios. De alguna manera y bajo el título prohibido de "Perfiles de una Fenomenología del Tener", Marcel dirige nuestra atención a su distinción clave entre ser y tener. El describe su aproximación como una fenomenológica porque se mueve descriptiva y concretamente, y también porque estudia las relaciones entre actos y sus objetos reales; en lugar de mantenerse confinado a un estado psicológico, o a un estado mental. Una manera de describir nuestra realidad humana es llamarla un único complejo de ser y tener. No somos solamente puros instrumentos o posesiones “tenidas” por otro, ya que somos y existimos bajo nuestras propias reglamentaciones. Y aún así, no somos puro ser, en el sentido de existir sin ninguna dependencia real sobre otras realidades. El hombre es un existente personal que necesita y se apropia cosas en este mundo; combina el ser y el tener íntimamente en su propia realidad. Por esta razón nuestra individualidad es una de un darse cuenta encarnado. “Marcel muestra la significativa diferencia entre este o ése cuerpo, el cual es distinto de mí, aunque tal vez lo posea, y mi propio cuerpo. Es en mi propio cuerpo que los dominios del ser y el tener, el acto personal y la instrumentalidad son encontrados en una unión visible”<sup>45</sup> A diferencia de otras cosas corpóreas, mi cuerpo no es una posesión o instancia absoluta de tener, ya que le pertenece a mi propio ser y ayuda a constituir que yo soy completamente

---

<sup>44</sup> Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Gloucester, Massachusetts, Peter Smith, 1976, p. xiii.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. xiv.

distinto de lo que yo tengo. Y aún así, uso mi cuerpo y saco su carácter instrumental y su estatus de tener. Aunque todos los existencialistas tratan el tema de mi propio cuerpo, Marcel lo hace, haciendo una referencia más cercana a nuestras experiencias comunes y lenguaje común. El remarca que mi propio cuerpo es el punto de involucración y también de exposición para el humano. A través de mi cuerpo me encuentro comprometido en el mundo del tener, y por lo tanto me vuelvo un hombre de posesiones y funciones. De la misma manera, mi cuerpo me hace vulnerable a las contingencias y necesidades de la vida, y también especifica mi manera peculiar de confrontar la gran prueba de la muerte. Pascal dice que ya estamos embarcados, y Marcel añade que el punto de embarcación de cada persona es su propia experiencia corpórea. Esto no es sólo un tema peligroso, sino también de aliento. Ya que mi cuerpo es la visible promesa del asimiento que la realidad tiene sobre mis más privadas reflexiones; es el primer paso de hacerme disponible a otros, y abre la posibilidad de mi participación en la interpersonal y encarnada comunión de los hombres con dios.

Puede preguntarse si la manera de filosofar de Marcel tuvo una influencia recíproca sobre la calidad de su fe religiosa. En *Ser y Tener* hay tres pasajes que indican una incisiva influencia en esta dirección. El remarca que “es bajo la base de Verdad que debemos luchar nuestra primera batalla por la religión”; en este campo, uno sólo puede o ganar, o perder. La calidad intelectual de su filosofía existencial se ve en la manera en que trata sus preguntas religiosas. No es la sucesión de una experiencia lo que es decisivo para él, sino la habilidad de la reflexión humana para analizar esa experiencia y establecer si tiene o no un significado religioso. La segunda clave es: “Mi más profunda e inamovible convicción, y si es hereje, mucho más que lo peor de lo ortodoxo, es que lo que sea que todos los pensadores o doctores han dicho, no es la voluntad de Dios lo que tiene que ser amado por nosotros en contra de la creación, sino más bien glorificado a través de la creación y con la creación como punto de partida.” Esto es hablado con la voz de un humanista y de un realista que quiere asegurar que su posición religiosa respetará el significado de un mundo creado. También Marcel aplica a la existencia religiosa que el hombre no es accidentalmente, sino esencialmente un viajero y un peregrino. “Creo que no hay hombre, no importa que tan iluminado y santo sea, puede llegar hasta que los otros, todos los otros, hayan empezado a seguirlo. Nunca escalamos solos, aunque frecuentemente nos lo parezca”. La solidaridad de todos los hombres es inerradicable, y sus destinos espirituales están unidos”<sup>46</sup> *Ser y Tener* no es sólo un libro o tratado intelectual o espiritual, sino también una llamada personal a nosotros. El quiere compartir algunos de los frutos de su escalar.

### 3.1. Ser y tener.

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. xvi.

Marcel se preguntaba desde sus puntos de vista fundamentales sobre la existencia, si sería posible decir que una idea existe. Como el lo ve, es que la idea se representa en un objeto, comparte con el objeto cosas tales como la no-existencia, el objeto sólo existe en tanto que se comparte con la naturaleza de mi cuerpo; o sea en tanto que no sea pensado como objeto. De la misma manera, no debemos decir que una idea puede y debe tener existencia, sino sólo y exactamente en tanto sea irreducible a las representaciones pseudo-objetivas que me formo de ella? La representación materialista, aunque absurda, por lo menos implica una confusa noción de lo que se trata de decir aquí. Tal vez pueda decirse que una idea existe proporcionalmente a su ser más a menos adherente. En sus notas a la Sociedad Filosófica, sin fecha en el año de 1927 o 1928, Marcel dice: "Cuando afirmo que algo existe, siempre quiero decir que considero este algo conectado con mi cuerpo, como capaz de ponerse en contacto con él, independientemente de lo indirecto que este contacto pueda ser."<sup>47</sup> Pero hay que tomar nota de la prioridad que le atribuyo a mi cuerpo y que depende del hecho de que mi cuerpo se me es dado de una manera que no es exclusivamente objetiva. Esta característica, misteriosa e íntima, del lazo que hay entre yo y mi cuerpo (Marcel a propósito rechaza la palabra relación) le da color a todos los juicios existencialistas. Lo que viene con esto y no puede separarse es: La Existencia, La Conciencia de uno mismo como existente, La Conciencia de uno mismo como unido a un cuerpo, como encarnado. De aquí se sigue que, el punto de vista existencial acerca de la realidad no puede, parece, ser otro que el de una personalidad encarnada. Por lo tanto como podemos imaginarnos un puro entendimiento, hay por eso una comprensión de que no hay posibilidad de considerar a las cosas como existentes o no-existentes. Por otro lado, el problema de la existencia de un mundo externo ahora cambia y tal vez hasta pierda su significado; no puedo, sin contradicción pensar en mi cuerpo, como un no-existente, ya que es en conexión con él (en tanto que es mi cuerpo) que cada cosa existente está definida y ubicada. Así que hay que preguntarnos si hay razones válidas para dar a mi cuerpo un estatus metafísico privilegiado en comparación con otras cosas. Si esto fuera así, es permisible preguntar si la unión de cuerpo y alma es, en esencia, realmente diferente de la unión entre el alma y otras cosas existentes. Puede preguntarse aquí si tal interpretación de lo existencial lleva al subjetivismo. Si el Idealismo tiende a eliminar todas las consideraciones existenciales con base en la ininteligibilidad fundamental de la existencia. El Idealismo contra la Metafísica.

Se piensa de cada existente como un obstáculo sobre el cual guardo mis distancias, como algo como con lo que pudiera chocar, en ciertas circunstancias resistente, impenetrable. Pensamos en esta impenetrabilidad, sin duda, pero a la vez la pensamos como no totalmente pensable. Justamente como cuando pienso en mi cuerpo, como un cuerpo, pero mi pensamiento choca con el hecho de que es mi cuerpo. Decir que algo existe, no es sólo decir que pertenece al mismo sistema que mi cuerpo, que está unido a él por ciertas conexiones cuyas razones puede definir, también tiene que decirse que de alguna manera está

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 10.

unido a mi, como lo está mi cuerpo. La Encarnación, el “dado” central de la metafísica. La encarnación es la situación de un ser que aparece a sí mismo como siendo, como unido a un cuerpo. Este “dado” es opaco a él mismo: Se opone al cogito, a la razón.

De este cuerpo, tampoco puedo decir que soy yo, y tampoco que no soy yo, y tampoco que es para mí un objeto. La oposición de sujeto y objeto, ha sido trascendida desde el principio. No puede contradecirse que esta experiencia muestra un carácter contingente; toda pregunta metafísica requiere un punto de partida como este. Sólo puede empezar de una situación que puede reflejarse, pero no puede entenderse. Preguntarse sobre la encarnación es un hecho, es del “dado”, la encarnación de donde se empieza de donde un hecho es posible (lo cual no es verdad del cogito). Un predicamento fundamental que no puede ser en sentido estricto ni analizado, ni dominado. Es exactamente esta imposibilidad, la cual se afirma, cuando declaro confundidamente, que yo soy mi cuerpo. No puedo tratarme a mí mismo como un término diferente de mi cuerpo, un término que estaría en una conexión definible con él. En el momento en que trate a mi cuerpo como objeto de conocimiento científico, me desvanezco en el infinito. Esta es la razón por la cual no puedo pensar en mi muerte, sino sólo en la inmovilidad de esa máquina. Tal vez sea más exacto decir que no puedo esperar, preveer, anticipar mi muerte, o sea, no puedo preguntarme a mí mismo qué será de mí cuando la máquina ya no trabaje. “Estar Involucrado” (Idée de un engagement). Tratar de mostrar en qué sentido esto implica la imposibilidad (o la absoluta no- válidez) de mi mismo representando mi muerte. Al tratar de pensar en mi muerte rompo las reglas del juego. Pero es radicalmente ilegítimo convertir la imposibilidad en una negación dogmática”<sup>48</sup>.

Marcel ha detectado, quizás, una importante falacia involucrada en sus notas previas sobre la encarnación, que la opacidad debe estar unida con la otredad. Pero seguramente será lo contrario. Seguramente la opacidad sale del hecho de que el “Yo” se interpone entre el sí mismo y el otro, e interviene como un tercero? La oscuridad del mundo externo es una función de mi propia oscuridad a mí mismo; el mundo no tiene oscuridad intrínseca. Debemos preguntarnos hasta que punto esta opacidad es un resultado, ¿no es en gran medida la consecuencia de un acto y no es este acto simplemente el pecado? Es más difícil para mí entender mis ideas cuando son completamente mías; por eso son impenetrables para mí. Se está tratando de definir si esto aplica a la realidad en total. ¿No es la realidad impenetrable para mí sólo en proporción en tanto que yo esté involucrado con ella? Por supuesto todo esto es muy difícil de pensar claramente. Con otra terminología, podría decir que en tanto mi cuerpo es un mediador absoluto, yo ceso de tener comunicación con él ( en el sentido en que tengo comunicación con cualquier sector objetivo de lo real). Digamos de nuevo, que mi cuerpo no es y no puede dárseme. Ya que todo lo “dado” atrae por sí mismo un proceso de objetivización indefinida, y esto es lo que se entiende por la palabra “penetrable”. La impenetrabilidad, entonces, de mi cuerpo le

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 12.

pertenece en virtud de su cualidad mediadora absoluta. Pero es obvio, que mi cuerpo, en ese sentido soy yo mismo; ya que no puedo distinguirme de él a menos de que esté dispuesto a reducirlo a un objeto, a menos de que cese de tratarlo como un mediador absoluto. No hay un estado de privilegio que nos permita trascender al tiempo, y este fue el error de Proust. Un estado como el que el describe sólo tiene el valor de una anticipación. Esta noción de anticipación juega un papel central en el pensamiento de Marcel., pero debe notarse un punto: la fidelidad, a menos de que sea infructuosa o peor, reducida a mera persistencia, debe darse de algo que me sea “absolutamente dado” a mí. Esto se siente especialmente con la gente a la que quiero más. Desde el principio debe haber un sentido de respeto hacia los demás: algo se nos ha confiado, y no somos solamente responsables hacia nosotros mismos, sino hacia un principio activo y superior. En tanto que el tema se piense como pura receptividad, el problema sobre la relación entre el tiempo y lo sin tiempo es comparativamente simple: uno puede de hecho, concebirse como aprehendiendo sucesivamente algo que es, en cierto sentido, dado en una sola vez; pero el sujeto no es pura receptividad; o con más exactitud, la aprehensión es en ella misma un evento, una serie indefinida de eventos, que conlleva una serie de eventos que son inseparables de la historia que presentan. En el caso de una improvisación, yo estoy consciente, sucesivamente, de las fases de la improvisación. Podría parecer que estas frases parecieran estar en desconexión conmigo. Pero también es posible que pueda reconocerse la unidad de la improvisación, aunque no pueda dárseme propiamente como un objeto, ya que es después de todo solamente improvisación. El reconocimiento que ocurre en el caso de la improvisación es ya un tipo de participación; o sea, solamente pueda darse si yo estoy de alguna manera adentro. Pero también puede decirse que la participación contribuye de alguna manera a la improvisación. Lo más efectivo que la participación sea, lo más activo que yo estaré involucrado en la improvisación, y entonces será más difícil para mí, tratarla como un “totum simul”. Pero esta dificultad, estará mucho menos conectada con la estructura real del todo, que con la manera en la que yo me relaciono con él. Mi situación en el todo no es, decir la verdad de tal manera que yo no pueda separarme en algún sentido de la función que se me ha asignado: aún tengo que encontrar que actitud debo tomar hacia la misma separación, y esto parece ser de suma importancia. Por un lado, puede suceder que escoja ignorar mi separación, y decida volverme un puro espectador. Pero si hago esto pudiera ser que entonces el todo se me presente como un puro espectáculo, quizás hasta un espectáculo que carezca de sentido. Ya que la fuerza inteligible de la improvisación pueda sólo ser captada por mí en tanto que yo esté asociado con ella. Entonces aparece una brecha, ya sea entre yo y la totalidad, o aún más serio, entre yo y yo mismo.

Por otro lado y al contrario, puede ser que yo piense de mi separación como un modo interiorizado de participación. Si es así, yo continuo siendo parte del sistema, mi lugar ha cambiado, y eso es todo. Es un error tratar al tiempo como un modo de aprehensión. Por un lado puede considerársele como un orden de

acuerdo al sujeto que se aprehende a el mismo, y esto sólo puede hacerlo separándose de sí mismo, y si fuera así, dañaría severamente el compromiso mental que lo hace ser lo que es. Aquí la palabra compromiso se refiere tanto al involucramiento, como al compromiso. El tiempo es la forma máxima de la actividad experimental. Trascender el tiempo, no es sobrepasarnos a nosotros mismos, como podemos hacerlo con la idea vacía del “totum simul”; vacía porque reside fuera de nosotros y así de alguna manera se desvitaliza. Sería preferible participar más y más activamente en la intención creativa que acelera la totalidad; o sea elevarnos a niveles en los cuales la sucesión sea menos y menos dada, como en una representación cinematográfica de eventos, que parece más y más inadecuada, y que al final cesa de ser posible.

Tal vez aquí, es en donde Marcel piensa que pueda abrirse un camino que parta de la evolución creativa y vaya a la filosofía religiosa, pero este camino sólo puede tomarse a través de una dialéctica concreta de la participación. En este momento Marcel también pensó que estas también podrían ser las bases para una Teoría de la Maldad, que mantendría su realidad sin negar su contingencia. Entre más tratemos al mundo como a un espectáculo lo más ininteligible que se vuelve desde un punto de vista metafísico, porque la relación que se establecería entonces entre nosotros y el mundo, sería absurdamente intrínseca. “Esto hace referencia a la opacidad interior de la que Marcel también habla. Marcel también estuvo preocupado por la génesis del universo, de la finitud del mundo en el tiempo. En la proporción en que se trate al mundo como objeto, de una manera despegada, tiene que preguntarse cómo se formó, cómo empezó y esto implica la reconstrucción de series de operaciones que se han desarrollado sucesivamente. Por un lado, ser pensado, o tratado como objeto y la posesión de un pasado pueden reconstruirse y están esencialmente conectados”<sup>49</sup>.

Esto presupone la acción en la que la persona tiene que separarse del mundo, de la misma manera que uno se separa del objeto para considerar sus variados aspectos. Este acto, legítimo o hasta necesario cuando se considera una cosa, se vuelve ilícito y hasta absurdo cuando se considera el universo. No es posible de ninguna manera separarse del universo, aún si se piensa. Sólo con una pretensión sin significado me podría colocar en algún punto vago fuera de él, y desde ahí podría pretender reproducir las etapas del génesis. Tampoco puedo colocarme fuera de mí y preguntarme sobre mi génesis. Tanto el problema de mi génesis, como el del universo son totalmente insolubles, esta insolubilidad se basa en mi posición, en mi existencia y en el hecho radical metafísico de la existencia. Y aquí se puede alcanzar una absoluta y positiva noción de eternidad. El universo como tal, no siendo enseñado o posible de enseñarse como objeto, estrictamente no tiene pasado, y lo mismo sucede conmigo; de alguna manera sólo aparezco como contemporáneo con el universo que es, eterno.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 23.

Marcel estuvo totalmente asombrado por la diferencia entre los dos modos de separación; el del espectador y el del santo. La separación del santo florece, desde el mismo corazón de la realidad. Completamente excluye la curiosidad acerca del universo. Esta separación es la más alta forma de participación. La separación del espectador es justamente lo opuesto, es su abandono, no solamente en pensamiento, sino también en acto. Y aquí yace el tipo de fatalidad que tiene todo su peso en la filosofía antigua, es esencialmente la filosofía del espectador. Aquí puede notarse la idea de que esto puede escaparse, el ser puramente espectador poniendo la emoción en una ciencia práctica, la cual modifique lo real por sus aplicaciones, esto está basado en una concepción errónea. Las modificaciones que esa ciencia tenga sobre la realidad, no tienen otro resultado que hacer a esa ciencia completamente extraña en la realidad. La palabra alienación explica perfectamente lo que aquí se expresa. “Yo no estoy viendo un espectáculo”, voy a repetirme estas líneas todos los días. Un hecho fundamentalmente espiritual. Esto sería para Marcel la explicación de la interdependencia de los espíritus, el plan para la salvación personal, es decir, la sublime y única característica del catolicismo. La actitud del espectador corresponde como a un tipo de lujuria, y más que eso, corresponde al acto por el cual el sujeto se apropia del mundo para él. Y entonces descubrimos que estamos aquí para servir.

Hay conocimiento profano y conocimiento sagrado. “Profano” es una palabra supremamente informativa. Pregunta sobre qué condiciones el conocimiento deja de ser profano. La realidad es un misterio, inteligible solo como un misterio. Esto también aplica a uno mismo.

Marcel también dice que no puede aceptar la idea, en ningún sentido, de nada más allá de la verdad. De hecho, esta brecha entre la Verdad y Ser se llena de alguna manera a sí misma, en el momento en que realmente se experimenta la presencia de Dios. La fe es la fuerza de las verdades invisibles. También Marcel está consciente de la parte que la voluntad juega en la fe. La cosa es, mantenerse en un cierto estado análogo, en el nivel humano, al estado de gracia. En este sentido la fe es esencialmente fidelidad, y en la manera más alta.

La inspiración de Marcel llegó principalmente de las escrituras. Cuando fue bautizado su estado interno se tornó en más de lo que él había esperado: lleno de paz, equilibrado y lleno de fe y esperanza. Marcel explicó que el tiempo y el espacio son de alguna manera las formas de tentación. El orgullo y la falsa humildad se combinan en el acto de reconocer nuestra insignificancia cuando se compara con la infinitud del espacio y el tiempo. Quisiéramos compararnos con ellos y ponernos en nuestra imaginación al nivel de estos infinitos. Nuestras plegarias crecen ante tal aproximación con Dios! Pero no, debemos volver al aquí y al ahora, los cuales recobran una dignidad y valor paralelos.

Pensando en la idea de vejez, Marcel se preguntó si la ambigüedad de esta idea aplica al hombre. ¿Es lo que pasó al final la cosa o situación más vieja, o es la

más nueva? Vamos de un punto de vista al otro. El vio el milagro cristiano, como el punto absoluto de rejuvenecimiento. Acerca de la salvación y la perdición Marcel piensa que sólo lo que está vivo es capaz de salvación o de condenación. Pero sobre todo, todo lo que incorpora en sí mismo existencia y valor. Aquello que se salva es aquello que mantiene su forma y en un sentido se separa, si no de la vida, al menos de llegar a ser... pero la dificultad está en que sólo lo que puede condenarse, puede salvarse, y esto no puede ser ni el valor, ni la forma en sí misma. La forma está eternamente segura, no puede ni siquiera ser amenazada. La idea esencial es la "amenaza". El grande error de nuestros días es rechazar que el alma está amenazada, o simplemente la amenaza viene de negar el alma. Dentro de la inteligencia aceptamos que la idea de amenaza significa algo para nosotros, y ciertos prejuicios sociales pueden amenazar la integridad de nuestro juicio. Pero mucha gente rechazaría la noción de integridad para cubrir la personalidad, a menos de que entiendan la personalidad en el sentido puramente biológico. Está claro que un cristiano jamás podría considerar el alma bajo esta luz, y tal vez es aquí en donde la idea de salud, o de función normal no puede aplicarse ya más. Es claro que la salvación no puede pensarse de otra manera que directa o indirectamente conectada con un deseo. Valdría aquí preguntarse si no sucede lo mismo con la condenación. Podemos pensar que en la realidad de la vida, la ausencia de perdición sólo implica un tipo de pasividad; lo único positivo aquí sería poner una resistencia efectiva en contra de la desintegración; pero estas fuerzas trabajan mecánicamente. Aquí se presenta una paradoja fundamental, ya que parece que la muerte puede ser vista ya sea como un puro triunfo de un proceso mecánico, o por lo contrario, como la expresión de una voluntad destructiva. Esta paradoja aparece una vez en la realidad del espíritu, pero allí puede esclarecerse. En esta realidad, es ciertamente posible descubrir una voluntad que quiera destruirnos a nosotros mismos. El problema será ver cómo puede considerarse la naturaleza bajo la luz de esta voluntad maldita que se devela en el corazón del hombre. La pregunta de la prioridad de la esencia en relación con la existencia siempre le interesó a Marcel. El pensaba que podía vérselo como pura ilusión, la cual se presenta porque oponemos algo meramente concebido a algo actualizado. Pero de hecho, lo que hay que se tiene es simplemente dos modalidades diferentes del ser. Y aunque no puede ir más allá de la existencia, puede abstraerse de ella, y es de mucha importancia que no sea engañada por este acto de abstracción. El salto a la existencia es algo imposible de pensar, y ni siquiera tiene lógica. Lo que llamamos: "el salto a la existencia" es realmente un tipo de transformación intra-existencial. Esta es la única manera que podemos evitar el idealismo. Entonces, puede decirse, que el pensamiento está dentro de la existencia. Que es un modo de existencia que es privilegiado ya que puede abstraerse a sí mismo qua existencia, y esto para propósitos limitados. En este caso el pensamiento involucra un tipo de mentira, o más bien un tipo de ceguera fundamental, pero la ceguera desaparece en proporción a como sea acompañada de conocimiento, lo cual se toma como el regreso al ser. Pero tal regreso sólo puede hacerse inteligible si la ceguera existencial ha sido explícitamente reconocida. Preguntándose acerca del orden de los problemas

Marcel pensó que era así: ¿Nuestro conocimiento de las cosas particulares viene a basarse en las cosas mismas, o en las ideas? Es imposible no adoptar la solución realista. Y se pasa al problema del Ser en él mismo. Un conocimiento cubierto de los ojos del ser en general es implicado en todo conocimiento particular. Obviamente no hay cuestión acerca del Ser vaciado de sus características individuales. Todo conocimiento concierne a la cosa y no a la idea de la cosa, la idea no es el objeto en sí mismo y además es incapaz de convertirse en objeto excepto por un subsecuente proceso de pensamiento de dudosa validez; implica que estamos relacionados con el Ser. El hecho de que el principio de identidad no puede negarse, excepto verbalmente, definitivamente me previene de negar al Ser y también de mantener una actitud distante para admitir que puede haber un Ser, o tal vez no. Y lo que es más, el Ser, por definición no puede ser puesto en la categoría de los meros posibles. Por un lado, es imposible pensar que contiene una imposibilidad lógica, y por el otro, no puede tratarse como una posibilidad empírica. Cualquiera de estas no es, y no puede experimentarse como Ser, o de otra manera esta experiencia no puede garantizárenos.

Pero no podemos concebir una situación más privilegiada que la nuestra misma, en la cual podríamos afirmar que nuestra experiencia, como existe ahora, no nos deja afirmar en el presente. Tal situación sería, en el mejor de los casos, la de un ser que vio, pero que estaba ipso facto más allá de la afirmación. El último refugio posible para el oponente de la ontología es negar que una incondicional afirmación del ser es posible, o sea basarse en un pluralismo relativista que pone a los seres como en una lista de realidades, pero no reconoce su unidad. Pero ninguna de estas dos ideas es asertiva. Entonces se tendrá que refugiarse en el nominalismo puro. Tendrá que negar que hay hasta ideas, o mucho más hasta negar que hay que hay una realidad que le corresponde a la palabra Ser. Partiendo desde este punto de vista, el principio de identidad se tratará sólo como una regla del juego del pensamiento, y el pensamiento en sí mismo se separará de la realidad. Se va del nominalismo puro al idealismo puro. Es un camino peligroso, ya que el idealismo no puede reducir una idea a un símbolo; debe ver al menos en ella un acto de la mente. Marcel reflexionó también sobre la diferencia entre pensar, como Pensamiento y pensar, un objeto, Pensar es reconocer una estructura. Pensar en algo es muy diferente. Uno piensa acerca de un ser o de un evento, pasado o futuro. No estaba seguro si se podía pensar de Dios de la misma manera en que se piensa de Cristo encarnado. De cualquier manera esto sólo puede hacerse bajo la condición de que uno no trate a Dios como una estructura. De otra manera, el pensamiento no viene a basarse en otra cosa más que en esencias. Debe notarse que la despersonalización, aunque perfectamente permitida en este caso, es imposible en el orden del pensar de. Sólo una cierta persona puede pensar de un cierto ser, o de una cierta cosa. Entre más llenemos el contexto, más pasaremos del pensar al pensar de. Esto es muy importante para comprender en qué sentido el infinito está involucrado o concebido en el individuo como esencia. También debe entenderse que orar a Dios es la única manera de pensar en Dios; no solamente

se piensa en alguien, sino hay una elevación hacia un poder mayor. Cuando se piensa en un ser finito, de alguna manera se restablece entre él y yo, una comunidad, una intimidad, un con, que pareciera haberse roto. Preguntarse a uno mismo cómo puedo pensar en Dios es preguntarse en qué sentido se puede estar con él. Obviamente no hay tal co-existencia, la cual me haría una criatura semejante a él. Pero también hay en el acto de pensar en alguien, una activa negación del estado, del tipo más material e ilusorio del “con”. Negación del espacio, negación de la muerte; siendo la muerte en un sentido el triunfo, y la expresión más profunda, de tal separación en tanto pueda ser captada en el espacio. ¿Qué es un hombre muerto? Un hombre que ya no está en cualquier parte. Pero el pensar en él es la activa negación de su extinción; se debe considerar aquí el valor metafísico de la memoria, o hasta en un sentido, de la historia. “La persona ausente está más bien en “mi” en el fondo como una fotografía que sobrevive al original, una fotografía que no se ha revelado, que es fugaz, pero una fotografía de cualquier manera”<sup>50</sup>. Pero se está consciente de una completa evasión de las aseveraciones espontáneas de la conciencia. Cuando pienso en él, es en él en quien pienso, y “la fotografía” solamente es una clase de elemento mediador, un punto de apoyo. Y al mismo tiempo que este acto metafísico me pone en contacto con un ser, va siempre a mostrar un aspecto correspondiente con la actividad del pensamiento tomada como construcción y como reconocimiento.

Puede hacerse el principio de identidad, el principio del mundo finito, y puede admitirse la posibilidad de un pensamiento trascendente el cual se encimaría con el mundo finito y no estaría sujeto al principio de identidad. Podría negarse la posibilidad apenas mencionada; sería equivalente a admitir que no hay pensamiento excepto en el orden finito. Esta negación implicaría el postulado de que lo indeterminado y lo infinito fueron uno. Podrían rechazarse estas hipótesis, y así podrían separarse lo infinito y lo indeterminado. Podría concebirse o hasta afirmarse la existencia de una estructura absoluta, que sería al mismo tiempo una vida absoluta, o sea, un “ens realissimum”. Esto sería equivalente a decir que el principio de identidad acompaña al ejercicio de pensamiento a través, pero que el pensamiento puede, sin dejar lo determinado, elevarse a la noción de un infinito positivo. ¿Puede tratarse al Ser como un elemento de una estructura, como una determinación que pertenece o no a un cierto tipo de estructura? En este sentido pareció que Kant tenía razón cuando negó que el Ser era un predicado. Pero entonces debe decirse que el Ser es un sujeto. Debemos deshacernos de la noción, o de la pseudo noción, de una refracción de lo real pasando por un medio, la apariencia siendo esta realidad refractada. Cualquiera que sea la idea de concebir, no podemos representárnoslo como un medio refractario, aunque sólo sea por la razón del “status ontológico” de tal medio y que es imposible de arreglar, permanece, de hecho, pendiendo entre ser y no ser. Es aquí que el principio de exclusión del medio toma su total significado cuando es complementada con los grados y esferas de la realidad. Estamos envueltos en el Ser, y no tenemos el poder de dejarlo, de manera más

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 32.

fácil, somos y nuestra pregunta total se dirige sólo a cómo colocarnos plenamente en la Realidad.

Decir que una cosa es otra, no se puede aseverar que el Ser es y pareciera igual a decir que una cosa participa en el ser de la otra y así sucesivamente, pero este Ser del que se participa no es, algo de lo que pueda decirse “es”. Esta hipótesis está en total contradicción con el principio de identidad, ya que es equivalente a admitir que Ser no es existir. No se puede tratar el color de algo, como un existente. El color aparece esencialmente como un elemento de una estructura. Pero esto no puede concebirse para el Ser; no puede suponerse ni por un segundo que puede haber una mezcla de Ser y algo más, y puede decirse entonces que al no ser, no se es y no se puede existir. Tal vez sea lo mismo decir que la distinción Tomista- Aristotélica está correctamente fundamentada. Pero aquí debe reconocerse que el término “participación” es ambiguo y hasta peligroso, ya que su uso lleva un riesgo inevitable de confundirse entre el Ser y los atributos de los predicados. El tipo de desconfianza que genera la ontología, podría deberse al hecho de que se trata como una cualidad, o como una hipótesis de algo que parece carecer de la cualificación. ¿No estará la solución en poner la omnipresencia del Ser, y lo que Marcel llamó la inmanencia del pensamiento en el Ser? Aseverar la inmanencia del pensamiento en el Ser es reconocer con los realistas, que el pensamiento, en tanto que está ahí, se refiere a algo que lo trasciende y que no puede reabsorber sin traicionar su naturaleza verdadera. Se piensa de algo, de una cosa, de una persona, y la existencia está unida a este acto de pensamiento de esto o de él. Se piensa de ellos como existentes, aún en los casos en que se niegan. “Marcel pensó que el ser es, ya que el pensamiento demanda al ser; no lo contiene analíticamente, pero se refiere a él. Es muy difícil pasar de aquí. Hay una especie de espacio entre yo y ser”<sup>51</sup>. Pero es difícil ver qué significa, hay un parentesco entre pensamiento y deseo. Bondad y Ser juegan partes equivalentes. Todo pensamiento trasciende lo inmediato. El inmediato puro excluye al pensamiento, como también excluye al deseo. Pero esta trascendencia implica un magnetismo, y hasta una teleología.

¿Puedo pensar mi vida? Cuando tomo conciencia de estas dos palabras “mi vida”, pareciera como si todo significado las hubiera dejado. Ahí está mi pasado: hay un sentimiento de una pulsación Ahora. ¿Pero es todo esto mi vida? Mi pasado, en tanto como yo lo considero, deja de ser mi pasado. ¿Cómo puedo prometer comprometer mi futuro? Es un problema metafísico ya que todo compromiso es parcialmente incondicional. Es decir, que es esencial implicar que debemos ignorar algunos elementos variables de la situación que es nuestra base para entrar en ese compromiso. Todo dependerá de mi deseo en ese momento, de que quiera satisfacer, o de que algo más atraiga mi atención. No puedo comprometerme a la experiencia continua del deseo, o no puedo dejar de ser atraído por algo más si aparece. De hecho, habría una especie de mentira en extender mi compromiso para cubrir mis propios sentimientos sobre el tema. Hay una distinción muy importante entre el compromiso en sí mismo y en la

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 38.

afirmación no implicada por él que le concierne al futuro, puede decirse que no podría implicarla sin que al mismo tiempo se volviera inválida, ya que después se volvería condicional. No puede haber un acto de compromiso, excepto por un ser que puede distinguir entre su situación momentánea y quien reconoce esta diferencia entre él mismo y su situación, y consecuentemente se trata a sí mismo de alguna manera como trascendiendo su propio proceso de vida y contesta por sí mismo. Es muy evidente que ejercitando esta facultad de responder por el propio comportamiento de uno, el proceso de vida será mucho menos discordante internamente y la tarea será más fácil. Si yo me conozco a mí mismo, debo comprometerme menos fácilmente en el caso donde estoy consciente de mi propia inestabilidad. Pero siendo eso como bien puede serlo, un fenomenalismo consistente, suponiendo que pudiéramos pensarlo, aseverando que el ego coincidiera con su presente inmediato, debería excluir la posibilidad de un compromiso; cómo puedo atarme a alguien más, que no puedo conocer ya que todavía no existe?. El problema del compromiso lógicamente viene antes del de la fidelidad; ya que de alguna manera sólo puedo serle fiel a mi propio compromiso, o sea, a mí mismo. ¿Debe decirse entonces que toda la fidelidad, es fidelidad a uno mismo? ¿Y qué debemos entender que significa? ¿Con seguridad podrá distinguirse una jerarquía de compromisos para elucidar este problema? ¿No son algunos compromisos de alguna manera condicionales, para que yo no pueda hacerlos incondicionales excepto asumiendo que esto es en sí mismo impermisible? Debe verse, entonces, que hay compromisos que pueden reconocerse como trascendentes cualquiera que sea la experiencia que nos dejen. Pasando el problema a la fidelidad prometida a una persona: es claro que la experiencia puede influenciar no sólo la opinión que yo me formo de esa persona, sino también mi conocimiento de ella y los sentimientos que tengo por ella. No se habla aquí exclusivamente de un deseo que pueda dejar de existir, sino también de una simpatía que puede ser cambiada por antipatía u hostilidad. Pero entonces, ¿en qué sano sentido puedo comprometerme? ¿Puedo comprometerme a sentir mañana lo que siento hoy? Con seguridad no! Pero cuando juro fidelidad a una persona debo honrar mi palabra y así crear el logro por el solo hecho de cumplir el compromiso. ¿No puedo responder que si hoy tengo el deseo de cumplir mi palabra, pero mañana no, en qué derecho esto se mueve como una constante? En este caso tendrá que tratarse al deseo como un simple estado. Tengo que reconocer mi sentimiento sobre una obligación, y admitir que este reconocer es independiente de los sentimientos que puedan o no acompañarlo. Quizás mañana no quiera cumplir mi palabra, pero debo saber que estoy obligado a hacerlo. No solamente yo me obligo a mí mismo. También existe la otra parte, y el miedo de ella de que yo no cumpla mi palabra. Pero hay ocasiones en que la idea de no cumplir mi palabra, sólo es conocida por mí. ¿Cuál es la naturaleza de esta unión implícita en el acto de jurar? Reconocer la obligación de uno es establecer un acto, pero ¿cuál? Yo he puesto mi firma ahí, estoy obligado a cumplir. No tengo la obligación de entrar en un compromiso que no voy a poder cumplir. Pero al final debe haber un compromiso que sea absoluto, que entra a mí en totalidad y eso es la fe. Claro que puede repudiarse, pero más bien tendría que ser por una caída. Tampoco puede haber

compromiso sólo de mi parte, también se implica la contraparte. Todo compromiso es una respuesta. Un compromiso de un solo lado, no sólo se tomará como imprudente sino también como orgulloso. La noción de orgullo es muy importante en esta discusión. El orgullo no puede ser el principio sobre el cual la fidelidad descansa. La fidelidad nunca es fidelidad a uno mismo, sino hacia el agarre que la otra persona tenga por nosotros. El amor, o el respeto por la verdad se reducen en la fidelidad. Un error es tratarla como si fuera un acto de la voluntad de auto-consistencia. La fidelidad también está muy ligada con la ignorancia fundamental del futuro.

## CAPITULO IV

### EL MISTERIO DEL SER: REFLEXIÓN Y MISTERIO

Para Marcel la filosofía es más bien una ayuda para descubrir que una manera de estricta demostración. “El filósofo quien descubre ciertas verdades y que posteriormente las expone, corre el riesgo de alterarlas.”<sup>52</sup> La imagen que se le expone a Marcel es la de un camino, como el de un país inexplorado y en el como que tiene que diseñar una especie de itinerario.

Aquí hay una metáfora que se abre a objeciones de dos tipos: Puede decirse que un camino implica espacio, y que la noción de espacio es algo para una investigación metafísica. Si esta metáfora es rechazada debería rechazarse todo tipo de pensamiento discursivo; ya que es sumamente evidente que la noción de discurso implica, y se apoya, en una simple imagen como la de caminar a lo largo del camino. Más tarde podremos reconocer la existencia y los derechos filosóficos de tal clase de espacialidad de la experiencia interna y puede ser que esta experiencia interna sea co-extensiva con toda la vida espiritual. ¿No se supondría que al seguir rastros sobre un camino al cual se intenta llegar significa que uno ya debe saber en dónde está exactamente ubicado ese lugar? Entre una investigación filosófica y su resultado final, hay una unión que no puede romperse sin perder toda realidad. ¿Qué se quiere decir por realidad? La grandeza y la limitación del descubrimiento científico consisten precisamente en el hecho de que están destinadas por su naturaleza a perderse en el anonimato. La incomodidad metafísica es como el estado de un hombre con fiebre que no puede quedarse quieto en su cama hasta que encuentra la posición adecuada. ¿Qué significa la palabra posición aquí? No hay que dejarse impresionar por el carácter espacial de la metáfora. Esta idea de resolución, de resolver o descartar contradicciones es la del pasaje de una situación en que estamos enfermos con la tranquilidad a otra en la que nos sentimos casi derretir cuando sentimos el descanso. La noción de situación juega un papel importante en Marcel. Una situación es algo en lo que yo me encuentro involucrado; la situación no es sólo algo que presiona desde fuera, sino algo que colorea sus estados interiores, o tenemos que preguntarnos si en este punto la antítesis entre adentro y afuera no empieza a perderse. Hay que decir que en este momento de la investigación filosófica puede pasarse de una situación que se experimenta como algo discordante, una situación en la que puedo sentir que estoy en guerra conmigo mismo, a otra en la que una clase de expectativa es satisfecha. Aquí todavía es muy vaga la noción de ser involucrado, de mi ser involucrado, la cual he sido forzado a tomar como punto de referencia. ¿ Pasar de una situación desesperante a una grata?, ¿Qué garantía tengo de que esto no es sólo de valor subjetivo? Sin embargo, al final ¿no es el caso que algo de valor más subjetivo

---

<sup>52</sup> Gabriel Marcel, *El misterio del ser, Reflexión y misterio*, Henry Regnery Company, Chicago, Ill. 1960, p. 2.

se necesita para conferir una cadena de pensamientos que podría describirse como dignidad filosófica?

¿Hay alguna manera de que pueda asegurarnos si este ser indeterminadamente involucrado, el cual he sido forzado a tomar como mi punto de referencia es inmortal? Esta pregunta nos pone en un dilema en el cual tenemos la elección entre el hombre individual entregado sobre sus propios estados de ser e incapaz de trascenderlos, y una clase de pensamiento generalizado llamado “Denken überhaupt”, el cual operaría en una clase de absoluto y así llamada validez universal para sus operaciones; este dilema es falso y debe rechazarse. Entre estos dos términos antitéticos, debemos intercalara un tipo de pensamiento intermediario. Por ejemplo cuando pensamos en obras de arte, sería mejor no dudar en esta conexión, hablar de su apreciación en tanto que eliminemos de esa palabra la raíz a un “pretium”, un precio de mercado. Sería un absurdo y hasta una ilusión suponer que la “Musa Solemnis”, o que algún trajo de arte pictórico está dirigido a todos. Al contrario, se debe, con toda honestidad aceptar el hecho de que aquí hay mucha gente cuya atención ni se inmuta, a quienes no se les comunica nada con estos trabajos. No es menos cierto que cuando una genuina emoción es sentida bajo el impacto de un trabajo de arte trasciende infinitamente los límites de lo que llamamos conciencia individual. Cuando yo veo o escucho una obra maestra, tengo una experiencia que puede llamarse estrictamente una revelación. Esta experiencia no puede sólo analizarse como una satisfacción fuertemente sentida. Esto no es dado a todos, algunas personas repelen esto como a las partículas de la luz o es como un tipo de gracia que opera en mí y no en él. “La existencia de tal disparidad absoluta tiene mucho de indecente en un mundo en donde el conteo de cabezas se ha vuelto no sólo un hecho legal, sino un estándar moral. Nos hemos acostumbrado a pensar estadísticamente y hacer esto aquí, sería aceptar que aquello que no tenga suficientes votos en su favor no debería tomarse en cuenta”.<sup>53</sup>

El papel de pensador crítico de nuestro tiempo es nadar contra la corriente y atacar a las mismas premisas. Lo que debe asegurarse es que hay rangos de la experiencia humana donde una manera demasiado literal y muy simplificada de concebir el criterio de universalidad no puede aceptarse. El paso de “tal es el caso, muy generalmente”, a “Ese debe ser el caso, universalmente” es un no seguir, y eso es lo que nos importa. ¿Qué tipo de pregunta es realmente susceptible de ser sujeta a referéndum? Hay que preguntarse si hay otro tipo de preguntas que puedan responderse por un simple “Sí” o “No”; no hay otro tipo de preguntas que puedan impregnarse en la conciencia general. El filósofo de la necesidad ha empezado a hacerse estas preguntas y no está sólo bajo la reflexión del pensamiento reflexivo, el cual constituye una dolorosa disciplina que ha salido del primer tipo de preguntas. El filósofo debe ser el hombre que hace las preguntas verdaderas, pero ¿esto desde qué punto de vista? Saber lo que las respuestas necesarias son es fácil, pero saber cuáles son las preguntas

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 12.

verdaderas; eso es otra cosa. “La tarea de la filosofía en la mente de Marcel, consiste precisamente en estos dos desconocidos: las preguntas y las respuestas, y parece ser que para saber cuáles son las verdaderas preguntas hay que saber un poco cuáles son las verdaderas respuestas Hay que tener una intuición para ir hacia la respuesta verdadera y hay que tomarla como espíritu, como luz.”<sup>54</sup> Es difícil hablar de la esencia de la vida espiritual a menos que se haya entendido el término “verdad” o por lo menos entender que el término es uno que puede ser definido inequívocamente; o sea definido con un solo significado propio, que se aplica a todos los niveles del discurso. Todavía no queda claro hacia quien nuestras investigaciones se dirigen. Se ha hablado de un público que actuaría como intermediario entre el ser encerrado en sí mismo, en un polo de la antítesis, y el pensamiento generalizado de la ciencia, con sus reclamos de validez universal, en el otro. ¿Es este público uno de “connoisseurs”? Esto implica tener una clase de tacto, una refinación sensorial. Lo que se busca es una clase de aptitud, más que al nivel al cual se hacen las demandas en la vida y se establecen los estándares.

Hay que hacerse muchas preguntas sobre el pensamiento reflexivo y acerca de su alcance metafísico y esto será sospechoso no sólo por las palabras, sino por el significado que impliquen en nosotros. Cuando las palabras se hacen nudo se impide su flujo natural. Estos nudos se hacen cuando las palabras están cargadas de pasión y por lo tanto adquieren un valor de tabú. El pensamiento caracterizado por estos tabúes no se considera exactamente sacrílego, pero sí como una especie de trampa, o tal vez algo peor.

#### **4.1. El mundo roto.**

Tenemos todas las razones para suponer que permanecemos dominados por la imagen de la verdad como extraída de algún lugar. Pareciera que hay procesos específicos para llegar a la verdad y se tiene la idea de que si alguien se sale de estos procesos puede perderse en un lugar donde la diferencia entre verdad y error o aún entre sueño y realidad tienden a desvanecerse. “Lo que tenemos que encontrar precisamente es esta idea de nada “extraída” si queremos encontrar críticamente el groso error en el que se yace. Lo que debe evitarse es que se debe escoger entre “una verdad genuina”, que ha sido “extraída” y una “falsa”, que se ha fabricado”<sup>55</sup>. Ambos cuernos de este dilema se han modelado metafóricamente en procesos físicos y la búsqueda de la verdad no puede asimilarse a través de manipulaciones en objetos físicos. Pero la verdad no es una cosa, cualquier definición que le demos a la noción de verdad, puede afirmarse que la verdad no es un objeto físico, que su búsqueda no es un proceso físico, que las generalizaciones que se apliquen a los objetos físicos no pueden aplicarse también a la verdad.

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 23.

Puede decirse que la verdad no es algo físico que pueda depositarse en un fichero, como un maestro de Historia haría con fechas. Sin embargo, puede explicársele algo a un alumno y más adelante él tendría que hacerlo con sus propias palabras. Aquí la idea todavía sería la de contenido, pero en un sentido tomado y asimilado por la inteligencia, no puede reducirse solo a repetir fechas. Tenemos que quedarnos con esta irreductibilidad si queremos ir más allá de la imagen ilusoria de la verdad como un objeto físico, y de reconocer la imposibilidad de adecuadamente representar por imágenes materiales aquellos procesos por mediante los cuales podemos concebir una proposición y afirmarla como verdadera. Tal vez haya un principio que pueda ya postularse y es este: Por un lado todo lo que propiamente puede llamarse técnica es comparable a un tipo de manipulación, si no siempre en objetos físicos, por lo menos en elementos mentales y por el otro lado que la validez para todos de lo que puede reclamarse como verdad está cierta y profundamente implicado en la noción de técnica. Para toda manipulación técnica se implica la posesión por parte del manipulador de ciertas actitudes mínimas, sin las cuales no es practicable. Entre más la inteligencia pase los límites de una actividad puramente técnica, lo menor que la referencia de “no importa a quien”, “a cualquiera”, es aplicable. La tarea del filósofo involucra no solo aptitudes mentales inusuales, sino un sentido inusual de necesidad urgente. Normalmente en nuestro mundo estas necesidades son mal interpretadas, y hasta son deliberadamente desacreditadas. Nuestro mundo hoy, se junta en contra de estas necesidades, se va para el otro extremo, como si fuera una especie de contrapeso, esto es exactamente lo que los procesos técnicos hacen hoy en día al emanciparse de los procesos a los cuales deberían permanecer fieles y reclaman una realidad y un valor autónomos.

¿No parece a veces que vivimos en un mundo roto? Uno donde parece que todo funciona, pero si uno se pone el reloj en el oído no se oye el “ticking”. Dice Marcel: “El mundo de las criaturas humanas pareciera que en algún momento tuvo un corazón, pero hoy pareciera que ha dejado de latir”<sup>56</sup>. Esto lo dice un personaje en una de sus obras y Marcel afirma como el drama, como una forma de expresión se ha forzado en él, y se ha vuelto íntimamente ligado con su trabajo filosófico. Es difícil poner en cierto contexto que de hecho, hubo un tiempo en el que la unidad del mundo era algo directamente sentido por los hombres en general. Pero podemos sentir la división del mundo hoy en día, y tal vez algunos puedan sentirla fuertemente; si no está en nosotros la idea de ese mundo unido, por lo menos se hablará de la nostalgia de él. Lo que es más importante aquí es el hecho de sentir que la división de este mundo se agranda en cuanto más supuestamente se procede a unificarlo. Alguna gente hace un gran aspaviento de esta unificación, como el desarrollo rápido de una conciencia más alta, una conciencia planetaria. . Hay, entonces que preguntarse por la angustia sentida por Cristiana en la obra:

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 27.

“Le Monde Cassé”. ¿Cuál es la sustancia de esa angustia? Y, ¿se tienen bases para atribuir relevancia a tal experiencia personal? Aquí hay un punto preliminar para todos; vivimos en un mundo en Guerra consigo mismo y esto puede terminar en algo que podría llamarse el “suicidio del mundo”. El suicidio siempre se ha considerado como una posibilidad individual, pero ahora parece poder aplicarse al mundo humano. Claro, que algunos o muchos pueden decir que este es el pago que hay que hacer por el sorprendente progreso de nuestro tiempo. El mundo hoy, es de alguna manera es más completo e incompleto que hasta hace poco no era. Es de aquí de donde sale su siniestro y Nuevo poder de autodestrucción. Estamos forzados aquí a reconocer que la existencia de un Nuevo poder implica algo vicioso en la nueva unidad. No es suficiente decir, que la nueva unidad está mezclada con diversidad. La mezcla por sí misma es un cierto modo de unidad, pero hasta cierto punto traiciona la necesidad que le ha traído a existir. Y esto muestra que la unidad es una idea muy ambigua.

Por lo tanto no pueden tomarse “bondad” y “unidad” como términos convertibles. Se tienen todas las razones para suponer que la clase de unidad la cual hace la auto-destrucción de nuestro mundo posible y es perfectamente concebible, no puede ser otra que mala en ella misma. La maldad se da o está unida a la existencia de una fuerza de voluntad que ocurre bajo aspectos que no pueden reconciliarse los unos con los otros, y que asumen caracteres ideológicamente opuestos. Desde el punto de vista filosófico, la pregunta fundamental es si este es un mero hecho contingente que el poder de voluntad siempre presente este carácter discordante o si hay una conexión necesaria entre esta discordancia y la noción esencial del poder de voluntad mismo. Nosotros no debemos contentarnos solamente con el mero análisis de la noción del poder de voluntad, comprendido con la noción de discordancia, sino para reflejarlo en la luz de la historia, cuyas lecciones, tienen estricta coherencia, en el inevitable destino de las alianzas, que se instituyen para propósitos de conquista y que están inevitablemente destinados a disolverse o a transformarse en enemigos.

Hay sectores de la vida humana en el mundo actual donde el proceso de actualización aplica no sólo, a ciertas técnicas definidas; sino a uno que uno hubiera llamado antes la vida interna, una vida que hoy, por el contrario, se está volviendo más externa que nunca. En un mundo como este no puede hablarse ya de un poder de voluntad, o esa expresión va a tender a perder su significado psicológico y terminaría meramente como en Nietzsche, por un algo metafísico indistinto. Nuestro pensamiento tiende a perderse aquí en la noción más o menos ficticia de la naturaleza considerada como expresión de pura energía.

Aquí Marcel cita el pasaje del libro de Nietzsche “El Poder de la Voluntad”, un gran trabajo que no es sino un montón de fragmentos: ““Y ustedes saben lo que el mundo es para mí?, ¿Les gustaría que se los mostrar en mi espejo? Este mundo, un monstruo de energía, sin principio, ni fin; una suma fija de energía, duro como el bronce, el cual se aumenta o disminuye, el cual no se usa a sí mismo, sino que meramente cambia de forma; como todo, tiene el mismo

invariable bulto, es un intercambiador de cheques donde no hay gastos, ni pérdidas, pero tampoco ganancias o intereses por ningún depósito, callado en la nada que actúa como su límite, con nada flotando, con nada derrochando, no tiene cualidad de extensión infinita, pero se toma como un quantum de energía definido en un espacio limitado, un espacio que no tienen lugar para nulidades. Una energía presente en todos lados, un ay múltiple como el juego de fuerzas y olas de fuerza de un campo cinético que se junta en un punto si se afloja en otro; un mar de energías en un flujo tormentoso perpetuo, eternamente en movimiento, con años gigantes de regreso normal, un reflujos y un fluir dentro de todas sus fuerzas, desde la más simple hasta la más compleja, desde la más tranquila y fija, la más frígida, a la más ardiente, la más violenta, a la más contradictoria, pero sólo para regresar de la multiplicidad a la simplicidad, del juego de los contrastes, a la tranquilidad de la armonía, perpetuamente afirmando su esencia en la regularidad de los siglos y los años y glorificándose en la santidad de su eterno retorno como uno que no conoce ni la santidad, ni lasitud, ni disgusto.”<sup>57</sup>

¿Quieren un nombre para este universo, una respuesta a todas estas adivinanzas, una luz aún para ustedes, ustedes los de las más grandes obscuridades, ustedes los más secretos, los más fuertes e intrépidos de todos los espíritus humanos? Este mundo es el del Poder o Fuerza de Voluntad y no otro, y ustedes, ustedes mismos, también son la fuerza de voluntad, y nada más”.

¿A quién se refiere aquí Nietzsche sino a los maestros cuyo advenimiento anuncia? Ciertamente éstos, como él los concibe son completamente diferentes de los dictadores que nosotros hemos conocido y aún conocemos.

Esta interpretación es realmente la que Nietzsche quería asumir como la suya propia, como su propio rol en su vida, pero con la cual fue incapaz de efectivamente identificar su ser real. Este puramente y personal anhelo fue suficiente para iniciar su filosofía de la historia, aunque hay algo, en el tipo de destello de un cosmos imaginario, que retiene su valor y su peso. De otra manera, permanece como verdad que en “el mundo roto” en el que vivimos, es difícil para la mente alejarse de la mareante orilla de estos mares; hay una fascinación en ese dinamismo absoluto. Uno estaría tentado a llamar la idea de Nietzsche del mundo como “auto-contenida”, en el sentido de que su monstruo de energía no se refiere hacia afuera a nada más que lo sostenga o lo domine. Excepto que para Nietzsche este mundo “auto-contenido” es un modo de escape de ser real, en su pura intomabilidad. Si el mundo fuera como Nietzsche lo presenta no habría cabida para que el pensador naciese, o para el pensamiento, el cual lo concebiría como un todo y delinearía sus características. Siempre parece que pasa de esa manera, cuando una actitud “realista” de este tipo es empujada al límite con lógica brutal y desenfrenada, el impulso “idealista” sale a la superficie de nuevo y reduce la estructura total a polvo. Pero hay que hacer notar, que en nivel dialéctico, es este proceso lo que manifiesta el transtorno del

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 31.

mundo. El mundo de la Fuerza de Voluntad, y sería fácil mostrar que este mundo de hoy provee el oscuro y todavía antecedente indistinto de todo en el pensamiento contemporáneo que rechaza a Dios y particularmente al Dios de la cristiandad, que el mundo no puede reconciliarse con la dirección fundamental de la verdad que está bajo toda investigación que se relaciona con lo que es inteligible y con lo que es verdadero. O más bien, cuando, como Nietzsche, uno intenta reconciliar la intención del filósofo y esa fotografía del mundo, uno sólo puede tener éxito por una sistemática desacreditación y devaluación de la inteligibilidad y la verdad como tales, pero cuando se desacreditan estas, uno se disminuye. En este mundo más y más colectivizado en el que vivimos, la idea de una comunidad se vuelve más y más inconcebible.

Gustave Thibon afirma que los dos procesos de atomización y colectivización, lejos de excluirse el uno del otro como una lógica superficial supondría, van de la mano, y son dos procesos inseparables del mismo proceso de vitalización. Vivimos en un mundo en donde la palabra “juntos” pierde más y más su sentido. El individuo sólo puede ver claramente lo que hay detrás de la pérdida. ¿En qué consiste lo que llamamos realidad? Primeramente, en que cada uno de nosotros está siendo tratado hoy en día más y más como un agente, cuyo comportamiento debería contribuir hacia el progreso de un todo social, algo un tanto distante y presivo, o hasta tiránico. Ahora estamos en peligro de confundirnos a nosotros mismos, nuestra personalidad real, con el record oficial de mis” actividades”, y esto debería asustarnos. “Cuando hay una “etiquetación”, o “reducción” de la personalidad a una entidad oficial esto debe tener una repercusión en la manera en que estoy obligado a verme a mí mismo”<sup>58</sup>. ¿Qué será de esta vida interna, en la que se concentra la atención?, ¿Qué pasa con una criatura que es etiquetada? ¿En qué se vuelve para él mismo y dentro del él mismo? Se podría hablar de una desnudez social, y uno se puede preguntar ¿qué clase de vergüenza esta expresión significa para aquellos que se ven obligados a soportarla? Lo que sí queda claro aquí es la desnudez; ya sea enfrente del Estado o frente a Dios, significa miedo. Pero enfrente de un Dios, un Dios real, uno que no está reducido a un ídolo salvaje, este miedo tiene una nota de reverencia, está unido a nuestro sentimiento por lo sagrado, y lo sagrado sólo lo es en y a través de nuestra adoración a él. Hablando de desnudez frente al estado, se puede decir claramente que la adoración propiamente llamada es imposible, a menos de que se adhiera a la persona de un líder; entonces se vuelve puro fanatismo. El Estado que tiene un control sobre nosotros desde que nacemos hasta que morimos; sólo puede funcionar en el seno de una burocracia anónima; y ésta sola no puede inspirar un sentimiento de vago miedo como con el que tengo que lidiar cada vez que voy a una oficina de gobierno. En un país donde lo que prevalece es la burocracia, hay una tendencia hacia la burocratización de la vida, un abandono de las actividades concretas y creativas, en favor de las tareas abstractas y despersonalizadas.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 35.

Vamos a suponer que en tal mundo burocratizado un cierto tipo de igualdad social prevalecería. Sería una igualdad por disminución hasta donde el instinto creativo falla. Pero este tipo de igualdad y tal vez todo tipo de igualdad es rigurosamente incompatible con cualquier tipo de fraternidad, llama a una necesidad diferente, en un nivel diferente de la naturaleza humana. Esto se puede demostrar diciendo que la idea de fraternidad implica un padre, y que no es separada de la idea de un ser trascendente que nos ha creado a mí y a tí. El estado puede sólo compararse con Dios en el sentido de degradación, ya que el estado aunque “se vuelve como un padre”, es un padre que hasta puede hacer favores, pero de una manera arrebatándoselos, o hasta chantajeándolo. Aquí sólo habría cabida para un sentimiento “Nietzscheano”, o un acuerdo estrictamente subordinado para definir propósitos materialistas. Como dicen los utilitaristas ingleses, el estado de la atomización social, tiende inevitablemente a desaparecer. Nuestro mundo cada vez más se entrega al poder de las palabras, y a las palabras que han sido en gran medida vaciadas de su contenido auténtico. Tales palabras como: “libertad”, “persona”, “democracia”, se usan más y más pródigamente y se han vuelto slogans, en un mundo donde tienden a perder más y más su significado. La depreciación, hoy en día de ambas; las palabras y la moneda corresponden en general a una falta de confianza de ambos, el que prestaría y en el crédito.

Si todo el mundo acepta el dogma de “La Caída”, ¿no está ya implícito en esa aceptación que el mundo está de hecho roto? EL mundo roto no es algo que ha pasado en tiempos recientes. Siempre ha estado ahí. Sólo que ahora se manifiesta más obviamente. El mundo como Marcel lo ve, es un mundo que se expone a la auto-destrucción, descansa en un rechazo inmenso, en cuya naturaleza debemos buscar mucho más profundamente, pero el cual parece estar por encima de todo el rechazo y el reflejo y al mismo tiempo al rechazo de imaginar que hay una conexión mucho más cercana entre reflejo e imaginación de lo que usualmente se admite. Si los demonios inimaginables que una nueva guerra traerían sobre nosotros fueran genuinamente imaginados, todo este mundo en guerra sería imposible. El rechazo a reflexionar, que está presente en todos los demonios contemporáneos, está ligado al dominio que el deseo y especialmente el miedo tiene sobre los hombres. En este tema del efecto de las pasiones la voluntad no las controla, es tristemente muy claro que las doctrinas intelectualistas de la filosofía están naciendo.

Al deseo y al miedo debemos añadir la vanidad, sobre todo de aquellos que se presentan como expertos. Nada es más necesario que reflexionar, pero no sólo como una tarea, en realidad no es una tarea del todo. La reflexión, por sus propios esfuerzos, debe hacerse transparente a sí misma. Este es un proceso de auto-clarificación reflectiva que, interrogándose a sí misma sobre su propia naturaleza esencial, se guiará a reconocer que inevitablemente se basa en algo que no es ella misma, algo a lo que tiene que dirigir sus fuerzas. Marcel dice que una intuición, dada por adelantado, de una unidad supra-reflexiva está en la raíz de la reflexión del criticismo y puede ejercerse sobre ella misma.

## 4.2. La necesidad por la trascendencia.

¿Cuál es la naturaleza de esta urgente necesidad interna? Es la necesidad por ascendencia. Trascendencia no sólo significa “ir más allá”. Erróneamente puede usarse la palabra trascendencia como ir más allá en espacio, en tiempo; esto es gramaticalmente permisible, pero filosóficamente confuso. Marcel prefiere aferrarse a la antítesis tradicional entre lo inmanente y lo trascendente como se presenta en los libros de metafísica y teología. También le gusta hacer una distinción entre vertical y horizontal “más allá”; el segundo siendo de más trascendencia. Las objeciones principales parecen tener que ver con el uso de un argumento metafísico abstracto de las categorías que parecen pertenecer a nuestra individual y exclusiva percepción del estado. Pero en realidad nuestra manera de evaluar ciertas experiencias como “altas” o “bajas” aparece en un sentido unida, a nuestro propio modo de existencia como seres encarnados. Esto también puede ilustrarse bajo la inevitable ambigüedad que está unida a la noción de “los cielos arriba”.

Los racionalistas franceses han sido irónicos haciendo de carácter pre-copernicano la idea teológica del paraíso: Han insistido en largura, y en la absurdez de aferrarse a las nociones tradicionales de “altura” y “profundidad” absolutas, un real “arriba” y “abajo”, en un mundo que ha sido iluminado por la física – matemática. Pero, parece que son los racionalistas quienes fallan en entender que hay categorías de experiencia vivida que no puede ser transformada por descubrimientos científicos. Sentimos la tierra bajo nuestros pies y vemos el cielo arriba de nosotros. Esta situación sólo podría cambiarse si nuestro modo real de estar insertos en el universo pudiera cambiarse y eso no es posible. Tenemos una correspondencia entre las posturas del cuerpo humano y ciertas emociones. Se usa aquí la palabra “correspondencia” para no usar el término “relación casual”. Esta relación interna de trascendencia debe ponerse en relación con la vida en tanto que es concretamente vivida y no sólo ponerla en el “puro pensamiento”. Marcel trabaja de la vida al pensamiento y de abajo del pensamiento a la vida otra vez, para así arrojar más luz sobre la vida. Pero sería una empresa sin esperanza intentar acomodarse en la realidad del puro pensamiento. La necesidad interna de trascendencia, se nos presenta a todos como una serie de disatisfacción. Para el converso tal vez esto no tendría sentido del todo, ya que todo tipo de disatisfacción implica una aspiración por la trascendencia. Es importante aquí ser lo más concreto posible; dramatizar, imaginar, tan precisamente como sea la situación, el tipo de situación en la que yo me encuentre involucrado. El pronombre “yo” debe tomarse aquí en su sentido más amplio. Ya que no se trata solamente de esa individualidad finita que “soy”, sino de cada individualidad con la que pueda simpatizar de una manera. Lo suficientemente vivaz como para representarme sus actividades internas a mí mismo. “La disatisfacción tiene que ver con la ausencia de algo

que es propiamente externo a mí, aunque puedo asimilarlo y hacerlo mío. Aquí nos movemos sólo en el nivel de la descripción. Por ejemplo la mujer que se casa por que necesita dinero. El primer tipo de disatisfacción-insatisfacción desaparece en el momento en que se obtiene esa ayuda externa, cuando se asegura la libertad de movimiento que se necesita. Aunque tal vez esta libertad de movimiento no tenga significado alguno desde que es externa. Es como si otro tipo de anhelo-ansia se levantara dentro de mí, dirigido no hacia afuera, sino hacia adentro”<sup>59</sup>. Naturalmente el primer ejemplo de anhelo que se presenta a nuestras mentes es el anhelo de la santidad, otro sería el deseo de crear. No está en mi sola elección ser un creador, aunque si genuinamente aspire a la creación. Alguien tratando de realizar su vocación no puede hacerlo sólo porque lo quiere. Esta realización involucra un tipo de cooperación de un enjambre de condiciones sobre el cual la persona con la vocación no tiene control. El problema de la vocación es metafísico y su solución trasciende al alcance de cualquier sistema psicológico. No es peor casualidad que el término “trascender” se ha introducido aquí. ¿No debemos decir que crear es siempre crear a un nivel más arriba de uno mismo? ¿Y la palabra “arriba” no asume su valor específico? Nietzsche tiene una frase fabulosa: “Amo al hombre que quiere crear algo más alto que él y haciéndolo, perece”.

No habría ningún significado en tratar a la trascendencia como una clase de predicado que pudiera pertenecer a una determinada realidad y no a otra. Al contrario, la idea de la condición humana general es fundamental, pero debe aclararse que no se llegó a ella de manera abstracta, sino que se tomó a través de la experiencia íntimamente vivida en el darse cuenta interno del poeta o del artista. Aquí salta una dificultad que no puede evitarse. Desde el momento en que la idea de la trascendencia es evocada en relación a la condición humana en general, no es negada como trascendencia y en algún sentido se reabsorbe en la experiencia, o sea, se reabsorbe el estatus de immanencia. Pero en ese caso ¿Qué sale de la urgente necesidad interna por la trascendencia propiamente así llamada? Aquí debe procederse reflexivamente, preguntándonos si la objeción no presupone un postulado o más bien una imagen implícita que debiera borrarse. Lo que está en cuestión aquí es la idea que nos formemos de la experiencia. ¿No tenemos la tendencia injustificada de pensar que la experiencia es un tipo de sustancia, más o menos dada sin forma, algo como un mar, cuyas orillas están cubiertas por la niebla? Pero si realmente nos fijamos en lo que la experiencia realmente es, vemos que esta metáfora es totalmente inadecuada. No se puede protestar tan energéticamente no sólo en contra de esta manera particular de presentar la idea de experiencia, sino en contra del reclamo de que la experiencia puede posiblemente no ser representada de ninguna manera. La experiencia no es un objeto, y se toma aquí la palabra objeto en el sentido etimológico, algo que está en mi camino, algo que está ante mí.

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 54.

La experiencia va más allá del dominio de los sentidos externos y se puede decir que la “experiencia interna” puede expresarse a través de actitudes que pueden ser diametralmente opuestas.

Las necesidades internas urgentes de trascendencia no deben nunca interpretarse como pasando más allá de la experiencia, de ningún modo; ya que más allá de la experiencia, no hay nada, no nada que no pueda ser pensado, sino nada que pueda ser sentido. Se objetará, sin embargo, que el término “trascendencia” tomado en su entero sentido metafísico parece esencialmente demostrar una otredad, y hasta una absoluta otredad, y la gente se preguntará cómo una experiencia de otredad como tal puede concebirse. ¿No el otro cae por definición fuera de mi experiencia?

Puede decirse que la filosofía del siglo pasado estuvo dominada en gran medida por un prejuicio que trata de asumir la dignidad e un principio. El prejuicio consistía en admitir que toda la experiencia al final viene a ser una experiencia de uno mismo, de los estados internos de cada quien. Aquí se tienen dos elementos contrastantes; una filosofía que originalmente se ha basado en la realidad de la sensación y la otra, un idealismo cuya naturaleza era completamente diferente. La primera, ya que permaneció fiel a sus raíces fue forzada a negarse toda realidad autónoma, el uno mismo se construye de los propios estados, o del algún resultado de estos estados. Para Descartes y el Idealismo al contrario, el pensar en uno mismo posee una existencia innegable y hasta una prioridad real. El Idealismo defiende que el pensar en el ser de uno es un postulado necesario sin el cual cualquier tipo de experiencia es inconcebible. Puede ser tentador decir que para el Idealismo eran los estados de la conciencia los que tuvieron un estado metafísico dudoso. En esta conexión, se recuerdan las dificultades en la doctrina de Kant acerca de la relación entre el darse cuenta trascendental y el darse cuenta ordinario; el darse cuenta psicológico de todos los días. No es que se quiera separar el “pensarse a sí mismo”, del “sentirse a sí mismo”; simplemente no son la misma cosa. Esta afirmación pondría fin al Idealismo. Para evitar este impase, el Idealismo se verá forzado a hablar del sí mismo que piensa y del sí mismo que se siente. Pero esquematizado de esta manera, ¿no está en riesgo de distorsionar la naturaleza de la experiencia como una realidad vivida individualmente?, ¿Puede el sentimiento considerarse propiamente como una función del sí mismo? , ¿O cada función presupone el sentimiento como anterior a él y diferente a él? Esto nos hace reflexionar y nos fuerza a preguntarnos por la noción de “un estado de conciencia”. La idea del estado aquí es que no se puede dispensar con la idea del estado, si no queremos describir las modificaciones sufridas por quien esté bajo la influencia de agencias externas. Pero cuando se habla de estados de conciencia, ¿no es el caso que, sin darse cuenta, estamos tratando a la conciencia como un cuerpo sin corporeidad que es capaz de sufrir análogas series de modificaciones? Desde que yo mismo soy un cuerpo, hay que considerar esta afirmación equívoca y que es muy claro que paso por una infinidad de estados sucesivos. En tanto que soy un cuerpo, pero no en tanto que soy una conciencia. Por lo que

la conciencia se considere no puede considerarse como un cuerpo, aún uno sin corporeidad. La conciencia es algo contrario al cuerpo, de la cosa, o de lo que uno se quiera imaginar, y dado el caso es permisible pensar que la expresión "estado de conciencia" involucra una contradicción en los términos. Lo que parece propio del cuerpo, por razón de su mutabilidad, es no tener un sí mismo. Si creemos que vemos nuestra conciencia desde afuera, como un espejo, esto ya no es conciencia, y tal vez no sea nada. Por lo tanto tenemos que rechazar esta postura en la que los estados de conciencia se ven a ellos mismos como volviéndose objetos para ellos mismos. No es posible tratar a toda la experiencia como si viniera al final de la experiencia del uno mismo y de sus propios estados. El camino que deberá seguirse así es el que los fenomenólogos de la escuela de Husserl siguieron. Antes que nada, la conciencia está por arriba de todas las conciencias, de algo que es otro de ella misma, lo que llamamos autoconciencia es más bien un acto derivativo; más bien incierto ya que es muy difícil saber qué se entiende por "sí mismo". No puedo conocerme a mí mismo o hacer un esfuerzo por conocerme sin ir más allá de este "sí mismo", dado al cual yo clamo conocer y este "pasar más allá" parece ser una característica de la conciencia, que es suficiente en ella misma para desechar la idea de la conciencia como un mero espejo. Puede que haya razones para suponer que el epifenomenalismo que es, la idea de conciencia como mera superficie o encrustación en la materia, ha penetrado más allá del materialismo. La ciencia y la técnica en general han remarcado la idea de nuestro tiempo de una verdad puramente objetiva, una realidad a la cual tendemos a atribuir, aunque falsamente, una coherencia interna. Pero desde el momento en que uno ha entendido que la conciencia es conciencia de algo más que ella misma, se puede fácilmente superar la tentación de epifenomenalismo. Todas estas son metáforas de las que hay que cuidarse y consisten en asimilar el hecho de ser consciente a modos físicos de juntar o tomar. Los verbos como poseer, o tomar, o agarrar, son reveladores en este momento y tal vez hasta que se haga uso de ellos espontáneamente pero no hay que deslumbrarse por el hábito o la costumbre y hay que estar muy pendiente de sus límites; fuera de los cuales se vuelven ilegítimos y degeneran en algo que totalmente no tiene sentido. Lo más que nos acerquemos al tema de la intelección propiamente llamado, lo más inútiles que estas metáforas se vuelven. Quedan para los actos mentales que tengan que ver con el hábito, ya que éste se adquiere; pero descubrir una relación inteligible en donde uno de repente reconoce la eterna validez de la situación, eso es iluminarse, o más bien tener un repentino acceso a la revelación de alguna realidad en ella misma a nosotros. De todas maneras es imposible hacer una distinción radical entre adquisición e iluminación; dado que la comunicación es comunicada e inevitablemente se vuelve lenguaje, y desde el momento en que se vuelve oración, corre el riesgo en cierto grado de cegarse a sí misma en el triste destino de una oración, que será repetida mecánicamente. El peligro no sólo está en la comunicación de mí mismo a otra persona, sino en la comunicación conmigo mismo. Siempre existe el riesgo del endurecimiento, y de la expresión transmisible de la iluminación creciendo como un caparazón, y gradualmente tomando su lugar. Esto es verdad a todos niveles, verdadero en

donde quiera que algo haya sido revelado. Pareciera como si bajo condición de degradarse a ella misma hasta cierto punto; la experiencia de vida pudiera sobrevivir.

### **4.3. La verdad como valor: los antecedentes Inteligibles.**

Cuando un filósofo usa palabras nuevas puede ser víctima de la ilusión. La extraña y sorprendente impresión producida en él por esta nueva palabra frecuentemente no lo deja ver que no hay nada extraño o sorprendente en la idea que expresa. Lo que normalmente sucede es el shock que el filósofo ha sentido redescubriendo esta o estas palabras. Hablar de la verdad como hablar de Dios es estar en peligro de hablar de algo que no es la verdad, sino un simulacro. ¿Es la verdad algo que sólo puede aducirse como superficialmente? La verdad en una fórmula tradicional sería la adecuación de la cosa y el intelecto. La idea de verdad lleva consigo ambigüedad. Por el momento nos apegamos a definir la verdad como valor, es sólo bajo este aspecto que la verdad puede volverse algo en riesgo. Siempre se nos ha enseñado a confundir la verdad con lo que nos gustaría que fuera la verdad. Esta confusión, puede hasta ser una perversión del entendimiento. Pero ¿hay alguna diferencia entre lo que es verdad y lo que simplemente “es”? ¿No es verdad que lo que es verdad, es porque es, porque existe?

Marcel cita a Bradley cuando éste dice que “La verdad es el universo entero percatándose de él mismo en un aspecto”<sup>60</sup>. Esta manera de percatarse es unilateral, y no satisface ni sus propias demandas, sino que es incompleta en sí misma. Por otro lado la completud de la verdad en ella misma se ve como guiando a una Realidad Total, en la cual la realidad no está fuera de la verdad. Y ya entonces es el universo quien desde dentro busca la verdad, se percata de sí mismo y se busca a sí mismo en la verdad. Este es el final a donde la verdad se dirige, y sin el cual no se satisface. Y esos aspectos en los cuales la verdad es defectuosa en sí misma, son precisamente los que marcan la diferencia entre Verdad y Realidad.

En otras palabras, la Verdad se distingue de la Realidad en la medida en que sólo es un aspecto entre otros, o es unilateral, mientras que la realidad es en esencia omni-comprehensiva. Este pensamiento de Bradley es inclusivo y Marcel opina que sólo puede ser aplicado a un pensamiento filosófico que está en movimiento, que está en proceso de completarse a sí mismo. Es obvio, que tal sistema inclusivo de pensamiento, sólo puede ser provisional, siempre hay una tensión entre el sistema en sí, considerado como un todo, y los elementos de experiencia que todavía están por absorberse en él. Está por verse y tal vez no puede verse, que tenemos el derecho de pasar el ideal del límite, en donde nada más tenga que absorberse y en donde el acto de inclusión permanezca

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 72.

como concebible al nivel del pensamiento en movimiento, el pensamiento discursivo, que había sido trascendido y en donde nos podríamos posicionar en un punto más allá de todo desarrollo.

Marcel piensa que tal vez sería más fácil ponerse en el camino de los fenomenologistas y hablar de la diferencia entre “ser y ser verdadero”.

Una solución ha sido adoptada por muchos filósofos y es que la verdad tiene que ver exclusivamente con juicios. Un juicio es verdadero o falso, pero uno no puede hablar de verdad o falsedad en el caso de una sensación o sentimiento. Estos en todos los juicios que hacemos de ellos, sólo son ellos. ¿Tienen los sentimientos o las sensaciones una naturaleza real? Aquí se caería en un Platonismo; la noción de un mundo de sensaciones y sentimientos es irreal a menos de que se transforme en un mundo de conceptos. Lo que hace esto más difícil es que es casi imposible distinguir agudamente entre la semilla de la sensación y la clase de arreglos de los tonos emocionales, y que varía con cada individuo ya que las experiencias de cada quien son diferentes. Los sentimientos y las emociones no son objetivos. Pero tan pronto como admitimos la existencia de esta semilla, también admitimos la posibilidad de una cierta congruencia entre la manera en que yo capto y la manera en que otra persona lo hace. Esto no puede ser accidental, sino más bien es una garantía. Lo que se busca, cuando se busca inciertamente la idea de la verdad, no es la experiencia positiva y completa como si estuviéramos buscando inciertamente la idea de realidad. Al contrario, se puede estar dentro de los límites de la verdad y a la realidad de uno puede faltarle algo. La gran mayoría de los seres humanos buscan inciertamente durante todas sus vidas con datos de su propia existencia, y lo que es trágico de esta condición es que quizás y sólo porque sus vidas pasan en esta niebla oscura que pueden resistir vivir. Es como si su aparato visual se hubiera adaptado a este estado de tinieblas; es un estado de no darse cuenta. También puede decirse que ciertas gentes no dirigen la atención hacia su propia existencia, sino más bien hacia otro lugar y esto es lo que hace que sus vidas funcionen razonablemente. Todos nosotros secretamos y sudamos una clase de cubierta protectora dentro de nosotros por la cual nuestra vida continua. Para expresarse a uno mismo es necesario postular a existencia de una luz que viene de fuera y que es posible interceptar. Pero esta idea es absurda, aunque hay que ver en dónde yace lo absurdo.

A Marcel le parece que es en lo que llamamos hecho, cualquier cosa que eso sea, como si hubiera algo “fuera de mí”, en el sentido en que un cuerpo material lo está, en su caso fuera de mí y a una distancia considerable. Es esta idea de lo externo a mí a donde se debe dirigir la polémica. No se debe dudar en afirmar que la coherencia de un hecho, de cualquiera, le es conferido por la mente que lo toma, por el entendimiento mismo. Si este hecho o hechos pasan el extraño poder de “irradiación”, será por parte del entendimiento mismo que ha pedido prestado el poder, en lugar de poseerlo intrínsecamente. Esto último es absurdo. Pero aquí parece haber una confusión; ¿Cómo puedo yo como un sí mismo

comprendo apagar a la luz, que se ha dicho no viene estrictamente hablando de los hechos mismos, sino de mí mismo al conferirles el extraño poder de irradiación? Si este es el caso, debemos admitir que lo que llamamos "hecho" es sólo un elemento inerte y neutral y que lo que parece ser una relación entre mi entendimiento y los hechos es realmente la relación entre yo y yo mismo. Solamente en este punto estamos obligados a reconocer la ambigüedad del término "mismo", su profunda carencia, de hecho, de auto identidad; el sí mismo que confiere un poder reverberante sobre los hechos no parece ser idéntico con el ser que rechaza ser penetrado por ese poder. Pero los dos son "mi ser mismo". Cuando se habla de una no coincidencia entre el ser que confiere un poder y el ser mismo que rechaza ser penetrado por este poder, no se quiere decir que hay dos ser mismos. Este sería el caso si se tratara de objetos. Se tiene que hacer entonces una distinción entre diferencia y dualidad y protestar en contra del lenguaje diario, quien teniendo que ver con los objetos físicos, notablemente contribuye a la confusión de diferencia y dualidad. "Antes se dijo que los hechos no eran externos. Es muy claro que el hecho sólo adquiere su valor como hecho porque es referido a un centro viviente"<sup>61</sup>. Marcel hace referencia a cómo los novelistas, en tanto mejores sean nos comunican algo directamente que la vida ordinaria nos condenaría si siquiera lo miráramos. Esto se debe al poder de creación del novelista, el que nosotros podemos captar está detrás del poder reservatorio de los hechos. ¿Podría decirse que este poder implica la existencia de una cierta estructura incompleta desde sus bases en el tiempo y en el espacio?

Esta estructura se extiende hacia todos lados más allá del "darse cuenta" que el "sí mismo" puede tener; y ese "darse cuenta" no puede encerrarse en sí mismo. Lo menos, el hecho es que pensemos en el "sí mismo", como una mónada, lo más que enfatizaremos la importancia de esta estructura incompleta extendiéndose más allá del "sí mismo". También hay que reconocer las íntimas afinidades que existen entre esta estructura, y el cuerpo en el sentido ordinario de la palabra, en tanto que el "sí mismo", el cuerpo, es este cuerpo, mi cuerpo. Es en esta conexión, con esta estructura que el problema de la verdad puede y debe tratarse. La relación entre verdad y juicio puede ser mal entendida, o mal llevada cuando usamos verbos como "recibir". Aquí en teoría existiría una relación entre actividad y pasividad; la recepción considerada como "tomar" y la recepción tomada como dando algo pierde mucho de su significado. Cuando por ejemplo, alguien tiene que aceptar una verdad que ha estado negando por mucho tiempo; podría decirse que "está forzado a enfrentar la verdad", cuando usamos esta expresión, ésta, está llena de significados. Es obvio, que la noción de "enfrentar la verdad" implica una cierta actividad, se habla por ejemplo de gente que tiene la valentía de enfrentar la verdad. Y todo el mundo admitirá que la valentía no puede ser de otra manera que activa y esto, es verdad por supuesto también con la valentía que se puede tener al tener que aguantar una situación de infortunio con paciencia y al mismo tiempo, y es aquí donde yace una paradoja donde la idea de valentía está íntimamente ligada a la de no "tener

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 81.

alternativa”, una idea que de presentarse sola, sería equivalente a la de un mero y puro acto limitativo. Esto es diferente de “estar obligado a”, ya que la “obligación” puede evadirse hasta cierto punto. La verdad es que la obligación es algo que siempre debe reconocerse, y este reconocer es un acto. Pero no parece que un acto de esta clase pueda reconocerse como un acto espontáneo. En este caso los hechos deben de ejercer un tipo de presión, en el “sí mismo” que se forzará a sí mismo para reconocer la obligación que se basa en reconocer los hechos. Cada vez que se reconoce una verdad mortificante hay un sutil lazo entre los hechos y el “sí mismo”. No todas las verdades son de tipo mortificante hay que recalcar. Aquí nos ocuparemos de éstas ya que sólo así puede comprenderse en toda su dificultad cómo la verdad puede amarse. “Un descubrimiento que se hace es que en el reconocimiento de una verdad dolorosa; se puede encontrar el consuelo cuando la mente se abre a ella. El consuelo aquí se da cuando se le pone fin a una larga lucha interna después de reconocerla y enfrentarla”<sup>62</sup>. Pero, ¿qué tipo de lucha es esta? No se puede decir que es una en contra de los hechos; ya que los hechos no tienen poder existente que les sea intrínseco, nosotros se los damos. Aquí debe hablarse de una batalla contra uno mismo. Esto es que el “sí mismo” que es todo deseo ha estado peleando contra lo que Marcel llama “el espíritu de la verdad”. ¿Es este consuelo un tipo de liberación que se siente cuando la verdad se ha reconocido?, ¿Puede pensarse en este “espíritu de la verdad” como capaz de sentir dolor o alegría? Y en otros términos, ¿no sería contradictorio que el “sí mismo” que desea, que de algún modo ha sido conquistado en la batalla, debería sentir una extraña satisfacción en haber sido derrotado? En la luz de la verdad el hombre tiene que ganar en disminuir la tentación permanente de atacarse a sí mismo para no concebir la realidad, o representarla como él quisiera que fuera. ¿Posee la verdad una sustancia que le es propia? “Heidegger afirma que la verdad es una adecuación de la cosa con la mente ya que constituye un juicio de ella. La relación entre el juicio y la cosa es particular.....es tal cosa.....que tiene ciertas cualidades. Heidegger llama a esta relación, no “representación”, sino “apresentación”<sup>63</sup>. “Apresentar” significa permitirle a la cosa que se presente ante nosotros como este o ése objeto. Es una condición necesaria que la cosa apresentada en el medio de una luz que le permita a ese ser manifestarse. Este “algo” debe expandir o atravesar un dominio abierto hacia nuestro encuentro. El acuerdo fundamentalmente entre estos puntos de vista y los que se han explicado antes debería ser obvio. Lo que todavía hay que descubrir es si puede hacerse un juicio definitivo que permita tratar la verdad como un poder efectivo. Uno debe tratar de unir el amor a la verdad con el amor a Dios. Aquí hay un tratado teológico; que puede afectar nuestro pensamiento sin siquiera darnos cuenta y se debe estar alerta a sus intrusiones. En el caso de un matemático, su tarea es descubrir lo que es, y en este caso lo que es, es la constitución de la materia. Pero aunque la verdad y el ser son idénticos para él desde este punto de vista, ¿es su amor a la verdad realmente un amor al ser?, ¿No el amor al ser siempre tiene una nota de reverencia? Esto es muy difícil de

---

<sup>62</sup> *ibidem*, p. 85.

<sup>63</sup> *ibidem*, p. 87.

observar en los científicos debido a sus creencias. Pareciera que en el científico su amor a la verdad se redujera a un apasionado interés en la investigación como tal y en una confianza en la utilidad social de su investigación. En este caso el problema es más difícil de resolver ya que la mente del científico, no es la de un filósofo y por otro lado tampoco es un creyente y la reflexión es un concepto extranjero a él. Lo que el rechaza es reconocer un error, o retractarse, pero ¿qué se entiende por esto? Una mente superficial diría que se trata de un auto respeto, o de orgullo; aunque tampoco queda duda de que, si se retractara, él mismo estaría humillándose. Aquí puede decirse que el científico no piensa realmente que él esté en juego, sino la verdad. La verdad de la cual él es el intérprete y en donde hasta cierto punto también es testigo.

#### **4.4. Reflexión primaria y secundaria. “El fulcrum existencial”.**

La nota distintiva del pensamiento filosófico, es que no sólo se mueve hacia el objeto cuya naturaleza busca descubrir, sino que al mismo tiempo está alerta una cierta música que sale de su propia naturaleza para llevar a cabo esta tarea. El punto del pensamiento filosófico, es que es reflexivo, y es en la naturaleza de la reflexión, como actividad lo que debe probarse más profundamente.

La reflexión en el contexto de la vida diaria puede entenderse como atención. Reflexionar, en este caso sería preguntarse cómo tal o cual cosa ha sucedido. La reflexión siempre se lleva a cabo sobre algo que es de valor para reflexionar. La reflexión también es un acto personal, y es un acto por el que nadie más podría haber tomado mi lugar. El acto de la reflexión va unido como el hueso al cuerpo humano, con la experiencia personal; y es importante comprender la naturaleza de esta unión. Aparentemente es necesario que la experiencia vivencial personal debiera tropezarse con algún tipo de obstáculos. La vida humana siempre tiene un sentido fuera de ella y no sólo funciona porque los órganos fisiológicos lo hacen. ¿Por qué se vive? No se puede pensar la vida en pura espontaneidad y tampoco se puede pensar en la reflexión como algo antagónico a la vida. Al contrario la reflexión es parte de la vida, es una de las maneras en que la vida se manifiesta; es de alguna manera una forma de subir de un nivel a otro. La reflexión sólo puede aparecer ajena a la vida si la reducimos a la animalidad. Pero si este acto de reducción se lleva a cabo, entonces la reflexión se vuelve un acto ininteligible. Lo mismo para las relaciones entre la reflexión y la vida. Si se toma la experiencia como un recuento de impresiones, nunca se comprenderá cómo el proceso reflectivo puede integrarse con la experiencia. En tanto que más se tome la noción de experiencia en su propia complejidad, en su “activo” y hasta en sus aspectos dialécticos, lo mejor que podrá comprenderse cómo la experiencia no puede fallar en convertirse en reflexión y puede decirse que lo más rica que esta experiencia sea, más lo será la reflexión. La reflexión puede manifestarse en diferentes niveles; hay reflexión primaria y secundaria. La última debe aparecer cada vez más y más como un

instrumento de investigación filosófica. En general puede decirse que mientras la reflexión primaria tiende a disolver la unidad de la experiencia que se le presenta, la función de la reflexión secundaria es esencialmente recuperativa, reconquista esa unidad. ¿Pero cómo es posible esa reconquista? Aquí tenemos que lidiar con una realidad que está tan cerca de nosotros como puede estarlo, pero que debido a la fatalidad del pensamiento moderno cada vez la pone más y más lejos de nosotros; así que esta realidad se ha vuelto problemática, y nos vemos forzados a cuestionar su existencia. Se habla aquí del “sí mismo” que posee una ambigüedad inquietante. Ahora la cuestión será preguntarme a mí mismo ¿quién soy yo? Y más profundamente, cuando yo pruebe qué significa esto cuando me haga la pregunta. Normalmente yo no tengo conciencia de ser el hijo de, en la ocupación de, etc., pero todo esto es verdad. Este es un juego que estoy forzado a jugar. Pero si no ejercito mi facultad creativa y me invento una identidad de mi propia elección, todo esto me dará un sentimiento tonto de vacío. Pero si me viera forzado a apegarme a esta identidad creada después de un tiempo la vería con asco, como una ropa vieja que me veo obligada a arrastrar a todas partes. Es de hecho, en contra de estas ropas y de su existencia que tengo que protestar: “Yo nos soy este traje”.....Pero este sentimiento de identidad es para muchos extranjero; pero ¿por qué? ¿Puede decirse que esas personas carecen de fantasía? Podría decirse que esta falta de intranquilidad debe estar unida a una deficiencia en la facultad creativa. En compensación no hay nada que pueda alterar a nadie personalmente de enfrentar la extraña dualidad que parece estar implicada en la intranquilidad con la que se ve a la identidad. Si yo no puedo satisfacerme a mí mismo diciendo que soy el señor tal y tal, ¿cuál es entonces la necesidad interna que me hace darme cuenta de esta disatisfacción? Realmente, ¿quién soy? Lo que complica las cosas es que yo soy yo y nadie más. Si fuera alguien más, la pregunta se plantearía de nuevo y sería exactamente la misma. Pareciera que en el momento en que uno empieza a reflexionar no es un “alguien definido”. Desde el momento en que empiezo a reflexionar es como si apareciera ante mí mismo como “si fuera”, no alguien unido de una manera profundamente obscura, con alguien de quien estoy siendo cuestionado y de quien no tengo libertad de contestar lo que quiera cuando se me está preguntando. Sólo es en la medida en que yo sea asertivo conmigo mismo, en un sentido, no meramente “un alguien” que puedo reconocer dos hechos: Primeramente, que hay otro sentido en el cual soy alguien, un individuo particular y segundo, que otros “alguien”, otros individuos particulares, también existen. La paradoja se presenta cuando yo reconozco que me puedo presentar a mí mismo como alguien y como no alguien, como un individuo particular y como un individuo no particular. ¿Se puede tener una cercanía con esta experiencia del “ser mismo”, como no siendo alguien?, ¿Se le puede asignar un carácter positivo a esta experiencia? Para Marcel la experiencia consiste en reconocer que las características definidas que constituyen al “sí mismo” como un individuo particular, como un alguien, tienen un carácter contingente, pero ¿contingente con relación a qué? La misteriosa realidad en relación con la cual yo veo las características definidas de mi individualidad particular como contingente, no es realmente un objeto para mí, o

si es un objeto está cubierto de un velo, que parece contradecirse a sí mismo, ya que es parte de noción de un objeto que está parcialmente no develado. Puede decirse entonces que es en esta relación conmigo mismo como sujeto que estas características definidas de mi individualidad particular se sienten, y se reconocen como contingentes. ¿En qué medida puedo captarme a mí mismo sin volverme objeto? Yo puedo tratarme a mí mismo como un extraño o como alguien con quien pueda intimar. Pero si me trato a mí mismo íntimamente, me estaré tratando como sujeto. Este fuerte sentimiento, ha sido siempre una especie de realidad sagrada en donde el “sí mismo”, no puede ser separado de una aprehensión del “sí mismo” en su subjetividad. Pero en este “sí mismo”, sentido y reconocido como no “siendo” el “sí mismo” de un individuo en particular, ¿puede decirse que existe? La respuesta sería negativa en el sentido “usual” del verbo existir. ¿Sabemos de un tipo de existencia tal, que si la negáramos, todo lo demás se volvería inconcebible? Aquí nos encontramos en el nivel de la fenomenología y no en el de la ontología, en los términos antiguos de apariencia y no de realidad, de manifestación y no de una causa metafísica. La pregunta no se refiere a la jerarquía de si hay un existente absoluto, que sólo podría ser Dios y que todo lo demás que existe deriva de él. No, hablo meramente de mí mismo, en tanto que hago un juicio de que algo u otro existen, y me estoy preguntando a mí mismo si hay un significado central de existencia, o alguna existencia centralmente significada en relación a la manera en que estos juicios están organizados e impuestos con un orden. Si existe Marcel lo llamaría el existencial indubitable. Ahora, esta existencia centralmente significada, mi negación, la cual me confiere la inconcebibilidad de mi seguridad en ninguna otra existencia, es simple, por supuesto, a mí mismo, en tanto que yo estoy seguro de que yo existo. Esto me pone en un escepticismo parcial o total cuando se dice: “No estoy seguro de que algo existe o qué clase de algo podría ser si pudiera existir”. Pero para estar seguro, de esta manera, de que tal vez nada existe se implican una de estas dos posiciones; Primero se expone un criterio, vago e implícito, que falla en satisfacer, de lo cual nada puede decirse que existe, Segundo, me pregunto si cualquier cosa con la que estoy relacionado directamente satisface ese criterio, y la conclusión es que no estoy seguro. Una pregunta como esta carece de todo significado metafísico, y en el sentido fenomenológico, es obviamente inútil.

Un Escepticismo modificado diría: “Posiblemente yo mismo no existo, yo el que hace preguntas sobre la existencia”. En la pregunta: ¿Existo yo? Si tomamos el “Yo” separadamente y lo tratamos como un tipo de objeto mental el cual podemos separar, ¿Es o no es existencia algo que predique de “eso”? Pareciera que no hay respuesta, ni siquiera una negativa. Pero esta es una pregunta viciosa, ya que el “yo” nunca puede tratarse como “eso”, ya que el “yo” es la misma negación del “eso”, de cualquier “eso” y también porque la existencia no es un predicado como Kant estableció en la Crítica de la Razón Pura. Si por consiguiente el “yo existo” puede ser tomado como una indubitable manera de existencia, es bajo la condición de que sea tratado como una unidad indisoluble; el “yo” no puede considerarse separadamente del “existo”. La imposibilidad de

dudar de la existencia de uno se debe a un “darse cuenta de uno mismo”; pero en el adulto se encostra más por los hábitos y las superestructuras de una vida oficial y compartimentalizada. Todos tendemos a volvernos burócratas, y no sólo en nuestro comportamiento exterior, sino en nuestras relaciones con nosotros mismos. Interponemos cada vez pantallas más gruesas entre nosotros y nuestra existencia. La existencia no puede separarse de este “darse cuenta”; se reduciría a un cuerpo y ningún filósofo puede tener el poder de resucitar a ese cuerpo. Yo me postulo a mí mismo como existiendo para ambos; para mí mismo y para otros y cualquier cosa que yo diga no puede separarse de mi cuerpo. Mi cuerpo que tiene un carácter misterioso es algo que poseo, que me pertenece. Esta reflexión primaria es forzada a romper la frágil unión entre yo y mi cuerpo que se constituye aquí por la palabra “mío”. El cuerpo que yo llamo “mío”, es sólo uno entre otros y entre estos ha sido puesto sin ningún tipo de privilegios. La reflexión primaria es forzada a tomar un actitud de separación, de completa falta de interés hacia el hecho particular de que este cuerpo sucede que es el mío, la reflexión primaria sólo ve a este cuerpo como uno que está expuesto y destinado a sufrir enfermedades, a ser destruido como cualquier otro cuerpo.

La reflexión secundaria no está para mentir sobre estas preposiciones, se manifiesta por un rechazo a la separación de la reflexión primaria de este cuerpo, considerado como un solo cuerpo. Cuando pienso en mi cuerpo, veo la inescapable responsabilidad de proveer para su subsistencia. Mi cuerpo es sólo propiamente mío cuando puedo controlarlo. Pero, si a consecuencia de una enfermedad pierdo control sobre él, cesa de ser mi cuerpo, por la simple razón de que ya no soy yo más. Mi relación con mi cuerpo es realmente el modelo con el que relaciono los tipos de posesión, esto literalmente debe llamarse un paralogismo que busco pensar a través de mi relación con mi cuerpo. El “sí mismo”, que posee cosas no puede nunca, aún en pensamiento, ser reducido a un ego completamente desmaterializado. Mis posesiones, en tanto que me aferro a ellas, se me presentan como adiciones, o complementos de mi propio cuerpo. Esto se vuelve extraordinariamente claro cuando la unión entre mis posesiones y yo se ve amenazada. En este sentido la completud de mi propio cuerpo se ve amenazada. Debe decirse que tener, o poseer, en el fuerte sentido del término, tiene que pensarse en analogía con una unidad, una unidad sui generis la cual es constituída por mi cuerpo en tanto que es mía. Esto, en el sentido de la posesión es imperfecto. Lo material puede ser robado, perdido o puede decaer. Mientras que yo, el poseedor desposeído permanezco. Permanezco y en tanto más afectado, más me vuelvo un “tenedor”. La tragedia yace en nuestros desesperados esfuerzos de hacernos uno con algo que no es, ni siquiera con el ser de él, quien realmente posee. Esto todavía se vuelve peor cuando lo que queremos poseer es otro ser, quien rechaza la idea de ser poseído: La estructura de mi experiencia no me ofrece otra manera de saber lo que puedo ser, lo que todavía puedo ser, una vez que la unión entre yo mismo y mi cuerpo sea rota por lo que llamamos muerte. ¿Hay manera de salir de esta ceguera metafísica? En nivel objetivo pareciera no haber respuesta. No puedo evitar pensar en mi cuerpo como en un instrumento, o más bien como un

aparato que me permite entrar en el mundo. ¿Qué implica ser un instrumento? Y ¿bajo que límites la acción instrumental es posible? Es obvio que cualquier instrumento es un medio artificial que alguien usa para un fin específico. Cada uno de los poderes del cuerpo es una expresión específica de su unidad, como el de un aparato. Pero este no es un cuerpo, sino mi cuerpo del que preguntamos cosas. Mi cuerpo es mi cuerpo en tanto que yo no lo considere como algo aparte. De tal manera que mi cuerpo no es un objeto, sino que más bien yo soy mi cuerpo. Y lo soy sólo si puedo reconocer que no puede volverse un objeto sino que es un sujeto.

#### **4.5. El sentir como medio de la participación.**

Yo soy mi cuerpo sólo en tanto que mi cuerpo es un misterioso tipo de realidad, irreductible a una fórmula determinada en la cual sería reducido a un objeto. El cuerpo es un objeto en el sentido en que puede ser específicamente conocido, que puede ir de la higiene a la sabiduría y que sirve como objeto de conocimiento científico. Mi cuerpo puede también ser un objeto para mí; mi situación como ser encarnado implica una habilidad de mi parte de considerar mi cuerpo como si fuera otro cuerpo cualquiera. Y también es necesario que yo pueda considerar mi cuerpo de esta manera separada. Es imposible hablar de lo que es específicamente mi cuerpo sin poner énfasis en la noción del sentir como tal. El sentir, mi sentir, es realmente lo que sólo me pertenece a mí; lo que siento está indiscutiblemente unido con el hecho de que mi cuerpo es mi cuerpo, no solamente un cuerpo entre los otros.

¿Qué es el sentir y qué hace posible que sintamos? Tal vez sería mejor preguntarse no qué nos hace sentir, sino más precisamente tener sensaciones. ¿Cómo es la sensación en general una posibilidad? En la reflexión primaria se entendería la sensación como un estímulo enviado de una fuente desconocida e interceptada por lo que llamamos un "sujeto". Aquí la sensación será el modelo de la emisión y recepción de un mensaje.

Lo que debemos de tratar de hacer es probar la noción de sensación como una transcripción o traducción de un mensaje. ¿En qué consiste realmente una traducción? En la sustitución de un juego de elementos dados, al menos parcialmente diferentes en su tipo, puede haber muchas diferencias entre los dos juegos; pero todos deben ser objetivos. Esto es igual para una pieza de prosa simple o para descifrar un criptograma. En ambos casos el traductor tiene que tener acceso a un código.

En el caso de la sensación nada de esto, o comparable a esto sucede. Si quiero hacer el papel de un traductor debo empezar con lo que voy a traducir. Una especie de dato primario. Pero el evento físico anterior a la sensación, el cual se supone que yo debo traducir en el lenguaje de la sensación, no puede decirse

que sea un dato mío en ningún sentido. Si no nos damos cuenta de esto desde el principio es porque nos distraemos con la idea física de un estímulo distante que viaja hacia el organismo y lo sacude, y confundimos esta idea con el hecho de tener un dato objetivo. Lo que realmente se está haciendo es preguntar en términos físicos, la misteriosa relación que el término “dato” implica, pero aquí puede caerse en un dilema, ya sea que se tendría que reconocer que el evento físico como un dato no nuestro, tampoco es algo puramente objetivo; literalmente algo que se nos da que no es físico y que puede ser transformado en datos sensibles o de otra manera poniendo una especie de puente postulando la existencia de cualquier tipo intermediario de sensibilidad, sensaciones no sentidas, o algo que es sentido pero que nadie se percata de ello. Cualquier mensaje recibido, o enviado presupone la existencia de la sensación. Toda transmisión de un mensaje puede considerarse como una mediación. Como Hegel lo afirmó, todo aquello que es inmediato puede considerarse como mediatizable e infinito.

Lo que aquí tiene que reconocerse es meramente el privilegio, el cual desde el punto de vista de la experiencia inmediata, se apega al “aquí” y al “ahora” y no puede justificarse por el punto de vista del puro pensamiento. Pero tan pronto se trae a colación “mi cuerpo”, en tanto que es mi cuerpo, o el sentimiento de que no es separable de mí, la perspectiva cambia y hay que reconocer que tiene que postularse la existencia de lo que Marcel llama un no-mediatizable-inmediato, el cual es la verdadera raíz de nuestra existencia. Se caería en un solipsismo si se insiste sólo en interpretar a la sensación como la transcripción o traducción de un mensaje enviado y cuya naturaleza, y por lo tanto su existencia, tienen que permanecer en duda. Se trae ahora la noción de un “inmediato existencial”, es decir, de algo que “yo soy”. En el sentido más amplio esto será la idea de participación, de compartir, de tomar parte en. Aquí se trata de una clase de escala graduada. En una de las orillas de la escala se tiene que lo que es objetivo, puede ser poseído. Una participación no objetiva sería por ejemplo. El participar en una ceremonia religiosa. Es sólo bajo la idea de participación que la participación no objetiva emerge. La idea de participación se hace posible bajo la voluntad y se hace metafísicamente posible sólo bajo la base de un consenso humano, teniendo un sentimiento común sobre algo; o más bien sentido que pensado. El sentimiento no es pasivo, el sentir no es sufrir, sentir es meramente recibir, pero en un sentido restorativo y positivo. En “Du Refus a l’Invocation”, Marcel mencionó y postuló como un axioma que no puede hablarse de recepción, excepto habiendo tenido una cierta orientación previa de los sentimientos u ordenando la mente.

#### **4.6. Ser, estar en una situación.**

Lo anterior nos ayudará en la pregunta: ¿Quién soy yo? O ¿Qué soy yo? Aquí debemos regresar a la noción de contemplación como una noción inteligible si es

que podemos reconocer la ambigüedad de la noción más simple como mirar. La palabra contemplación como estamos acostumbrados a usarla indica el acto por el cual el sí mismo encuentra su atención en su propio estado y hasta en su propio ser. ¿Podría decirse que la contemplación es un volverse hacia adentro del percatarse del mundo exterior? Contemplar es reunirse uno mismo en la presencia de lo que se observa y al mismo tiempo la realidad se reúne ella misma. El poder de “hacerse hacia adentro” yace fuera del alcance del poder evocativo de la imaginación. En la medida en que el espectador no es sólo eso; espectáculo, sino un participante también, el espectáculo tiene un significado interno para él que puede elevarse a contemplación. Y la participación es “esto algo más” que puede grabarse como las impresiones antes de que la contemplación pueda darse. La manera de aproximarse a esto es a través de las proposiciones como: en, hacia, y enfrente de/ delante de del discurso común. “El espectáculo puede decirse normalmente está enfrente de mí, pero en tanto que es algo más que un espectáculo; no sólo está enfrente de mí, sino que está en mí, dentro de mí. Aquí hay que trascender la primaria y fundamental oposición espacial entre externo e interno, entre adentro y afuera”<sup>64</sup>. Existe una razón para suponer que “el hacerme hacia adentro” es el medio por el cual yo soy capaz de imponer un silencio interno en mí. Tal silencio, no debe entenderse como una ausencia de discurso mental, sino que tiene su propio valor positivo. Uno puede llamarle una llanura de ser que puede ser reinstalada sólo cuando el impulso del mismo ha sido empujado hacia adentro. Bergson percibió que el discurso humano es, naturalmente adaptado a la afirmación de relaciones espaciales, que son relaciones, meramente de yuxtaposición y que cada oración de hecho, ilustra la inadecuación del lenguaje con las verdades de la vida interna. El hacerse hacia adentro no es un estado de abstracción de nada y al abstraerse de algo puede hacerse de manera tan diversa que termina siendo opuesto. Uno abstrae la atención de algo, lo quita, lo deja de lado. El hacerse hacia adentro es esencialmente un estado en el que uno está acercándose a algo, sin abandonar nada. Más bien se trata de entrar en las profundidades personales. Esto ejemplifica una necesidad interior de trascendencia. No podemos separar el “sí mismo” que reflexiona, del “sí mismo” que busca venganza. Más bien se tienen diferentes modulaciones de la existencia. No estamos lidiando aquí con modulaciones, o modos del ser que son totalmente diferentes entre sí, sino que pueden ser predicados, en diferentes tiempos y circunstancias, de un mismo sujeto y de una misma sustancia. Así tendremos más claro que hablamos de tonos variados o tonalidades de la existencia. La contemplación como un volverse hacia dentro de uno es la conciencia de uno en el mundo exterior. No se trata sólo de volverse hacia adentro, de una “introversión”, la palabra que se ocurre aquí es “conversión”. Aunque no estrictamente en un sentido religioso. Entrar en las profundidades de uno mismo es fundamentalmente salirse de uno mismo, y como hay sin objeción alguna dos “sí mismos” separables debemos suponer aquí que estamos en un acto de creatividad interna o transmutación, pero también que este caso transmutante, a través de una paradoja que se

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 157.

volverá menos obscura, también tiene el carácter de un regreso; sólo un regreso en el cual lo que se da, “el regreso” no es idéntico al que se dio antes.

Lo que el estado de hacerse hacia dentro también trae es un ansioso cuestionamiento acerca de la relación que subsiste entre yo y mi vida; o en otras palabras, nos fuerza a reflexionar sobre la noción de “estar en una situación”. No hay ninguna abstracción global a la que podamos llegar y permanecer descansando para siempre y que nuestra condición sea la de un vagabundo, de un ser itinerante el cual no puede tener un descanso absoluto excepto por una ficción la cual es el deber de la reflexión filosófica oponer con toda su fuerza. Nuestra condición itinerante no es de ninguna manera separable de las circunstancias y en el caso de cada uno de nosotros esa condición tienen un carácter especial y por lo tanto “estar en una situación” y “estar en constante movimiento” son modos del ser que no pueden disociarse uno del otro, de hecho, son dos aspectos complementarios de nuestra situación. Debemos resistirnos a la tentación de pensar que las circunstancias de una persona o la situación del “sí mismo”, tienen una existencia real y corpórea independiente y fuera del ser ya que si pretendemos hacer esto se vuelve objetivamente falso y no puede entenderse como se vive este acontecimiento o situación internos. Como Sartre lo ha demostrado nuestras circunstancias dadas vienen a nuestras vidas sólo con una libre conexión nuestra que constituye ya sea un obstáculo o un ánimo. Estas afirmaciones sobre las circunstancias deben unirse a los hechos. Los hechos por si solos no tienen validez autónoma; lo mismo que las circunstancias. Por lo tanto hay una conexión entre el hacerse hacia adentro y la no contingencia de las circunstancias dadas. De hecho es muy difícil hablar de “hacerse hacia adentro”, a menos que la circunstancia dada haya positivamente alimentado un “hacerse hacia adentro” y haya ayudado a que el espíritu crezca. Marcel expresó en “Positions et Approches Concretes du Mystere Ontologique” que ““es dentro de nuestro hacernos hacia adentro” que tomamos una posición, o más exactamente que nos escapamos para tomar una posición sobre nuestra propia vida; de alguna manera me retiro de mi propia vida, pero no en un sentido idealista, ya que en este retiro, todavía llevo conmigo lo que mi vida es y también quizás lo que no es, lo que me falta”<sup>65</sup> Y aquí nos damos cuenta de que hay una brecha entre nuestros seres y lo que somos. Yo no soy mi vida, y si estoy en alguna posición de juzgar mi vida, es solamente bajo la expresa condición de primero ser capaz de hacer contacto una vez más con mi ser, a través de un hacerme hacia adentro que trasciende todo posible juicio, en mi vida y su representación. Pero Marcel más adelante afirmó que “uno es y no es su vida”. La aparente contradicción se desvanece cuando peso la vida que he estado viviendo con la que tengo el potencial de vivir para ser yo mismo totalmente; es dentro de esta vida de potencialidad y aspiración que penetro cuando me “vuelvo hacia adentro”. Pero debe trascenderse la oposición entre contingencia y necesidad. Debe haber un encuentro y esto sólo puede suceder si hay un “volverse hacia adentro” y por supuesto en la escala humana puede irse de encuentros triviales a los muy significativos. Todos los días tenemos encuentros

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 168.

sin ningún significado. Sólo en el momento de “volvemos hacia adentro” tenemos un “desarrollo creativo” y en tanto que haya vida también hay desarrollo creativo o sea al estar en una situación. Lo que llamamos vida en un contexto fenomenológico es inseparable de los intereses del ser, lo cual es un interés contagioso en la vida. La existencia puede decaer, volverse repetitiva o aniquilante pero la creatividad no!

En este punto hay que hacer un reconocimiento de nuestra vida y ver que ha estado “tapada” u “obstruida” con trabajos variados que tengo que hacer y, con diversiones que sólo cubren mis intereses secundarios. Yo no soy capaz de marcar qué es de relativa importancia para mí; ya que todo se ha vuelto así, no desde un punto de vista ideal, sino desde mi punto de vista. Pero lo que es extraño en este caso es que ya ni siquiera puedo llegar a mi punto de vista. Por lo tanto me impongo tareas que son cansadas y fastidiosas y que sería más auténtico conmigo mismo si tuviera el valor de liberarme de ellas. Este “ser mismo” con el cual tengo que ser auténtico es tal vez el grito que viene de mis propias profundidades, el llamado a ser lo que ahora no soy. Reconocer la propia naturaleza sólo es posible para un ser que actúa efectivamente. El ser que puede decir “mi situación” no es un todo autónomo, está abierto y expuesto a una masa compacta impenetrable. Puede decirse que este ser es permeable. Pero aquí como siempre la imagen objetiva debe estar sujeta a corrección basándose en el hecho de mi existencia, del percatarme de mí mismo como existente. Es mejor pensar en un tipo de aptitud que puede influirse o en esta prontitud para tomar impresiones, que se llama “sugestibilidad” o “impresionabilidad”; nociones que la reflexión encuentra difícil de comprender ya que tenemos la tendencia de representarnos la noción en términos físicos, y estos son obviamente inadecuados. La sugestibilidad o la impresionabilidad están usualmente ligadas a una carencia. Alguien que está de una pieza consigo mismo es difícilmente sugestionable o impresionable.

#### **4.7. Mi vida.**

¿Quién soy yo? ¿Quién soy yo que me interrogo sobre mi propio ser? ¿Estoy calificado para contestar esta pregunta? Si hay una respuesta a esta pregunta no puede ser dada por mí, sino por alguien más. Hay que notar que esto no es sólo un estado, para ser trascendido por y en el desarrollo dialéctico de un argumento abstracto, todos hemos tenido el sentimiento de haber estado perdidos en nosotros mismos como en un laberinto. Pero el único juez que tiene autoridad para reconocermé a mí soy yo mismo, y al mismo tiempo que me reverencio ante mí mismo, me condeno. Debe rechazarse la idea de que hay una respuesta legítima para la pregunta ¿quién soy? Ya que sería lo mismo que preguntar ¿cuánto valgo? Es una adivinanza que no puede resolverse en el nivel humano. Es una pregunta que no tiene una respuesta plana y llana. Tampoco podemos buscar esta respuesta en la sociedad y mucho menos en la de nuestro

tiempo. Mi vida se presenta como una reflexión. Como algo cuya naturaleza esencial es que puede relacionarse con una historia. Podemos narrar nuestra vida. Concebida o imaginada mi vida se me presenta como una secuencia de episodios a lo largo del tiempo. Y a la vez es imposible para mí describir la historia de mi vida exactamente como la he vivido ya que de muchos acontecimientos ni siquiera tengo memoria y sólo sé lo que me han dicho. Lo único que podría darme una idea más exacta de lo que mi vida ha sido, sería un diario, pero también existe la dificultad del espacio. Mi vida no puede estar contenida en unos cuadernos. ¿Pero, qué puedo decir entonces que queda de mi vida? ¿Mis trabajos, lo que he logrado? En el caso del artista puede hablarse de lo que ha dejado como creado, pero en el caso del hombre común, ¿qué puede decirse? ¿Lo que ha hecho, sus intenciones, sus actos? ¿Pero, de qué actos se habla? ¿De una línea habitual de comportamiento o de algo excepcional? ¿O nos tenemos que contestar con esta contradicción y aceptar que esto es lo que el hombre es? Lo que aquí es importante saber es si el hombre en su conciencia reconoce las contradicciones en su vida, si las acepta o si sufre a causa de ellas, si sufre por resolverlas, o si su lucha es exitosa. Sartre ha reconocido que para el hombre es imposible íntimamente conocer su propio acto una vez que ha sido hecho, puede hasta dudar que cometió ese acto. Todo de lo que se habla aquí es de mi vida pasada y es muy difícil hablar claramente en referencia a mi pasado. Mi pasado tomará una tonalidad diferente dependiendo del ánimo en que me encuentre; ya sea si estoy pasando por una etapa de desánimo o por una de éxito. El pasado sólo puede revivirse en todo su esplendor cuando hay destellos de vivencias que nos dicen quienes hemos sido. Pero hay otro problema: Cuando hablo de mi vida, no es sólo mi pasado; todavía estoy preso en mi vida, todavía tengo el compromiso de vivirla. Consagrar o sacrificar una vida a una tarea o causa no es fácil de definir. Es fácil mostrar que mi "sentido de la vida", o mi vivido "darme cuenta" de estar vivo, es una cosa fluctuante; la fluctuación está implícita en el hecho de la duración o del tiempo personal vivido. Lo más definitivamente que estoy dirigido a un propósito o a otro, lo más vívido que voy a darme cuenta de mi estar vivo, pero hay que distinguir entre mi estado de ansiedad expectante, cuando estoy esperando que algo pase, u oír de alguien a quien amo, y el acto por el cual concentro mis energías en algo que depende de mí. En el caso de la espera ansiosa, cuando realmente lo vivimos y no distraemos nuestras mentes de él, es experimentado menos como vida que como tipo de agonía que nos carcome. En este caso no puedo hacer nada! Me veo a mí mismo como un hombre muerto, me arrastro, pareciera que he sobrevivido a mi ser mismo viviente. En el sentido más fuerte de la palabra es nuestro "estado lapsado"; siempre estamos en peligro de caer bajo la influencia del agotamiento y del sufrimiento. Hay muchas maneras de llegar aquí: Lo que empezó como una actividad creativa, puede volverse una rutina profesional, el interés que tomo en las cosas puede volverse pálido, plano, podrido; los eventos de la vida diaria no me afectan en nada más que en verlos como una sucesión de hechos como en un film de segunda. No podría importarme menos! La palabra tedio explica esto perfectamente. Pero cuando el tedio se extiende sobre la vida en general deja de llamarse tedio y se vuelve

desesperanza. El hombre centrado en sí mismo- egoísta está imposibilitado para responder a cualquier tipo de llamadas hechas por la vida. No es capaz de simpatizar con otra gente, o de imaginar su situación. Permanece encerrado en sí mismo, en el círculo lastimero de su propia existencia privada que lo cubre como una concha que es incapaz de romper. Es esencial para la vida humana, orientarse hacia algo diferente de ella misma, pero también estar conjuntada y adaptada como las uniones de los huesos; lo que da a la vida humana su sentido, y hasta su justificación. Sin embargo, y es aquí cuando nos damos cuenta del tema central de la filosofía de la libertad interna, de que la estructura de mi vida es tal que puede irse desintegrando hasta que no esté más interesada en nada que sea ella misma, es decir, está en mi poder rechazar cualquier cosa que pueda extender/ampliar mi experiencia. Vida y experiencia pueden ser como términos equivalentes. En un punto puedo sacrificarme y dar mi vida ¿pero puedo dar o renunciar a mi experiencia? No es como dar un cheque. ¿Puedo dar mi vida sin darme a mí mismo? Cuando tenemos que renunciar a algo que hemos querido por mucho tiempo nos encontramos con la noción de sacrificio en el estricto sentido de la palabra. La verdad es sacrificio, y yo tengo en mente el sacrificio más completo, de que un hombre que pone su vida “ahí” es esencialmente creativo. Es imposible como hombre tratar de sólo explicarse a sí mismo racionalmente, ya que estos intentos serán fatalmente inadecuados. Uno no pone su vida ahí para un propósito determinado. De otra manera sólo se trataría del mero intercambio de bienes. El hombre que da su vida, si lo hace conscientemente, sin esperanza de seguir existiendo después de la muerte, no puede recibir nada y cualquiera trataría de disuadir a cualquier otro de esto. ¿Por qué dar todo por nada? Por él mismo el sacrificio implica locura, pero bajo la reflexión secundaria es una locura válida. Estas observaciones pueden ayudarnos a dar alguna luz sobre la relación entre mi vida y yo.

Puede malinterpretarse la noción de “auto sacrificio” si sólo se ve desde su aspecto material y se ignora la esencia interna del acto. Pero la persona que está consciente de este “auto-sacrificio”, está consciente de que estará alcanzando un “auto-llenarse”. Pero ¿no es absurdo decir que yo me lleno a la vez que me deshago de mi vida? Sí, lo sería. Pero lo que marca es la diferencia entre el efecto físico del acto de “auto-sacrificio” y el significado interno del acto. Cuando se analiza la naturaleza del “auto-reconocerse” la verdad es que no sé por qué vivo y que tal vez sólo se pueda seguir viviendo bajo la condición de no cuestionarse por qué se vive. Mi vida infinitamente trasciende la manera consciente en que tomo mi vida en un momento dado; fundamental y esencialmente rechaza itemizarse a ella misma. Mi vida es el conjunto de un sí y de un no donde tengo que afirmar que soy y no soy. Pero la manera en que mi vida se presenta enfrente de mí, me obliga a como hacer una lista itemizada; pero el tipo de contaduría moral que tengo evade cualquier intento de definir su esencia o de demostrar su existencia. Tal vez esté condenado a hacer mis cálculos en números preconcebidos y esto sin duda es la fuente de errores estúpidos a los que estoy dirigido. Dependiendo de las circunstancias en que nuestras vidas se desenvuelven, esto hará de ellas unas extrañas a sus propias

profundidades y desde este punto de vista puede verse como la reflexión secundaria puede ejecutar un poder recuperativo. Pero debe añadirse que este poder, aunque es intrínseco a la reflexión, puede ejercitarse en el propio caso de uno gracias a la mediación de alguien más. Esta mediación es esencialmente la del espíritu que se nos ofrece, pero depende de nosotros reconocerla y darle la bienvenida, y siempre podemos rechazarla. Y esta aceptación o rechazo es la esencia de nuestra propia libertad interna.

#### **4.8. Unidad, identidad y profundidad.**

Debe de considerarse que si responder a la pregunta ¿Quién soy? desde mi punto de vista es difícil, lo es todavía más desde el punto de vista que considero mi vida desde afuera. Poco a poco estamos siendo forzados a entender que es imposible para mi “agarrar” mi vida, me elude, y de hecho, se elude a ella misma en todas direcciones. Puedo ser llamado a sacrificar mi vida o a consagrarla. Cuando me pregunto si mi vida tiene un punto u objeto, parece que me imagino que tiene un tipo de significado, o relevancia, que mi vida va a seguir independientemente de que yo lo quiera o no. Soy, para mi, más o menos como un personaje en una obra en la que tengo que participar y me cuestiono sobre el tipo de papel que se me ha dado. Tengo que compararme con un actor al que le han dado sus líneas, pero no le han dado la totalidad de la obra y tampoco se le ha dicho de qué se trata. Si la vida tiene un argumento o tema, se supone que mi vida debería tenerlo también. Ya que no se me ha dado ni explicado mi participación de una manera clara se diría que yo puedo preguntarme por la existencia del productor en cuestión. ¿O qué si hay un productor, todo funciona como si no lo hubiera? Todo esto podría ponerse como que mi vida no tiene objeto. Aquí es donde hay que preguntarse si a pesar de este no objeto ¿puedo yo darle a mi vida un objeto? ¿Le puedo dar un significado? Todo esto indicaría que mi vida ha llegado a mis manos por accidente. Mi existencia como un ser viviente precede el descubrimiento de mí mismo como ser viviente. Uno podría decir que por una necesidad fatal, yo me pre-existo a mí mismo. Pero Marcel en su ensayo; “Técnicas de la Degradación” afirma que es imposible negar la existencia de cualquier tipo de mundo natural, esa realidad que se nos confiere o en la que participamos, y la que nos da gran ímpetu, entre más profundamente la penetremos.

Y ya en el “Diario Metafísico” Marcel explicó que el llamado que hacemos va dirigido a un “El”, o “Ella”, o hasta a un “Eso”. La intersubjetividad solo puede darse “con” y no se aplica propiamente al mundo objetivo. Pero debe distinguirse entre la diferente gama de relaciones. La “compañía” como tal solo puede darse cuando se conoce la unidad de un ser y de su destino. Si se soporta una situación en común, eso ayuda a cimentar las relaciones. Las relaciones con las cosas son externas, con las personas son internas. Mi relación contigo marca una diferencia para los dos y lo mismo pasa cuando la relación se interrumpe.

Todo tipo de “intercourse” sucede en un ambiente íntimo, solamente que no puede compararse a un intercambio de señales entre un punto de recepción y uno de emisión. La intersubjetividad también juega su parte dentro de la vida del sujeto aún en momentos cuando el único “intercourse” es consigo mismo.

En su estructura intrínseca propia, la subjetividad es en el sentido más profundo, genuinamente intersubjetiva. Aquí hay que trascender la oposición de que la unidad original y la pluralidad están juntas dentro del único ser que soy yo. A Marcel le parece que nunca podemos aplicar a nosotros muy estrictamente el problema de: ¿hasta qué grado y dentro de qué límites, puede mi relación con mi propio pasado traerse a mi mente? Cada quien carga su pasado, pero ¿qué significa cargar algo que es intangible? Cada uno de nosotros podemos describir nuestra propia experiencia con la sabida distorsión de su naturaleza. Pero esto es también lo que tenemos en la mente cuando hablamos del pasado de otros. Es obvio que entre más un hombre esté separado de su experiencia sea todavía vivida por él, lo más difícil que le será despersonalizarla. Nos relacionamos con nuestro pasado de una manera no pareja y esto se relaciona con nuestra situación presente. No puedo despegarme de ninguna manera de esas situaciones como a un objeto externo al que pueda referirme. Todo dependerá de los ánimos que variarán para presentar tales situaciones dependiendo de la fluctuación de nuestra experiencia actual y de cómo se presente. Esto solo explica lo irreal que es representar el pasado de uno como preservado. ¿Cómo puedo representarme entonces? ¿Cómo el hombre que he sido, que fui o que seré? Todo esto pone una lucha en la existencia entre ellos. Podría objetarse aquí que estamos en un camino peligroso que puede llevarnos a una negación total de una identidad personal continua. Y ciertamente debemos detenernos y mirar en la noción de identidad personal, y en cómo podemos entenderla. Hay una llamada de atención preliminar que tiene que ver con las condiciones bajo las cuales un juicio de identidad puede hacerse apropiadamente. Tenemos que reconocer que es en el mundo de las cosas tangibles, en el mundo objetivo como tal que los juicios de identidad pueden ser necesaria y estrictamente aplicables. Pero si después de la muerte me encontrara con los seres que más íntimamente amé, los reconocería inmediatamente. Esto es un acto de fe. La extrema complejidad del problema es la de la identidad personal.

Entre la identidad objetiva de las cosas tangibles y lo que se ha llamado la sentida cualidad de identidad hay una brecha; puede tenerse la primera sin la segunda y la segunda sin la primera. Aquí viene muy útil reconocer la utilidad de la noción de múltiples escapes dentro de sí mismo. En el nivel del sentimiento como tal, la calidad usurpa el lugar de la subjetividad como tal. Nuestra vida no puede ser reducida a una sucesión de imágenes; así como tampoco los sentimientos. Todo está en constante movimiento. Lo único que no se mueve es el concepto, la abstracción ya que es una característica de lo abstracto resistirse a ser introducida en el flujo de la sucesión.

## CAPITULO V INCREDELIDAD Y FE

### 5.1. Consideraciones sobre la incredulidad contemporánea.

La actitud de espíritu que Marcel se propone definir es aquella que consiste en mirar la cuestión religiosa como algo ya superado.

No se trata aquí de negar ciertos testimonios religiosos. Lo que sí puede considerarse como gastado es o bien un uso, una idea, o una creencia, en la medida en que esta creencia esté asimilada a una idea. Tampoco se trata de poner en duda que la religión en cuanto hecho, en cuanto a conjunto de instituciones, ritos, etc., requiera explicaciones. En cuanto más extraña sea una persona a una vida religiosa más curiosidad sentirá por saber cómo un conjunto de fenómenos tan extraños, tan aberrantes, han podido surgir y ocupar un puesto, evidentemente tan importante en la historia del ser humano. Decir que la cuestión religiosa está ya superada supone que ya no hay lugar para preguntarse si las afirmaciones religiosas se corresponden con algo en la realidad.

Bertand Russell dijo: Que el hombre sea producto de causas ciegas, que su origen, su desarrollo, sus esperanzas y sus temores, que sus amores y sus creencias no sean más que el resultado de accidentales estructuras de átomos; que ninguna llama, ningún heroísmo, ninguna intensidad de pensamiento y de sentimiento puedan prolongar una vida individual más allá de la tumba, que toda la obra de los siglos, la abnegación, la inspiración, la aparición y el cenit del género humano estén destinados a la extinción en la muerte global del sistema solar, y que el edificio entero de las realizaciones humanas deba ser inevitablemente sepultado bajo los escombros de un universo en ruinas, todas estas cosas, si bien no están fuera de toda discusión, rozan tan cerca de la certidumbre que ninguna filosofía que se niegue a admitirlas puede aspirar a mantenerse. "Marcel dice aquí que poco importa la persona de B. Russell, sino el credo negativo que envuelve la actitud que él intenta analizar."<sup>66</sup> Y no faltará quien intente edificar una religión sobre esta desesperanza cósmica.

Para explicar esto Marcel toma tres caminos: el del racionalismo puro en cuanto a filosofía de las luces; el segundo será el de la técnica, y el tercero el de una filosofía que plantea la primacía de la vida o de lo vital.

En la actualidad prevalece una actitud racionalista. Ya no es posible creer en los milagros o en la encarnación. El tiempo o la historia aparecen aquí como un

---

<sup>66</sup> Gabriel Marcel, *Incredulidad y fe*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1971, p.42.

espacio cualificado y a ellos corresponde el empleo de epítetos, tales como avanzado o retrógrado.

Hay un problema de supremacía entre unos y otros y los espíritus retrógrados pueden imperar momentáneamente. Pero tarde o temprano, el espíritu humano reemprenderá su marcha victoriosa hacia la luz. La idea del progreso como luz se presenta abajo dos caras: una ético-política y otra técnico-científica. Estos dos aspectos son totalmente solidarios. Una filosofía de las luces tomará en cuenta el paralelo corriente entre la humanidad considerada en el conjunto de su historia y el proceso individual de la infancia a la adolescencia, y de ahí a la edad adulta.

El hombre en cuanto objeto de la ciencia entra, en el rango de ésta; se vuelve un objeto entre otros objetos. Pero existe, por oposición al hombre, algo que, por el contrario se afirma por encima de este mundo material en el cual el hombre es reabsorbido, y esto es precisamente la ciencia.

Para un filósofo cristiano el hombre aparecía como el centro del cosmos, pero únicamente en cuanto a imagen de Dios. San Buenaventura decía: “ser imagen de Dios no es un accidente para el hombre, sino es más bien lo que le es esencial. O sea que este antropocentrismo que se nos presenta aquí, no es otra cosa que un teocentrismo aplicado. Para San Agustín, Santo Tomás y San Buenaventura es sólo Dios quien está en el centro. Pero el espíritu humano deshumanizado se coloca en el centro y pretende substituirle. Una filosofía como ésta prácticamente no tendrá adeptos.

El idealismo filosófico no tendría tanta influencia si no fuera por la técnica. Es en el espíritu de la tecnicidad en donde residen las dificultades más graves con las cuales choca hoy en día la idea de vida, o más exactamente, de verdad religiosa.

Se entiende por técnica toda disciplina que tiende a asegurar al hombre el dominio de un objeto determinado; y es evidente que toda técnica puede ser considerada como una manipulación. La técnica se define por relación a ciertas perspectivas que el objeto le ofrece; pero inversamente, ese objeto no es tal más que gracias a las perspectivas que se pueden apreciar en él, y esto es en el plano más elemental, que es el de la percepción exterior. Se da un paralelismo entre el progreso de las técnicas y el progreso de la objetividad. Un objeto es tanto más objeto, en tanto más expuesto, en cuanto más sirve de materia a técnicas más numerosas y más perfeccionadas. También la técnica es por esencia, perfectible. Esto corresponde al propio rendimiento. También, toda potencia implica la utilización de una técnica. Así el mundo se puede presentar como una cantera de exploración, o bien como un esclavo sojuzgado. Aquí el hombre aparece más bien como potencia técnica y no ya como espíritu y aparece como único foco de orden en un mundo que no le valora, que no le ha

merecido y que, según todas las apariencias, le ha producido por azar, o bien, un mundo del cual se ha separado por un acto de violenta emancipación.

Con esto no se pretende decir que todo sea fatal, pero existe una solidaridad que es comprobable y que se justifica fácilmente por la reflexión. De hecho se aprecia muy bien cómo el extraordinario perfeccionamiento de las técnicas, está ligado a un empobrecimiento máximo de la vida interior.

Hay una diferencia muy grande entre una sociedad de ignorantes que vibra en las salas de fiesta, o en películas policíacas y una comunidad, donde los sujetos no tienen la necesidad de aglomerarse, forman un todo que los sobrepasa. Esta comunidad sólo es posible porque estos individuos han logrado preservar en sí mismos esa especie de paladium contra el cual se dirige toda técnica como tal y al que llamamos alma. La religión en su pureza por ejemplo, es exactamente lo contrario a una técnica. La religión funda, un orden el que el sujeto se encuentra colocado en presencia de algo en donde todo asidero le es negado. Y si la palabra trascendencia tienen alguna significación es, sin duda, ésta. Designa exactamente esa especie de intervalo absoluto, infranqueable, que se abre entre el alma y el ser, en cuanto que este se oculta a la percepción. Como en el gesto que el creyente hace cuando junta las manos, no hay nada que cambiar, sino simplemente acaba de entregarse. Este puede ser también un gesto de dedicación o adoración en donde entran en juego el respeto, el amor, y el temor. No es un estado pasivo, entenderlo así sería darle la categoría de técnica, que consistiría sólo en coger, modificar o elaborar.

Pero hay que reconocer que respecto a este concepto como en muchos otros hay confusión, ya que nos cuesta trabajo forjarnos una imagen de la actividad que no sea en un cierto modo física. La idea antigua por los padres de la iglesia, de que la contemplación es la forma de actividad más elevada, está perdida, y valdría la pena preguntarse por qué. Una respuesta podría ser que el moralismo, con su creencia en el valor exclusivo de las obras, ha contribuido en gran medida a desacreditar las virtudes contemplativas. No hay contemplación posible sino en el seno de una metafísica realista. No es posible negar que la adoración puede ser un acto, pero este acto no consiste en una aprehensión. Es muy difícil de definir, precisamente porque no es una aprehensión. Podría decirse que consiste a la vez en abrirse y en ofrecerse. Y nos preguntamos ¿abrirse y ofrecerse a quién?

En la opinión de Marcel y sólo a condición de apoyarse en postulados gratuitos es posible considerar la adoración, "como una pura actitud sin adherencia a una realidad"<sup>67</sup>. Si se sigue esta dirección, sería posible alcanzar la idea fundamental de un conocimiento sagrado, que es el único que permite restituir un contenido a la contemplación. En el tiempo moderno el hombre ha perdido la mística de una metafísica del conocimiento que resaltaba en la Edad Media como estando en presencia de una secularización de la zona sagrada del alma humana llamada el

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 3.

“intimum mentis”. El contacto con esta verdad fundamental parece haberse perdido y por lo tanto el conocimiento implica una ascesis previa, una purificación. En nuestro tiempo la costumbre de considerar al conocimiento como una técnica ha contribuido a cegarnos. Si se afirma que el problema religioso ha caducado es como declarar que la incurable imperfección del mundo está ya establecida. Este es un tipo de apología negativa, como queriendo explicar que el universo está por debajo de nuestras exigencias, que es incapaz de satisfacerlas como un fenómeno biológico observable para ver en ella un cierto élan o corriente espiritual. Para Marcel es deshonesto la doctrina que se sirve de dos dimensiones diferentes para tratar la vida y que presenta como datos empíricos lo que no es más que una libre elección del espíritu.

Marcel explica que si existe un axioma en esta especie de filosofía difusa es éste: “Yo coincido con mi vida; yo soy mi vida; decir que un día mi vida será agotada quiere decir que yo estaré consumido por completo”<sup>68</sup>. Y sólo un conjunto de ficciones se interpone entre mi y esta identidad fundamental. Lo que se afirma aquí es que la vida segrega una especie de venenos espirituales que constantemente amenazan con bloquearla, y que la conciencia debe disolverlos siempre para que así exista un flujo liberador. Se trata de entender la relación entre mi vida y yo, o más bien de entender la sinceridad. La preocupación por la sinceridad corresponde con mi deseo de liberación.

Marcel hace una cita de Gide de su libro “Les Nourritures Terrestres”. Suponiendo que la persona abdique a toda pretensión de dominar su vida; dominarla significa subordinarla a un cierto principio y esto supone una fase de mi pasado, lo cual no tiene ninguna capacidad para gobernar mi presente y, sacudirse este yugo del pasado supone entregarse al instante. Pero la libertad así está vacía de todo contenido, es de hecho, la negación de todo contenido y Gide aquí se opondrá a la plenitud del instante puro. La dialéctica aquí enseña que esta novedad no puede saborearse más que en función de un pasado que no se explica por oposición a él y que hay una saciedad que está ligada a la novedad. Nada está más cerca de la desesperación, de la negación del ser y del suicidio, que una cierta manera de exaltar la vida en cuanto instante puro. Marcel no cree que la desesperación sea necesariamente la consecuencia del ateísmo gideano y esto porque el alma, posee recursos, medios de defensa que ella misma ignora. Este instanteísmo no es sólo una posición límite, sino además una posición literaria y literariamente ventajosa, lo cual se reconoce implícitamente. Y si alguien la tomara por una posición vital estaría expuesto a las peores catástrofes espirituales.

Marcel concluye que no hay salvación ni para la inteligencia, ni para el alma más que a condición de distinguir entre mi ser y mi vida, y que aunque esto puede resultar en una distinción misteriosa, este misterio puede convertirse en una fuente de claridad. Decir “mi ser no se confunde con mi vida” supone esencialmente dos cosas. La primera es que, puesto que yo no soy mi vida, mi

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 35.

vida me ha sido dada y yo no soy en cierto sentido humanamente impenetrable, anterior a ella, soy antes de vivir. La segunda es que mi ser está amenazado desde que empiezo a vivir, y hay que salvarlo, que mi ser está en juego y que el sentido de la vida tal vez resida ahí y desde este punto de vista estoy en el más allá de mi vida. No hay otro modo de interpretar la prueba humana, y la existencia, no puede entenderse sino como prueba. La gracia, la salvación son, tópicos como el nacimiento, el amor y la muerte y lo son en el mismo plano. Nada absolutamente de esto puede recordarse de nuevo, porque es único e irrepetible. El hombre que ama por primera vez, que sabe que sabe que va a ser padre, que sabe que va a morir no puede tener la impresión de repetición. Igual ocurre con respecto a la auténtica vida religiosa. El pecado, la gracia, la salvación son antigüedades en cuanto a palabras, pero no en cuanto a cosas, ya que son el corazón de nuestro destino. Marcel también cree que la necesidad de renovación es hasta cierto punto legítima justamente en su aspecto expresivo. Aquí Marcel trata más bien de expresarse como filósofo cristiano, que como católico. El aclara que no es un "llegado", sino que ciertas zonas de sí mismo, las menos comprometidas, las más liberadas han desembocado en la luz, pero que hay otras como diría Claudel que no han sido evangelizadas. Y éstas son las que pueden fraternizar con las almas titubeantes. Pero el cree que ningún hombre llegará hasta que todos, todos los demás se hayan puesto detrás de él.

El primer obstáculo, la primera ilusión, la primera tentación que hay que disipar es la de la soledad.

Esto está dirigido hacia los menos favorecidos, a los que no esperan ninguna cima, aún más que se han persuadido de que esa cima no existe, que no existe ascensión, y que esta aventura se reduce a un pataleo sobre el barro que no acabará sino con la muerte, en una extinción total en la que se consuma o consagra la ininteligible inanidad. El llama a los hombres que han perdido la creencia en un fin metafísico, en la posibilidad de conferir un sentido a la palabra destino extraviados.

## **5.2. La idea que el incrédulo se forma de la fe.**

Si se le pregunta a alguien que esté convencido que carece de fe podrá decir: "Ni siquiera comprendo lo que puede significar". Podrá pensar que la fe es una debilidad, o reconocerá que es una verdadera suerte para el que la posea, pero que esta es una suerte que le ha sido negada. Esto podría significar: a) es muy cómodo dejarse engañar-no está en mi mano conseguirlo. En el fondo el sujeto se enorgullece de una cierta superioridad, pero en realidad desprecia lo que aparenta o finge envidiar. Su caso se confunde con el que ve a la fe como una simple debilidad, b) se puede considerar la fe como una particularidad agradable que podría compararse, por ejemplo con ser sensible a la música. Pero esto es ambiguo. El que posee la fe expresa ciertas afirmaciones que recaen sobre la

realidad, lo cual no hace el aficionado a la música. Estas afirmaciones parecerán valederas y tal vez lo sean para el que las enuncia, pero también pretende hacer lo mismo para todos, c) la fe es una comunicación con una realidad superior, pero reconoce que por desdicha esta realidad no le ha sido revelada. Este incrédulo habla de la fe como lo haría un ciego de la visión. Marcel mismo se pone en esta última definición y dice que estuvo ahí por años. El escribió que creía en la fe de los demás sin poseerla; pero que eso era contradictorio y que suponía una gran ilusión imaginarse el creer en la fe de los demás sin poseerla. Cuando el hombre se encuentra en una situación así, está ya en un estado de apertura o de espera, que implica, que es incluso la fe. El escribió: “La verdad es que no sé si creo o no, no sé lo que creo.”<sup>69</sup> Después de esto Marcel afirmó que se inclinaba a pensar, que el estado que se expresa en esta confesión de incertidumbre, es el mismo en que se encuentra, el que cree poder declarar que no tiene fe.

### **5.3. La fe, modo de la credulidad.**

¿La idea de fe corresponde a la que el creyente se forma de ella o a la experiencia que tiene de ella? La fe es una virtud. ¿Es compatible con la interpretación de fe como una credulidad? No lo parece, una virtud es una fuerza, la credulidad es una debilidad, una relajación del entendimiento. Pareciera que el incrédulo y el creyente designan con el mismo término dos cosas que no tienen ninguna relación entre sí. El incrédulo dirá que el creyente considera la fe como virtud porque implica una forma de humildad, pero que esa forma de humildad parece despreciable, ya que recae sobre el entendimiento. La vida, el mundo ofrece un espectáculo horrible y el incrédulo sabe que no puede esperar fuera de sí ningún recurso contra ese desorden. El creyente, imagina más allá de este mundo un recurso en el que pone su confianza, al que dirige sus plegarias. Imagina que el Dios al que invoca le está agradecido por su adoración y entonces considera como una virtud lo que los no creyentes saben que es una evasión, una ceguera voluntaria. Así el incrédulo toma la forma del repudio, casi de la agresión.

Marcel explica las concepciones que Scheller expuso en su obra: “El Hombre del Resentimiento”. El incrédulo observa y admite que los verdaderos valores tienen que ser universales y que tienen que ser reconocidos así por cualquiera. Declara que lo que no es demostrable o comunicable, lo que no es capaz de imponerse a cualquier ser racional no es más que una significación subjetiva y por lo tanto puede ser legítimamente despreciada. Scheller piensa que esta preocupación de universalidad extensiva se debe a un rencor demasiado profundo para tomar conciencia de sí mismo. Hay momentos en que el no creyente aparece ante sus propios ojos con respecto al creyente como alguien que no tiene frente a él o como alguien a quien no cree tener enfrente.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 47.

#### **5.4. La incredulidad es básicamente pasional.**

El incrédulo afirma: “Yo sé que no hay nada”. Esta afirmación debería presentarse después de una indagación exhaustiva, pero esto es imposible. Nuestra situación en el mundo ni siquiera nos permite abordarla. Ni siquiera estamos en posición de apreciar la vida de uno de nuestros semejantes, de juzgar si esta vida vale la pena de ser vivida, por lo tanto la pretensión pesimista de dar un resultado objetivo es engañosa. Nos hallamos en presencia de una postura inconsciente. El pesimismo, escribió Marcel cuando no sabía si creía o no, sólo puede ser una filosofía de la decepción. Es una doctrina polémica por medio de la cual el pesimismo entra en guerra consigo mismo o con un contradictor exterior a él. El pesimista no puede erigirse en defensor de la verdad objetiva, porque no existe actitud más subjetiva e insidiosa que la suya.

En el escepticismo, ¿no puede decirse simplemente que hay algunos seres que poseen la facultad de creer y otros no? Este Escepticismo viene a decirle al creyente; “Puede que tú veas algo que a mí se me escapa, pero también puede ser que tú estés engañado”. La cuestión es saber si cuando se emite esta duda, no se sustituye la realidad de la fe por una idea enteramente ficticia, que no es para nada la experiencia última del creyente. Cuando decimos a alguien más que ha creído ver a alguien, pero que en realidad está engañado sólo tienen sentido en tanto que la afirmación puede ser justificada por medios que correspondan a la realidad. Pero la reflexión muestra que tal sustitución no es pensable más que en un nivel espiritual donde la individualidad se especializa, se reduce momentáneamente, para fines prácticos, a una expresión parcial de sí misma. La fe es más ella misma en cuanto más emana del ser total y cuanto más le compromete. La fe no puede figurar en la experiencia puesto que la preside y sobrepasa. Si por alguna razón tengo que ver al objeto de la fe como exterior a mí, se presentará como más esencialmente a mi conciencia, como más interior de lo que yo mismo puedo serme. Pero en el momento en que la fe aparece las categorías de dentro y fuera, de exterior e interior se abolen. Aquí la actitud escéptica, pierde toda significación. La Fe sólo puede ser en una criatura libre, en una criatura a la que le ha sido concedido el misterioso y terrible poder de negarse. La Incredulidad es una negación.

Desde el punto de vista del creyente, la incredulidad tiende a aparecer o a manifestarse en donde sea como una negación susceptible de adoptar diversos aspectos. Esta negación toma la forma de falta de atención. Es una incapacidad de poner atención a una voz interior, a una llamada dirigida a lo más hondo de nuestro ser. La vida moderna ayuda a intensificar esta falta de atención, casi a imponerla en la medida en que deshumaniza al hombre. Esta falta de atención es como un sueño del que el sujeto puede despertar en cualquier momento. A veces sólo es necesario “encontrarse” con alguien que emane esta luz. Los

encuentros para Marcel son virtud ya que suscitan en el distraído una reflexión, un retorno a sí mismo. El alma tiene que formularse a sí misma con sinceridad la pregunta; ¿estoy seguro de no creer? Y si en este momento se crea una afirmación de incredulidad, estará empañada por el orgullo. El “no creo”, se transformará en un “no puedo creer”, y se transformará aún más en un; “no quiero creer”.

Cuando se cree se da un testimonio y la esencia del testimonio reside en la testificación. ¿Qué hay que atestiguar? No se trata sólo de verificar o de afirmar. En la testificación se queda atado a uno mismo, pero con toda libertad, ya que una testificación bajo cualquier coerción carecería de valor, se negaría a sí misma. Aquí se realiza la más íntima y misteriosa unión entre necesidad y libertad. No hay acto más esencialmente humano que éste. Cuando uno se atestigua, se declara, en efecto, “ipso facto” y si el hecho se negara, uno se negaría a sí mismo. Y esta negación es posible como el error, la contradicción, la traición. El valor espiritual de la testificación se despliega cada vez con mayor claridad cuando recae sobre verdades invisibles que están muy lejos de imponerse con una evidencia brutal, imperiosa como con los adultos de la experiencia sensible. La testificación religiosa necesita un testigo tan humilde como el creyente que las atestigua. Esa polaridad incomprensible, que se realiza en el corazón de la fe es lo que la expresa de mejor manera. Cuando interviene la idea de fidelidad es cuando la unión entre fe y testimonio da más luz. No existe la fe sin la fidelidad. La fe no es por sí misma un movimiento del alma, es ante todo un testimonio perpetuo. Cuando el no creyente pregunta; ¿qué se hace con aquellos que sólo han sido sujetos a abusos o sufrimientos?, ¿cómo pueden ellos testimoniar a favor de una realidad superior? Aquí el problema es el mal. A esto Marcel responde que los más grandes testigos no son necesariamente los más dichosos; sino más bien están entre los que sufren y son perseguidos. El mayor obstáculo para la fe no es la desgracia, sino la satisfacción. Existe una afinidad entre satisfacción y muerte. Alguien que afirma que tiene ya todo lo que necesita está ya en vías de descomposición. De la satisfacción nace ese “tedium vitae”, ese disgusto secreto, que es una de las formas de corrupción espiritual más sutiles que existen. No con esto se pretende decir que una filosofía del testimonio y la fe constituya un dolorismo moral. Hay algo que dista mucho de la satisfacción y que no es la angustia, sino la alegría. La satisfacción sólo se realiza en cuatro paredes. En cambio, la alegría se da a cielo abierto. La distinción entre lo cerrado y lo abierto sólo cobra sentido con relación a la fe; al acto libre por medio del cual el alma acepta, o no, reconocer el principio superior que la crea, que la hace ser, mediante el cual ella se hace o no permeable a una acción, a la vez ánima y trascendente, fuera de la cual el alma no es nada.

Marcel habla de la vida y lo sagrado en sentido estrictamente fenomenológico. ¿Cómo podemos entender en nuestro tiempo la frase de Blake: “Todo lo que vive es sagrado”? Los hombres modernos estamos implicados en una especie de mutación prodigiosa; y se dice implicados porque no sólo se asiste a ella.

Estar dentro de un proceso no quiere decir que sea uno fatalista y que tenga que justificarse. ¿Cuál es la actitud del hombre contemporáneo ante la vida? Los neopositivistas anglosajones dirían que no tiene sentido hablar de una actitud ante la vida, porque la vida es una abstracción. Una actitud sólo puede tomarse ante la presencia real y concreta de un ser humano, un animal, o cualquier objeto inanimado. ¿Es la vida una abstracción? Cuando alguien dice: “Cuánto me gusta la vida”, o “Ya no me interesa la vida”, esto se sitúa fuera de los cuadros estereotipados del pensamiento discursivo, en tanto que no se trata ni de algo particular, ni general. Cuando se dice que se ama la vida, esto no sólo se refiere al sentido biológico de ella. Se refiere más bien al conjunto especificable de objetos o experiencias con los cuales la existencia toma una determinada disposición. Cuando se dice que “amo todavía la vida” significa que uno sigue interesándose por lo que presenta. Si se dice que ya no se ama la vida entonces querrá decir que lo que ahora pasa nos es indiferente. Aunque uno siempre puede preguntarse si el hecho de vivir no lleva ya, aunque sea en mínimo grado un interés o un apetito. Solamente tomando la vida como una unidad puede afirmarse. Marcel toma el término biología en un sentido limitado diciendo, designando como tal todo aquello que tiene relación con un determinado funcionamiento susceptible de ser estudiado de manera estrictamente objetiva a diferencia de Bergson quien lo tomaba en un sentido muy amplio diciendo que toda moral es biológica.

Marcel no habla de si la vida es buena o mala. ¿Pero puede separarse el elemento axiológico aquí? Lo que sí pesa ya sobre el hombre contemporáneo es la idea de una biología que no tiene ninguna relación con el valor.

Una reflexión fenomenológica discutirá esta situación, así como el dualismo que implica. El Dualismo, entre una experiencia del yo viviente, del yo que ha vivido, y que tiene que vivir, y entre lo que en el hombre de la calle no es sino un saber pretendido. ¿Pero el biólogo, no tiene el impulso de establecer como un muro entre su ciencia y su experiencia como ser viviente que en cuanto tal se encuentra al mismo nivel del hombre de la calle? Tal vez la posibilidad de la vida de abrirse hacia lo sagrado es que la experiencia de mi vida en cuanto tal repugna toda posible escolarización.

La palabra sagrado parece designar una serie de ritos en los cuales pudiera parecer que la vida se encuentra encerrada; estos parecen sólo proceder de la sociología. Marcel sólo toma en cuenta aquellos que proceden de una realidad misteriosa. ¿Contribuye la desacralización de la vida a deshumanizarla? Marcel cita unas palabras de: “Consideraciones sobre la Incredulidad Contemporánea”: “La religión en su pureza funda, un orden en el que el sujeto se encuentra colocado en presencia de algo en donde todo asidero le es negado. Si la palabra trascendencia tiene alguna significación es, sin duda esta. Designa una especie de intervalo absoluto, infranqueable que se abre ante el alma y el ser, en cuanto que éste se oculta a su percepción”<sup>70</sup>. El gesto del creyente que junta las manos para atestiguar que no hay nada que hacer, ni que cambiar y que simplemente

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 107.

acaba de entregarse. En un gesto de dedicación y adoración en el que entran a la vez el respeto, el temor, y el amor. Esto no es un estado pasivo!

## CAPITULO VI DISPONIBILIDAD

Para Marcel, aquellas actitudes que son esenciales para una vida completa son las mismas actitudes que nos colocan con una visión religiosa de nuestro mundo: la esperanza, la fe, y más fundamentalmente, la disponibilidad. Por disponibilidad describe al ser humano como estando inclinado hacia, dispuesto hacia lo sacro, y al mismo tiempo describe la manera del ser humano hacia una vida abundante y madura.

Marcel cree que una filosofía concreta de la experiencia humana es naturalmente atraída a los datos de la fe cristiana. Escribe que “para el cristiano, hay un acuerdo esencial entre la cristiandad y la naturaleza humana. Por lo tanto lo más que uno penetre en la naturaleza humana, lo más que uno se encuentra situado en los ejes de las grandes verdades de la cristiandad”.<sup>71</sup>

Esto no quiere decir que el filósofo pueda inferir los datos de la revelación cristiana a partir de la reexaminación de las estructuras de la humanidad auténtica.

Pero si significa que si se busca lo suficientemente debajo de la vida superficial del hombre auténtico, se encontrará al hombre de fe, la persona abierta a la presencia y gracia de lo santo.

Paul Ricouer escribe que “el significado histórico” del pensamiento de Marcel es: “reparar los cimientos de una posible teología, natural y sobrenatural- por debajo del nivel de la discusión, al nivel de los sentimientos y actitudes cuyas raíces se pensaron alguna vez en la existencia y en el ser, en la carne y en el espíritu- para restaurar un cierto orden viviente en su integridad”, en el ser en el que la palabra revelada puede ser escuchada.

El análisis fenomenológico de la disponibilidad funciona en esta clase de manera “fundacional”, que prepara el terreno para una posterior reflexión, abriéndose al pensamiento de aceptación de la presencia, iluminando lo que es fundamental para cualquier fe y esperanzada participación en el ser.

Pietro Prini describe la disponibilidad como el tema central de la metodología Marceliana”. El ve que Marcel ha trazado con extraordinaria riqueza y variedad de perspectivas, las condiciones líricas, lógicas y éticas de nuestra condición para “develar” al Ser en el mundo de la existencia.

---

<sup>71</sup> Joe Mc Cown, *Disponibilidad, Gabriel Marcel y la Fenomenología de la Apertura Humana*, Scholar Press, Missoula, Montana, 1978, p. 3.

## 6.1. La actitud de disponibilidad.

El fenómeno que Marcel ubica y describe como disponibilidad posee un significado adicional más allá del sentido ordinario de la palabra francesa *disponibilité*. El significado que Joe McCown trata de descubrir en cuanto a disponibilidad es un “intento” que nos envuelve en dimensiones sacras y sociales de nuestra vida- requiere una distinción entre el lenguaje y entre lo que el llama “actitud” de disponibilidad. Disponibilidad, viniendo de la naturaleza del fenómeno, parece demandar que se le entienda como una actitud. Entiendase este sentido como posición, postura. La noción claramente tiene una significación corporal, refiriéndose a la dirección que tomamos, la manera en que encaramos, o más gráficamente la manera hacia donde orientamos nuestras caras.

La palabra alemana *Hinwendung* expresa bien el “giro” de la disponibilidad, y también sus bases corporales. La Disponibilidad es un giro hacia... Marcel escribe: “Es esencial para la vida humana (lo que es suficientemente obvio) orientarse hacia algo más que ella misma, pero a la vez estar internamente unido y adaptado-como las uniones en los huesos de un esqueleto están unidas entre sí y a la vez entre los demás huesos- para esa realidad que trasciende la vida individual y le da a la vez su punto, y, en cierto sentido, hasta su justificación.”<sup>72</sup>

El significado de la noción de Marcel de Disponibilidad no puede entenderse del todo en el sentido limitado de un concepto filosófico formal. No puede entenderse sólo refiriéndose a él en los escritos donde Marcel lo menciona. El fenómeno de disponibilidad trasciende su lenguaje. McCown trata de explicar cómo el lenguaje de Marcel de la Disponibilidad permite, más aún; requiere un sobrepasarse a sí mismo en la dirección de un sentido más completo de Disponibilidad, que se indica por la palabra “actitud”.

La palabra Disponibilidad es una difícil de traducir en otros idiomas. Por ejemplo en el idioma inglés la traductora Katharine Farrer, traductora de *Ser y Tener* asume su “disponibilidad” y su forma negativa “no-disponibilidad”

Robert Rosthal, quien tradujo *Du Refus á l'Invocation*, usa la palabra de Katherine Farrer “estar a la disposición de” en el texto, pero en una nota de pie de página sugiere otras expresiones: apertura al otro, facilidad para responder, ir directamente, a la vez que disponibilidad o disponibilidad espiritual.

Emma Craufurd, traductora inglesa de *Homo Viator*, prefiere “disponibilidad” a “estar a la disposición de”, pero encuentra la frase “a la disposición de “ esencial para traducir la expresión “a la disposition”.

Las dificultades de lenguaje sin embargo, no se aclaran cuando se encuentra

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 7.

una palabra para traducir la palabra “disponibilidad”. Y la dificultad más profunda aquí es que cualquier palabra que encontremos para traducir el término “disponibilidad” no tiene nada que ver con la actitud que Marcel tiene en mente.

El Diario Metafísico presenta de una manera muy especial la necesidad de una distinción entre el lenguaje y la actitud de disponibilidad. En esta, su primera publicación filosófica Marcel nunca usó la palabra disponibilidad. Sin embargo, si usó palabras con la misma raíz dejando ver su preocupación con la actitud de disponibilidad. En una nota en el Diario fechada el 22 de Febrero de 1919, aparece la palabra disponible, una palabra que Marcel usa para hablar de la persona disponible. En este contexto, sin embargo, “Marcel habla de los elementos de nuestro pasado de los cuales no “podemos deshacernos de”.<sup>73</sup>

El dice: “Indudablemente, la razón por la cual puedo funcionar como una fuente de información es que, definitivamente soy alguien, quien tiene una historia, una cierta acumulación de experiencias a su disposición”.

Aunque Marcel nunca usa la palabra disponibilidad en el Diario, si hace análisis que iluminan la actitud de disponibilidad. Por ejemplo, es aquí en donde Marcel introduce la metáfora de “abrir una línea de crédito a...” lo cual es la raíz de la metáfora para la actitud de disponibilidad. En febrero de 1922, hace algunas observaciones en comunidad, intimidad, y la posibilidad de un tú volviéndose para nosotros solamente uno” (al que se dirige). Podemos equivocarnos cuando medimos el nivel de intimidad al que hemos llegado con otro ser humano. La fe o la confianza que ponemos en otro siempre puede ser traicionada pero sólo de acuerdo a Marcel, el tú se mantiene como un él, y nos aferramos a la posibilidad de que un día podamos decir: “Ese miserable..! Me traicionó, abusó mi confianza”.

## **6.2. La posibilidad de la duda.**

Y diría, de la negación de alguna manera en el futuro está directamente relacionada a la ambigüedad en una relación de esta clase. Vamos a imaginar, de otro modo, que la ambigüedad desaparece, que el tú no es más que un yo: en la medida que esto pase, la duda y la negación se vuelven imposibles, el crédito ya no se acuerda con reservas en espera de la verificación, se abre sin condiciones”<sup>74</sup>. Cuando el otro vuelve a ser el otro solamente, entonces la línea de crédito vuelve a abrirse sin reservas.

En Etre et Avoir, Marcel nota que la noción de disponibilidad siempre implica aquella de transferencia de bienes. Esto es perfectamente claro en el caso de bienes materiales. Pero Marcel quiere extender la noción al caso de la simpatía,

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 9.

pero no puedo darla. Reconozco que lo que me “están” diciendo merece al menos mi lástima; y aún así no siento nada. “Esto es una cosa extraña. Quiero experimentar esta emoción la cual parece imponerse en mí, pero no siento nada; no estoy a mi disposición. (Je ne puis disposer de moi-meme)”. In *Du Refus a l’Invocation*, Marcel otra vez menciona la metáfora del crédito, o “extender el crédito a...”. En este contexto, aclara que quiere desafanar a la metáfora de su peso material.

“No debemos equivocarnos por el hecho de acordar que extender crédito es ponerse a la disposición {a la disposition} de otra cierta suma, una cierta cantidad de algo, con la expectativa de que se nos devolverá con una suma adicional, una cierta ganancia. Debemos liberar el significado de extender crédito de su peso material”.<sup>75</sup>

In *Foi et Réalité*, el segundo volumen de *Le Mystere de l’Etre*, Marcel muestra como quiere hacer esto. Liberar de su peso material, la idea de “abrir una línea de crédito” significa: “Me pongo yo mismo a la disposición de, o de nuevo hago un compromiso fundamental que conlleva no sólo lo que tengo, sino lo que soy”. No podemos de ninguna manera separarnos de lo que somos de lo que le ofrecemos a los demás. Cuando le damos crédito a otro, estamos haciéndonos un regalo a nosotros mismos. También, sólo podemos abrir una línea de crédito a alguien, y nunca a alguien que “pueda ser reducido a la condición que sólo pertenece a las cosas”. Abrir crédito a significa depositar la confianza en “Estoy seguro de que tú no vas a defraudar mis expectativas; que vas a responder, que vas a realizarlo”. Solamente podemos tener confianza en alguien más que es un tú, una presencia capaz de ser invocada, y de ser un recurso”<sup>76</sup>.

El término de Marcel *disponibilité* cae en dificultades particulares con la frase “disposer de”. Ya que la actitud de disponibilidad es disposicionalmente opuesta a una actitud que busca “disponer de” personas o cosas, y de personas como cosas; y la oposición actitudinal prevalece, aunque el término *disponibilité* es lingüísticamente cerca del infinitivo, “disposer de”.

“Disponer de”, es ejercitar un poder, un poder sobre lo que se tiene. Solamente podemos disponer de lo que tenemos poder sobre, o de lo que sea que tengamos a nuestra disposición: métodos, instrumentos, información, categorías no podemos disponer de una persona, a menos de que consideremos a esa persona como un instrumento que usamos, o al cual miramos como una posible fuente de información que nos gustaría tener. No podemos nunca disponer de la presencia. Si tratamos a las personas como cosas sobre las que tenemos poder de disponer, van a, invariablemente retirar su presencia de nosotros. Este es el caso de las personas que juegan al sexo, como si fuera un juego, como en el caso de la sirvienta negra que se mueve como “una no persona” en la casa de la familia blanca. La disponibilidad es una apertura ante la presencia de otro, no

---

<sup>75</sup> *Ibidem.*

<sup>76</sup> *Ibidem.*

una manera de acceso a ciertos bienes que este posee. Marcel escribe que la persona disponible es capaz de estar enteramente conmigo; la persona que no esta disponible sólo me hace un préstamo provisional de los recursos que tiene a su disposición.

“Disponer de” tiene su significado total, cuando pensamos en cosas que tiramos arriba de una pila (y que nos cuesta trabajo deshacernos de). Tal vez, podamos pensar que la persona que nunca ha “contado” (existido) para nosotros podemos “deshacernos de”. Pero si una persona cuenta en nuestras vidas, pensamos que va a seguir siendo así. “Deshacerse de” pierde prácticamente todo su significado en este caso. Tenemos que pensar en el cuerpo de un alien o alguien extraño a nosotros, antes de que “podamos deshacernos de” cuerpos vivos. En tiempos de guerra, le damos al Enemigo un nombre como el de (“alguien de una raza menor”), lo cual suena inhumano, y tiene el valor psicológico de prepararnos para el negocio de la guerra” “deshacerse de cuerpos.

Podemos tratar a nuestros propios cuerpos como cosas a nuestra disposición, sólo si primero sacamos la vida de nuestro cuerpo. El gnóstico o el esquizofrénico tipifican esta actitud. Pero el último ejercicio de poder sobre la disposición de nuestros propios cuerpos es el suicidio. El suicidio es el caso límite de una actitud que puede ser el equivalente moral del suicidio (o asesinato). El Suicidio es también la radicalización de la falta de disponibilidad. Marcel pregunta: ¿Qué no alguien que comete suicidio dispone de (disposer de) su cuerpo (o de su vida), como si fuera una cosa? El cuerpo vivo es presencia, a la disposición de ambos; de mí y de los demás. El cuerpo de un suicidio se vuelve un objeto, extraído de la vida, sin ya pertenecer ni a él ni a los demás. Alguien que comete suicidio “se hace no disponible para los demás, o al menos actúa como alguien quien, en un sentido final no le importa permanecer disponible para ellos. De otra manera, “el ser que está absolutamente disponible para los otros no reconoce el derecho de deshacerse de (disposer) libremente de él”. La actitud de disponibilidad debe distinguirse de esta “disponibilidad” la cual es un poder sobre un tener.

La disponibilidad, como actitud, debe también distinguirse de un sentido de vacante que la palabra disponibilidad puede sugerir. En su sentido militar, *être en disponibilité* significa “estar sin ataduras” o “estar a medio sueldo”, La actitud de disponibilidad no significa vaciedad, como cuando en francés se habla de que un local está disponible.

“Designa, al contrario, una actitud de darnos nosotros mismos a lo que se presente, y de asegurarnos a nosotros mismos a través del regalo, o de nuevo transformar las circunstancias en ocasiones, digamos, hasta en “favores”, a aquellos que colaboran con nuestro destino, confiriéndole nuestra propia marca o huella”<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 10.

### **6.3. Índices de no disponibilidad.**

El exceso de significado de la actitud de disponibilidad debe buscarse en el significado de la disponibilidad para la vida personal e interpersonal. Algunas indicaciones de este significado se dan en las reflexiones de Marcel en las varias maneras en las que la falta de disponibilidad se manifiesta: en la distracción de la vida, un retiro hacia dentro de uno, susceptibilidad y una ego-centricidad moral.

### **6.4. Distracción de la vida.**

“No estar disponible” escribió Marcel en 1933, “es estar de alguna manera, no sólo ocupado, sino distraído de la vida (encombré) por uno mismo”. La frase “de alguna manera”, en esta cita es importante, ya que la manera de distraerse de la vida de uno mismo es lo que es decisivo, no la forma que toma. No hay diferencia, desde este punto de vista, es estar ocupado con salud o con fortuna, o con perfección interior.

Marcel considera el ejemplo de la persona que sólo piensa en el funcionamiento de sus órganos, en el cuidado que toma de su físico. Esta persona pierde mundos de vida, ya que se ha distraído de la vida en una fascinación por él mismo; su espejo interior lo ha “aprisionado” y lo tiene atrapado. “Todo nos muestra que un ser vive menos, o si se quiere en una manera mas indigente, entre mas distraído de la vida esté (encombré) consigo mismo, enmarañado en el mismo (empetré).”<sup>78</sup>

En un pasaje interior en *El Misterio del Ser*, Marcel compara la vida distraída con un papel escrito a mano, página de un manuscrito, cubierto con borraduras, tachaduras y correcciones.

Esto es sólo una comparación, por supuesto, pero su significado concreto es que la vida, digamos mi vida se ha estancado [encombré] con varios trabajos raros que tengo que hacer, y quizás, también, con distracciones que solo me interesan a mí secundariamente, y que ahora no soy capaz de ver cual es la importancia relativa de una ocupación mía en particular comparada con cualquier otra de mis ocupaciones. Digo, la relativa, no la absoluta importancia: Solo estoy hablando de la importancia de una ocupación para mí, no para otros, no desde el punto de vista ideal. Lo que es verdaderamente extraño en este caso es que ya ni siquiera puedo obtener mi punto de vista. Por lo tanto, por ejemplo, tengo que imponerme algunas penosas obligaciones, sin tomar en cuenta el hecho de que en algún sentido son obligaciones ficticias, y de que seria mucho mas sincero conmigo

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 11.

mismo si tuviera el valor de liberarme de ellas.

Una distracción de la vida siempre es una carga. La vida esta constantemente haciendo llamadas acerca de nuestra disponibilidad. Puede suceder que una persona se encuentre en un estado en el que no puede responder a estas llamadas. El lenguaje figurativo que Marcel usa para describir este estado es sugestivo. Es como si la llamada se hubiera puesto encima de un obstáculo material. “Una persona distraída de la vida no puede hacer un lugar dentro de él mismo para otro. Está física y emocionalmente incapacitado para responder debido a la carga de preocupación que tiene, este “peso” que a veces se vuelve literalmente insoportable. El acto libre en este caso sería el acto liberador, el cual aminoraría la carga de nuestros hombros, el cual “parece estar destinado a un día aventar nuestras caras al suelo.”<sup>79</sup>

Las cosas se vuelven distractores porque se atraviesan en el camino; se interponen entre su propia presencia, y entre su presencia y la de otro. Es esta interposición de cosas lo que Marcel tiene en mente cuando escribe tener un “índice hacia una posible no disponibilidad”. “ Poseer es casi inevitable ser poseído”. Las cosas que “tenemos” tal vez nos “tengan” también. Parece que tenemos una inclinación natural para identificar nuestro ser con un tener, y de esta manera reducimos las categorías ontológicas a nada. El hombre que ha muerto es el hombre que no tiene nada. Nos hacemos consubstanciales con las cosas que poseemos, y creemos que su pérdida es nuestro empobrecimiento. Si tengo cuatro cosas y doy dos, sólo me quedan dos: por lo tanto me empobrezco. Es verdad que el regalo de sí mismo, o el regalo de la presencia, implica empobrecimiento, sólo si pensamos en nuestras vidas de acuerdo a las cosas que poseemos.

Nos hacemos no disponibles tan pronto como tratamos nuestras vidas como un tener, de alguna manera medible, la cual puede ser desperdiciada, usada.

Cuando me identifico a mi mismo con un tener de esta clase, me encuentro en un estado de ansiedad crónica del hombre colgando hacia el abismo, aquel que no posee nada más que una pequeña suma de dinero, la cual debe hacer durar lo más que se pueda, ya que cuando se acabe no tendrá nada. Esta ansiedad es de una importancia que es paralizante y corroyente, y bloquea todo élan (ser vital), cualquier iniciativa generosa. Lo que tenemos que ver es que la importancia o la ansiedad pueden ser reabsorbidas en un estado interior de inercia en donde el mundo ha vivido en estancamiento, en putrefacción...muerto en vida, muerte anticipada.

## **6.5. Crispación (hacerse quebradizo / encogerse / marchitarse).**

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 12.

El peso del encumbramiento (Distracción de la Vida) nos deja incapaces de tener una presencia. Nos volvemos, en el mundo de Marcel, opacos. La imagen que el usa es la de un material que bloquea el paso de la luz de un espacio a otro. Un material transparente permite que la luz pase por él. Un material traslucido deja que la luz pase con menos intensidad. Un material opaco bloquea el paso de la luz. La persona opaca ha cesado de permitir que su presencia pase al mundo. Ya no vive en el mundo, ya no hay restos abiertos para que las influencias del mundo afecten su vida. En el análisis de Marcel, una opacidad interior es un sellarse de toda experiencia exterior: (cerrar las puertas); por lo tanto esa experiencia se evapora, y se tensa en contra de la entrada de lo nuevo. Hay un endurecimiento fijo en como vemos las categorías a través de las cuales vemos el mundo, como tal, una forma de orgullo. (Las escrituras hebreas sabían que el “endurecimiento del corazón” procedía de la voluntad, y por lo tanto era una forma de orgullo). A través de los escritos de Marcel varias figuras aparecen, escritos para describir esta forma de no disponibilidad. Usa la palabra francesa [crispation] para describir una contracción, un encogimiento o marchitamiento, que son una consecuencia de un retiro hacia uno mismo. Una imagen de esto es como el animal crustáceo que siguiendo el proceso del encogimiento cuando secreta alrededor de sí mismo una concha, que se endurece con el tiempo, encerrando al mundo hacia afuera al mismo tiempo que él se encierra en sí mismo más y más. La concha limita el libre movimiento, su efecto es depresivo, la pesadez de la concha presiona al animal hacia el suelo. Marcel escribe que, “Un espasmo de ser es sólo posible a través de una apertura efectuada a través de la concha (caparazón) que nos encierra, y la que nosotros mismos hemos secretado.”<sup>80</sup>

Una persona sólo se percata de sí mismo en el acto en el cual trata de encarnarse: en el trabajo, en una acción, o en la vida entera. Pero al mismo tiempo, es esencial para el desarrollo de la personalidad que no se cristalice o cuaje alrededor de cualquier expresión de sí mismo. Cualquier coagulación de la vida total del ser significa pérdida de la sensibilidad y una devaluación general de la vida. (Por nada del mundo me perdería mi partida de bridge o mi sesión semanal de música de cámara, etc. Pilas de cosas sin importancia arriba de la nada)

La experiencia fija se vuelve carente de vida. Prestándonos, obsesivamente, a un mundo, del cual extrañamos muchas cosas maravillosas y grandes. Nuestra existencia se vuelve no disponible para una vida fresca. Nuestra vida degenera en la existencia, y se vuelve pesada con el “peso de la existencia”.

“El poder de asir está por encima de todo el poder de prestarnos a nosotros mismos. Es decir, dejarnos agarrar. Nos encerramos, lo que resulta en ya no prestarme a. Esto es porque ya no me hago disponible para los demás”<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

El análisis de Marcel de la conciencia fanatizada ilustra una manera en la cual el encogimiento puede posarse sobre la vida humana. Marcel ubica las raíces del fanatismo, no en la confianza (la certidumbre desequilibrada), sino en una “falta de confianza en uno mismo, un miedo que uno no se admite a uno mismo”. El fanático no está abierto, ni a nosotros ni a la modificación de la posición que ha tomado. Es muy difícil que nos hagamos presentes con el fanático, ya que el fanático es alguien que tiene una idea fija o una obsesión que se ha propuesto defender. Se vuelve nuestro adversario, y “maneja lo que él llama sus ideas, como armas de defensa”. “Por lo tanto el fanático nos pone a la defensiva. Estamos obligados a encontrar una “armadura defensiva” : ya sea que tengamos que enfrentarnos a su (usualmente verbal) violencia con violencia, o debemos rechazar la batalla. El fanático siempre dice: “Afirmo esto, lo hago, a pesar de lo que digan los demás”. Su llamado lleva un deseo de “arrasar” a cualquiera que lo rete o lo niegue. Piensa de sus oponentes como las imágenes más degradantes posibles: como objetos materiales que deben ser destruidos.

El fanatismo tiene el mismo efecto paralizante en la mente que el tétano en el cuerpo. La conciencia fanatizada permanece adormilada y carente de simpatía hacia “todo lo que la aguja de su brújula no responda”. (El Fanatismo es un fenómeno “patológico”). El fanático se contenta con pensar que “uno piensa”, es decir que “uno dice”, y creer lo que “todos creen”. Sus palabras están carentes de sentido, meras nociones que otros hombres han puesto en su cabeza. La verdad es degradada, para él en prejuicio y opinión. Ha cerrado los canales que lo llevarían a la experiencia. El fanático es el opuesto al hombre que se ha mantenido abierto a las escenas frescas de nuevos tiempos.

“Una vida que se abre en el paraíso: pero precisamente la vida del pretencioso fanático no se abre en el paraíso. Este se confunde con el “teatro del pueblo” en donde todos se pelean por tener un asiento.”<sup>82</sup>

## **6.6. Susceptibilidad.**

La susceptibilidad es una no disponibilidad angustiante. Marcel la piensa enraizada en una angustia acerca de uno mismo, la cual está lejos de un legítimo amor por uno mismo. La persona susceptible experimenta su vulnerabilidad humana como insoportablemente dolorosa, como una herida abierta.

“Encumbrado por mi mismo, hundiéndome en un mundo molesto, el cual es a veces amenazador y a veces mi cómplice me mantengo alerta por todo aquello que pueda calmar o ulcerar esta herida que soporto en mi ser , que es mío, que soy yo. Este estado es análogamente golpeante a aquel que sufre de un diente con un absceso y trata de encontrar calma, primero con calor, después con frío,

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 14.

con algo ácido, después con azúcar y nunca lo logra.”<sup>83</sup>

La angustia de la susceptibilidad de acuerdo a Marcel, es rendirse a una experiencia de contradicción: entre una necesidad de poseer, de depender de todo, creando un monopolio sobre todos los bienes disponibles; y una oscura conciencia de un abismo abriéndose dentro del ser, una conciencia que, a pesar de en cada intento de llenar el abismo, uno mismo es aún nada. La conciencia susceptible se percibe a sí misma como expuesta a los gemelos saqueadores del tiempo y el criticismo. No puedo afirmar nada de mi mismo que sea auténticamente yo, mi yo mismo; no hay nada ya que pueda ser permanente, nada que pueda ser refugiado en contra del criticismo y de la duración del tiempo. La persona susceptible necesita confirmarse, desde afuera de ella misma, por otro. Necesita estima y posesiones como protecciones en contra de posibles pérdidas en las cuales el paso del tiempo lo deja susceptible. Y quiere desesperadamente tener o tener poder sobre las opiniones de otros, y tener cosas que influenciaran a su favor como los demás lo miran. Es paradójico que este tipo de personas centradas en si mismos necesiten de otro: espera por el otro, y sobre él, para su investidura final.

La descripción de Marcel del “hombre joven tímido” en una fiesta de cocktail ilustra la psicología de la susceptibilidad. Este joven es muy consciente de sí mismo, y extremadamente y excesivamente vulnerable. Tal vez sea ignorado o herido en miles de maneras. Pareciera que todo el mundo lo viera, la gente que ni siquiera lo conoce también lo ve. Deben estar burlándose de su ropa, su corbata debe estar chueca. Piensa que está expuesto a una “lucidez malévola” en la mirada de los demás. Está al mismo tiempo preocupado consigo mismo e hipnotizado por los demás, paralizado por las opiniones que se imagina “ellos” están haciendo de él.

La susceptibilidad de la conciencia de uno mismo es una no disponibilidad, ya que la imaginación dentro de mi conciencia de lo que otro puede estar pensando de mi arroja una especie de pantalla sobre la presencia del otro. La conciencia susceptible proyecta sus propios sentimientos sobre el otro, y de hecho, nunca alcanza al otro. La idea del otro, de sus opiniones e intenciones, reemplaza al otro. Marcel escribe que uno de los conceptos básicos de su trabajo es que el ser consciente de uno mismo, lejos de ser un principio iluminante, como la filosofía tradicional lo ha sostenido, al contrario encierra al ser humano en sí mismo y esto resulta más en opacidad en lugar de iluminación”.

## **6.7. Egocentricidad moral.**

Marcel describe la “ego centricidad moral” como la ilusión de “que estoy poseído de privilegios incuestionables los cuales me hacen el centro del universo,

---

<sup>83</sup> *Ibidem.*

mientras que otras gentes son meras obstrucciones que deben removerse, o son solamente extensiones, cuyo propósito es procurar mi complacencia”. Esta ilusión es “infinitamente persistente”, porque esta construida sobre nuestra experiencia más primordial en el mundo. Todos sentimos, naturalmente, que somos el centro en el que todo lo demás gravita, así como sentimos que el sol y las estrellas gravitan alrededor de la tierra. Cada uno de nosotros tendemos a crear lo que Marcel llama una “topografía ego-centrica” Nos volvemos el centro de un tiempo y espacio vividos, arreglados para nosotros en zonas concéntricas de interés decreciente, preocupación, adherencia. Sentimos que el espacio y el tiempo se extienden hacia afuera dependiendo de nuestra conciencia de nosotros mismos. Aquí es en donde estamos, y ahora es nuestro tiempo; allá y ahí yace la distancia de la perspectiva central que ocupamos.

Estas zonas de adherencias decrecientes son también zonas de disponibilidad creciente. Nunca nos inmiscuimos en lo que no nos importa. Todos somos un poco no disponibles en ciertas regiones de nuestras vidas. La topografía ego-centrica que soporta esta no disponibilidad es algo más radical que el amor por sí mismo. Marcel se pregunta “si no pudiéramos definir toda la vida espiritual como el conjunto de actividades a través de las cuales podríamos reducir en nosotros mismos la parte jugada por la no disponibilidad”.

Compara al egoísta con el soñador. Como el soñador, el egoísta se mueve más allá de los límites de la realidad, nunca, de hecho, cruzándolos. “Se reserva para él mismo el extraño poder de modificar situaciones sin preocuparse de que sus acciones puedan tener que habitar en el mundo con él. El esta más allá del alcance del bien, así como del mal. No ha despertado todavía a la realidad”<sup>84</sup>. La experiencia de nosotros como centro del universo es ingenua, en el sentido de que no ha sido probada por la realidad. Mientras que la vida sin examinar esta centrada en ella misma, la vida humana siempre encuentra su centro fuera de ella misma. Para Marcel la noción de vida humana significa sobrepasar lo biológico; la vida humana incluye, pero va más allá de la satisfacción de las necesidades orgánicas y de los instintos.

Un prisionero, en una celda purgando una condena de por vida, come y respira, su cuerpo desempeña las funciones normales de una vida biológica, pero no dudaríamos en decir que su existencia no es una vida. La vida humana es también una vida reflexionada. Desde el punto de vida humano, la vida no puede ser mera espontaneidad. “La reflexión es una de las maneras en las que la vida humana se manifiesta” a ella misma y “de alguna manera es como la vida de uno sube de un punto a otro”.

El egoísta vive una vida que es menos que humana, ya que su vida es irreflexiva, no ha desarrollado su propia experiencia como experiencia en comunicación con otras experiencias. Un total y completo conocimiento de nosotros mismos no puede ser, en el mundo de Marcel mundo, “auto-centrado”;

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 15.

paradójicamente, es siempre “enero-centrado”.

En otras palabras, las condiciones bajo las que nos hacemos conscientes de nosotros son esencialmente sociales. Un sentido de quienes somos siempre implica a otra persona, ya sea presente o concebido, como un testigo, como un rival o adversario. Un niño recoge un ramo de flores y se lo lleva a su madre, diciéndole “fui yo quien te lo trae, no nadie más”. Necesita admiración. El adulto, también necesita ser reconocido a los ojos del otro, aunque usualmente de una manera más sutil o sofisticada. La vida humana siempre es social, dialogada, comunal. Como Marcel dice: “La ciudad que yo formo conmigo mismo no es una mónada, no se puede establecer como un centro distinto y aislado, sin trabajar por su propia destrucción. Al contrario, trae los elementos de su vida con lo que trae consigo”<sup>85</sup>.

La claridad de nosotros mismos no procede del ego, sino de la dirección del ego y su relación con otros. Usualmente, cuando nos encontramos en penumbras respecto a nosotros mismos, le preguntamos a alguien más, a un amigo, a un psiquiatra a que nos ayude a iluminarnos. El ego, dejado a él mismo es causa de ceguera. “Es fundamentalmente que el egoísta esconde su pensamiento a él mismo que es por lo que está a oscuras con él mismo. No sabe sus verdaderas necesidades, no reconoce que se traiciona a sí mismo en tanto que sólo se preste atención a él mismo”. El egoísta actúa como si pusiera barreras entre sí y los otros, apartándose a sí mismo de sus vidas y de sus experiencias: de su comprensión y amor, de su perspectiva de la vida ( la perspectiva que tal vez le ayude a encontrar la luz y el camino). El egoísta no está disponible ni a él mismo, ya que no está disponible para el otro. Termina por no conocerse ni a sí mismo ni al otro. Marcel dice que es en contra de esta condición que “la característica esencial de la persona se opone, la característica, es decir, de disponibilidad (disponibilité).

## **6.8. Índices de disponibilidad.**

Marcel también discute ciertos fenómenos- la presencia de uno mismo, la receptividad, dándole la bienvenida, en una manera más positiva, el significado excedente humano de la actitud de disponibilidad.

## **6.9. La presencia de uno mismo.**

Marcel nota en su diario metafísico que la expresión “presencia de uno mismo” (presence a soi meme) es “desviante”, pero admite que es incapaz de encontrar una palabra que quede mejor en ese momento. La noción de “presencia de uno

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 16.

mismo a uno mismo”, aparece primero en El Diario Metafísico. Aquí, Marcel establece que debe observarse como “un cierto lazo interior”, no como una unidad lógica entre dos entidades. Sugiere que la presencia de uno mismo debe ser vista en la imagen del alma casada consigo misma, o en la imagen de una especie de “ciudad interior”<sup>86</sup>. En el Homo Viator, intenta una definición de presencia de uno mismo, como “la porción de la creación que está en mí”, el regalo que de toda la eternidad me ha sido dado a mí en el drama universal, del trabajo por ejemplo, para humanizar a la Tierra, o al contrario para hacerla más inhabitable. Después dice que esas definiciones siempre son inadecuadas. Como alguien que ha amado sabe que lo que ama no puede definirse- por lo tanto el conocimiento de quienes somos cuando somos nosotros mismos se presenta a nosotros se nos da sólo en el amor. Ahí está para Marcel, una convergencia, hasta una coincidencia de la presencia de sí mismo con la presencia de otro. La presencia de uno a otro aparece cuando la presencia del otro es reconocida. “El amor es el paradigma de la revelación de la presencia de uno mismo, con la presencia del otro. Y la disponibilidad es la actitud que permite esta revelación. Es cuando estamos abiertos a nosotros mismos, que se nos da el abrirnos a los demás, disponibles para ellos.”<sup>87</sup>

Sólo puedo comunicarme efectivamente conmigo mismo cuando me comunico con el otro, eso es cuando el otro se vuelve un tu [toi] para mí. Y esta transformación se produce gracias a un movimiento de relajación interior por el cual puedo poner fin a una clase de contracción a través de la cual me encrispo, tiemblo y que al mismo tiempo me distorsiona o deforma.<sup>88</sup> En un contexto en el cual ilustra lo a lo que se refiere por reflexión, Marcel da un excelente ejemplo de como la disponibilidad hacia los otros se mueve en acuerdo con la disponibilidad hacia nosotros mismos, al ser que genuinamente somos, o que podemos ser. Considero la situación en la cual he sido decepcionado por un amigo mío. Parece que, bajo la luz de su acto tengo que revisar mi opinión acerca de él: no es la persona que pensaba era. Pero de repente un recuerdo me llega a la memoria, un recuerdo de alguien que alguna vez tuve. Y me pregunto: ¿Fue de veras este acto que estoy juzgando tan severo como es que yo estoy juzgando ahora? ¿Estoy calificado, para condenar a alguien más? Mi pregunta me obliga a preguntarme quién soy y cuánto valgo. Esta reflexión que me estoy infligiendo puede crearme una conciencia angustiante. Sin embargo, si llevo mi reflexión hasta donde tengo que, la angustia puede llevarme a una especie de liberación, que catalogo como el vuelco de la obstrucción. Cuando he volcado la barrera mi condena se estaba formando, y estoy disponible de nuevo para mi amigo y al mismo tiempo otra vez disponible a esa región de mí mismo en la cual me he dado cuenta es sensible de la misma crítica que yo dirigí hacia mi amigo. “He introducido al yo mismo que cometió el acto en cuestión con el yo mismo que no dudó en ser juez: y también yo y esto no puede ser una mera coincidencia. Me siento más capaz de entrar en comunicación más íntimamente

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

con mi amigo , ahora que ya existe la barrera entre nosotros que separo al juez del hombre acusado”.<sup>89</sup>

Este ejemplo, muestra también, que la presencia de uno mismo no está invariablemente con nosotros; puede perderse o eclipsarse, y tenemos constantemente que redescubrirla, para recobrarlos a nosotros mismos. Hay ciertos modos del ser humano en los cuales nos encontramos a nosotros mismos en una condición a la que Marcel llama estar interiormente arrugados, o en el sentido de uno mismo como fuera de centro, como alienados (aliéné). Tiempos de fatiga, de aburrimiento, de esterilidad y de aridez, de desesperación, pueden ponernos fuera de contexto, la ruptura de comunión en el lenguaje de Marcel con quien sabemos somos, la mayoría del tiempo Tales actitudes, en las que podemos estar lejos de nosotros mismos, parecen hacernos indiferentes a los demás. La presencia de otro siempre viene como respuesta al regalo de uno mismo. Cuando no tenemos una presencia de nosotros mismos que “presentar” nos hacemos no disponibles a otras presencias.

#### **6.10. Recibir y dar la bienvenida a.**

Marcel escribe, en *Du Refus a l'Invocation*, que el aspecto positivo de la disponibilidad es ya dado en el corazón de la receptividad. De ahí se mueve a un análisis de lo que significa recibir. Debemos, él piensa, mirar a la totalidad y al más rico significado de receptividad. En su forma más pobre, recibir significa padecer. El empiricismo del siglo XVIII habló de “recibir una impresión”, como un sello se pone sobre algo o “imprime” una masa de cera. En este caso, recibir se hace sinónimo con “sufrir”; significa “someterse pasivamente a”. Marcel ve el recibir de esta manera como un caso limitante. La pieza de cera de Descartes no puede funcionar como el modelo de receptividad para las formas humanas. Marcel escribe: “ Sostengo, en principio, que podemos hablar de recibir, y consecuentemente de receptividad sólo como función de una sola preparación o como poner nuestra casa en orden”.

El significado humano de recepción obviamente se conecta con la noción de la presencia de uno mismo. Es una receptividad que está dando la bienvenida. La receptividad humana se refiere a un cierto estado interior, a una actitud, que corresponde a, en la que uno sintoniza una acción sobre uno. El modelo de este tipo de receptividad es recibir, o dar la bienvenida a, un invitado a la casa, o a un jardín. Las personas no reciben en un terreno desconocido, como en un bosque. Tenemos que estar “en casa” cuando recibimos, en casa con nosotros mismos o presentes a nosotros mismos. La noción de uno mismo está definitivamente implicada en la receptividad humana. Se necesita alguien que pueda reflejarse en mí mismo como “mi yo mismo” (moi), quien pueda decir “Yo” apuntarse a el mismo como un “Yo”. Más allá, este uno mismo debe experimentarse como en

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 18.

su particular dominio “área” (A Marcel le gusta la palabra inglesa) que está en su propio territorio, en un espacio domesticado. El uno mismo parece poder “impregnar” su mundo circundante con sus cualidades propias. Esta actividad es lo que comúnmente llamamos “familiarizarnos” con lo que nos rodea. Cuando nos “cambiamos” a una casa o a un vecindario nuevo, invertimos esta zona de nuestra habitación con nuestra propia intimidad. Nos empezamos a sentir en nuestra casa; este se vuelve el lugar en donde vivimos. En tal lugar la distinción entre nuestro espacio interior y el espacio sin nosotros pierde su aplicación. Nos prestamos a aquellos lugares en los que nos sentimos “en casa”; y también esos lugares vienen a vivir con nosotros.

El significado humano de recibir, es entonces, introducir al otro dentro de una zona cualificada y privilegiada de nuestra experiencia o vida, una región que es únicamente nuestra, que hemos preparado o alistado para invertir nuestras vidas en ello. La recepción, al menos en este sentido humano no es pasiva. En su centro es un elemento activo, algo como un poder que nos puede embargar, como el poder de asumir, o más bien, como el poder de abrirnos a. La recepción trasciende el dilema de la actividad contra la pasividad: Cuando el modelo de la receptividad se localiza en el acto sexual, ya no es significativo hablar en este sentido. Marcel también habla del aspecto pasivo de nuestra receptividad o recepción como regalo, un regalo a nosotros mismos, o un compartir con otros, de “una cierta realidad, a una cierta plenitud”. La recepción es también una respuesta, (aquí también Marcel piensa que la palabra inglesa es más reveladora que la francesa “réponse”). Su análisis de responsabilidad muestra que la respuesta y la atracción están ligadas en un evento, como también lo están los momentos activos y pasivos de la recepción. Una respuesta es una reacción que viene de nuestras profundidades interiores. Alguien que coacciona nuestra respuesta a su pregunta o a su requerimiento olvida que somos hombres. En la medida en que accedamos a su demanda sobre nosotros; nos volvemos enajenados de nosotros mismos.. Una petición es un tipo diferente de demanda en el que podemos nosotros libremente negarnos a. Y nuestra respuesta a una petición es libre, incluso liberadora (si puede quitar una carga de nuestros hombros). Una respuesta a una petición, “en una forma mas misteriosa”, nos devuelve nuestra vida, al mismo tiempo que corresponde a una situación fuera de nosotros mismos, en la manera en que otros están afectándonos. El análisis de Marcel de la recepción como lo que es específico en la actitud de disponibilidad ilumina la de otra manera vaga anotación que hace en su diario: que la disponibilidad incluye una cierta “referencia a” o “a un estar en armonía con”. (un etre accordé avec) En las palabras de Marcel, “el nivel existencial” (le niveau existentiel) de disponibilidad difiere con aquel de no disponibilidad, y esa diferencia coincide con la distinción entre lo abierto y lo cerrado. La actitud de disponibilidad puede ser pensada de acuerdo a la imagen de la puerta abierta. La apertura de la disponibilidad es positiva; indica una dirección concreta, hacia el mundo y hacia la presencia. La disponibilidad está lista y hace espacio para la otredad. Da la bienvenida a lo extraño y a lo nuevo. Quizás, la mejor descripción de Marcel de disponibilidad es su afirmación acerca

del espíritu de la oración: “El espíritu de la oración, por sobre todas las cosas, es una disposición que da la bienvenida a todo lo que me pueda arrancar de mí mismo, de mi propensión a hipnotizarme por mis propias culpas”.

### **6.11. El cuerpo: nuestra disponibilidad inicial.**

El cuerpo de una persona es una disponibilidad inicial, el primer significado de disponibilidad. Cada significado mayor de disponibilidad está basado en el significado que tiene la vida en nuestros cuerpos. En el lenguaje del cuerpo, rígido, endurecido los músculos dicen: “Voy a resistir cualquier aproximación sobre mí. Interpreto aproximación como intrusión!” Los cuerpos flojos o dóciles dicen que estamos disponibles. Podemos ser “tocados”. Estamos en contacto con nuestros propios poderes y podemos disfrutar de la frescura que la presencia de otro puede traer. Nuestros cuerpos nos dan una “sala”. La experiencia corporal es un espacio en el que tenemos que dar la bienvenida a la presencia, o rechazarla.

La vida del cuerpo es siempre, ya una vida que se abre a un mundo circundante y social. Un niño está con su madre y la conoce como una respuesta a sus necesidades corporales, si tiene frío le dará calor, si está mojado lo hará sentirse mejor, mucho antes de que él la identifique como un ser aparte. Su cuerpo está enfrente de su darse cuenta reflexivo de darle un ser en el mundo y con otros. El regalo precede su evaluación o su aceptación.

### **6.12. El misterio del cuerpo.**

En Mayo 7 y 8 de 1914, Marcel anota en su diario una serie de reflexiones que lo llevan a sus descubrimientos fenomenológicos en la naturaleza del cuerpo como vivido. El discernimiento con el que empieza la investigación es de que “la noción del cuerpo no es del todo unívoca”. Representamos nuestros cuerpos a nosotros mismos de ciertas maneras. Como pensemos que es la relación del cuerpo con el alma varía de acuerdo a la concepción que nos formemos de la naturaleza del cuerpo.

Marcel se pregunta si la discusión de la relación del cuerpo y el alma no espera investigación dentro de la realidad del cuerpo. Su investigación (recherche) se expondrá dentro de la experiencia como vivida, y cuando pregunte como “mi cuerpo me aparece a mi mismo”. Lo que se ha dado a nuestra experiencia no es cuerpo ni alma, sino un lazo, una misteriosa unidad, unida y llevada a cabo en la acción, por ejemplo “en la evocación de un gesto, o en la inflexión de la voz”. El análisis tiende a disociar aspectos en los cuales en la vida están juntos: como en la vida corporal, cuando el pensamiento y la intención están separados

analíticamente, del cuerpo.

Marcel ve el lazo que me une con mi cuerpo como un “misterio”, tal vez sea apropiado introducir aquí su clásica distinción entre “problema” y “misterio”. Un problema se crea e impone nuestra atención, ya que literalmente se pone enfrente de nuestras caras. Así que un problema siempre está enfrente de nosotros en su totalidad (problema) del griego pro-ballo, un obstáculo arrojado en nuestro camino. Un problema necesita no envolvernos, a nadie “no importa a quien” podría aproximar el problema y encontrar su solución. Hay técnicas que pueden aplicarse cuando un problema se suscita. De hecho, la actitud técnica, o la actitud fría clínica, es útil cuando estamos enfrentando un problema. Los cirujanos rara vez operan a miembros de su misma familia.

Un misterio, de otra manera, nos involucra. No caemos en un misterio; nos encontramos implicados por los misterios, en una región en donde la distinción “en mí” y “enfrente de mí” no tiene ya significado. Esta región no debe confundirse con lo desconocido: lo conocido es sólo el caso limitante de la problemática. Un misterio puede ser reconocido, puede haber luz sobre él o puede ser ignorado, puede ser hasta rechazado. Por definición un misterio trasciende las técnicas; ya que nosotros estamos involucrados, no podemos aproximarnos al misterio, o aplicarle una tecnología. Marcel da el ejemplo del misterio de lo diabólico. No podemos asumir una perspectiva hacia lo diabólico. Algo diabólico que solamente es observado o afirmado no es nada sufrido. Lo que suponemos que es diabólico solamente se pone enfrente de nosotros y se vuelve un accidente que ocurre en un complejo mecánico. Si esta “máquina” que consideramos es el universo, imaginamos que tomamos el punto de vista de Dios, es decir de un Dios que es sólo un espectador.

Marcel define un misterio como “un problema que se pasa los límites de sus propios datos, invadiéndolos, como si fuera y por lo tanto trascendiéndose a él mismo como problema.” No podemos considerar el misterio del cuerpo como un problema del cual nosotros podemos salirnos. No puedo poner mi cuerpo enfrente de mí (como si fuera una cosa aparte de mí y de alguna manera en mi camino) y preguntar como puedo relacionar eso conmigo mismo. “La unidad indivisible siempre inadecuadamente expresada por frases tales como (Yo tengo un cuerpo. Yo hago uso de mi cuerpo, Siento mi cuerpo, etc.) no puede ser analizada o reconstituida de elementos precedentes. “Lo que es inmediato es dado a la conciencia de “mi cuerpo”, como “mi propia presencia a mi mismo”.

### **6.13. Mi cuerpo.**

Es importante entender que, fenomenológicamente, la reflexión de mi cuerpo “toma el lugar de la pregunta tradicional entre el alma y el cuerpo.” Las meditaciones de Marcel del significado de “mi cuerpo” no intentan ser privadas

en un sentido exclusivista. Su reflexión empieza con el significado personal de “mi cuerpo, ya que él está convencido de que descubrimos el camino a la verdad, no descomprometiendonos de nuestra situación, sino probandola más intensamente. Al igual que Edmund Husserl, le gustan las metáforas arqueológicas. Habla de “excavar o de escarbar profundamente en mi experiencia” Nunca se ha demostrado que podemos abstraernos de nuestra experiencia. Filosofar sub especia aeterni puede significar algo muy diferente que solamente limpiar la pizarra. Puede significar devocionarme a mi mismo para entender mi existencia en su totalidad, tanto como sea posible. Si trato de hacer eso, deberé lo más probablemente ser guiado a un maravilloso y extraño descubrimiento de que de lo más que me eleve a una percepción concreta de mi propia experiencia, lo más, que por ese acto, que deberé ponerme en una comprensión efectiva de los demás, de su experiencia.

Marcel rechaza el dilema que nos fuerza a escoger entre el hombre individual de ahora, entregado a sus propios estados de ser incapaz de trascenderlos, y a una clase de pensamiento generalizado como tal, lo que los alemanes llaman Denken Uberhaupt, lo que operaría en un tipo de absoluto y así llamado universo valido para sus operaciones.

Busca un terreno común de experiencias que pueda ser intermediario entre la experiencia de un ser encerrado en sí mismo y el ser generalizado. El siente admiración por los trabajos de arte como un ejemplo de como la gente comparte. Hay gente a la que no le podemos comunicar la admiración que sentimos, quienes no han sentido nada, cuya atención nunca ha sido llamada, De cualquier manera sabemos que el impacto de un trabajo de arte trasciende infinitamente los limites de lo que llamamos la conciencia “individual”. Seymour Cain compara a Marcel con Karl Jaspers: como Jaspers, Marcel siempre está haciendo “llamadas” a sus compañeros de viaje en el camino, “esperando por su respuesta, tomando este sentimiento común para indicar que este es el camino verdadero hacia la realidad”. Marcel piensa del filósofo, como “el hombre que viene, no sin temblar, para compartir con aquellos que tienen la disponibilidad de escuchar lo que le ha sido dado para sobrellevar” La función del filósofo no puede darse más que en “la intimidad del diálogo”.

W.E. Hocking (a quien Marcel conoció bien y por cuyo pensamiento sintió profunda afinidad) dice del estilo personal de Marcel al escribir: La exploración más allá de los limites asignada al pensamiento conceptual va a tomar naturalmente la forma de autobiografía. Es más pertinentemente reportada como un privado itinerarium mentis. Pero la razón para explorar esta región es que las más importantes situaciones de la vida están ahí- las preocupaciones de fe y destino, el alcance de la experiencia posible, las raíces de lo bueno y lo malo, la naturaleza del alma, los misterios del amor y la belleza, las fuentes de la obligación.

La expresión “mi cuerpo” es natural a la forma literaria de meditación personal

que Marcel adopta en sus conferencias, a lo mismo que en sus diarios. Su estilo le queda al contenido de sus investigaciones fenomenológicas, que están dentro de la existencia corporal, y no dentro de las peculiaridades del cuerpo de Marcel.

El cuerpo que es el cuerpo de una persona es muy difícil de discutir en cualquier idioma, sin caer en lo torpe de la confusión. Maurice Merleau Ponty y Paul Ricoeur ambos usan la expresión, *le corps propre*, en lugar de mi cuerpo. *Le corps propre* intenta preservar la alusión personal de Marcel de “mi” cuerpo, para indicar el terreno común de la corporeidad que vivimos.

El “Mi cuerpo” de Marcel indica el lazo o unión entre un ser en primera persona y el cuerpo de este ser. Este cuerpo particular, al cual es apropiado aplicar el índice personal posesivo, no es alguna cosa (a quid), que pertenece a alguien en general. Este cuerpo que es “mío” no puede ser el cuerpo de cualquiera. El cuerpo de una persona siempre tiene el carácter de “mío” o de “pertenencia”. Hay diferencia en que este cuerpo es de alguien (la expresión ahora casi obsoleta, “un cuerpo”, como “cuando un cuerpo conoce a otro cuerpo/que viene a través del campo” expresa una intuición fenomenológica.) “Mi cuerpo” no puede pertenecerle a quien sea. No está ahí para alguien, “no importa quién” no está ahí para nadie en particular. Nadie en particular no va a significar nadie del todo.

El trabajo de Marcel durante la segunda guerra mundial consistió en llenar cuestionarios sobre personas perdidas. Recuerda la impresión de la información que los cuestionarios contenían era enteramente diferente de los recuerdos de los familiares que de las personas se tenía. Lo que se les preguntaba y respondían acerca de ellos era único y precioso acerca de lo que de una persona viva podía tenerse.

La perspectiva generalizada, la que es la de todos, es ficción. No podemos, ninguno de nosotros puede, alcanzar un punto de vista desde el cual todos los demás podamos ver.

Marcel lo considera una “idea racionalista ingenua que se pueda tener un sistema de afirmación válido para el pensamiento en general, o para cualquier conciencia. Tal pensamiento está sujeto al conocimiento científico, un sujeto que es una idea, pero sólo eso”. Cuando trato a “mi cuerpo” como si fuera intercambiable con el cuerpo de “eso, no importa quien”, desvanezco mi ser a la finitud. Un cuerpo personal pierde su carácter de subjetividad, cuando es manejado como un objeto. El objeto es sólo eso que no “me” toma en cuenta. Marcel toma el objeto en su sentido etimológico, como algo arrojado en nuestro camino, ante nosotros en nuestro camino. (La etimología es la misma que la del problema). Hasta donde no toma en cuenta a un “Yo”, un cuerpo no es un cuerpo personal, no tu cuerpo, “mi cuerpo”. Es la no objetividad del cuerpo personal, en este sentido, es que el “mi cuerpo” de Marcel intenta preservarse. Cuando pensamos en nuestros cuerpos como objetos, separados de nosotros

mismos, los representamos como instrumentos que usamos. Puede ser conveniente usar nuestros cuerpos, de esta manera. Marcel cita el ejemplo de “la niña emancipada quien les dice a sus padres que su cuerpo le pertenece, que puede hacer lo que quiera con él”. Una reflexión más profunda demuestra que esta representación es falsa. Cada instrumento o herramienta es una manera de prolongar o de fortalecer el poder del cuerpo. Esta relación instrumental es verdad de un microscopio como lo es de una pala. Para que nosotros hagamos uso de las herramientas debe haber comunidad de la naturaleza entre las herramientas y los cuerpos personales que las usan. ¿Pero si representamos el cuerpo que usa la herramienta ella misma como un instrumento, no nos imaginamos una especie de alma física, a la cual le damos los poderes que la herramienta prolonga? Si estos poderes por ellos mismos son considerados como instrumentos, entonces estamos en una regresión infinita. Un instrumento puede ser solamente bajo la condición de que se extienda bajo algo que no sea un instrumento. Podemos pensar en nuestros cuerpos como instrumentos sólo si damos por hecho la existencia de un cuerpo que no es instrumento. Roger Troisfontaines observa que considerar al cuerpo como un instrumento colocado entre nosotros y otras cosas es construir una metáfora al revés. La instrumentalidad es una construcción de la analogía de “mi cuerpo”, y no vice-versa.

Nuestra relación con nuestros cuerpos se caracteriza por una ambigüedad esencial. Estamos inclinados a tratar a nuestro cuerpo como una cosa que tenemos: un instrumento, un aparato externo a nosotros mismos. Marcel dice que los americanos continuamente “se checan” en clínicas. El hospital funciona como el garaje del individuo. (Un doctor una vez me dijo: “cuando estoy enfermo, quiero un buen mecánico”). De otra manera, algo se levanta dentro de nosotros en contra del pretendido técnico que opera nuestros cuerpos, como si no estuviéramos ahí. La protesta es espontánea: “Mi cuerpo no es algo que tengo; Yo soy mi cuerpo”.

Hay experiencias humanas las cuales la expresión “Yo tengo a mi cuerpo”, o “Yo hago uso de mi cuerpo”, no pueden traducir. La fórmula “Yo soy mi cuerpo”, tiene primariamente un sentido negativo: “No es verdad decir que yo no soy mi cuerpo”. Marcel sugiere que el materialismo puede ser entendido como un esfuerzo de organizar esta propuesta. No quiere, sin embargo, interpretar “Yo soy mi cuerpo” en un sentido materialista. El significado de “Yo soy mi cuerpo” es la negación de la brecha que se abre cuando consideramos a nuestros cuerpos como instrumentos. La negación no intenta identificar el cuerpo de una persona con el cuerpo del materialismo. La vida de nuestros cuerpos no puede ser identificada con este objeto que otros ven y tocan – y aún vemos y tocamos cuando morimos. Este cuerpo que es algo para los demás es otro que nosotros mismos. Podemos tomar una posición desde la cual juzguemos a este cuerpo, y es verdad decir que muchas veces fallamos en reconocernos en él. Marcel reconoce casos limitantes de enfermedad o heridas en los que ya no podemos decir, “Yo soy mi cuerpo”.

Mi cuerpo sólo es propiedad mía en el grado en que puedo controlarlo. Pero ahí también hay un límite, un límite interior; si a consecuencia de una enfermedad pierdo todo el control de mi cuerpo, por la profunda razón de eso, podemos decir, Yo soy “ya no más yo mismo”. Marcel también puede hablar de “meros cuerpos ocupando un cierto espacio en el que tenemos que mantener nuestra propia parte de espacio y a través del cual tenemos que confiar nuestro camino”. A las tres de la mañana la ciudad de NY está llena de “meros cuerpos”. Nuestros cuerpos, en tanto que están sujetos a accidentes, pueden y deben ser tratados como “meros cuerpos”. Si nos pegan y quedamos inconscientes, queremos ser llevados al hospital. Para ciertos propósitos, algunas veces voluntariamente el cuerpo como un objeto- como un objeto de sexo o de manipulación. Podemos exhibir nuestros cuerpos para atraer o para ser admirados. Tenemos que tener buen cuidado de nuestros cuerpos, como lo hacemos con cualquier cosa que poseemos. “Mi cuerpo necesita ser nutrido, ejercitado, necesita descansar; mi cuerpo que es visto de una manera no privilegiada sobre otras cosas. Este cuerpo que no ocupa un lugar de privilegio sobre las demás cosas, el cual “considero como un cuerpo entre el ilimitado número de otros cuerpos” . Marcel lo llama el “cuerpo objeto”. El cuerpo personal que no es asimilable a ese “cuerpo objeto”, le llama “el cuerpo sujeto”. El cuerpo sujeto es “el cuerpo de adentro ya que es inaccesible a las manipulaciones reales, o ideales, a las cuales el científico puede o debe entregar cosas extendidas”. El cuerpo sujeto identifica el lazo viviente entre nosotros y nuestros cuerpos, “la situación de un ser que aparece a él mismo como fundamentalmente, y no accidentalmente, conectado a su cuerpo” . O el cuerpo sujeto alude a la ambigüedad esencial del cuerpo como vivido “los cuerpos en dos diferentes modalidades irreducibles. Los dos modos son insolubles, como experiencias complementarias de nosotros mismos: “Yo soy mi cuerpo” y “Yo hago uso de mi cuerpo”.

#### **6.14. Mi cuerpo como suceso.**

La distinción entre cuerpo sujeto y cuerpo objeto arroja luz sobre la noción enigmática de Marcel del “objeto existente, que en mi cuerpo trasciende la objetividad” . Esta es una noción difícil, pero importante ya que es aquí donde se hace el movimiento de “mi cuerpo” al mundo que se hace efectivo. “Hay entre yo y entre todo lo que existe una relación (el mundo es enteramente impropio) del mismo tipo del que me une con mi cuerpo. Esto se añade cuando se dice que mi cuerpo está en simpatía con las cosas”. Si no hubiera simpatía de naturaleza entre nosotros y nuestros cuerpos, como podríamos afirmar que algo existe? Solamente podríamos poner atención a lo que nos afecta de alguna manera. Merlau Ponty da el ejemplo del bastón de un ciego. La resistencia de su bastón con las cosas le da el mundo. El mundo se encuentra al final de su bastón. El mundo, para él, es como su bastón siente las cosas. La afección de nuestros cuerpos en el mundo es el medio a través del cual dirigimos nuestra actividad de

atención. Las cosas y otros seres afectan nuestros cuerpos a través de un Urgeful-un ser afectado que es fundamental. Este Ungerful, no puede de ninguna manera ser conocido, precisamente porque es la base de cualquier otro "sentimiento". Ya que nuestros cuerpos son la condición necesaria para que cualquier objeto venga a nuestra atención. Nuestros cuerpos- en tanto que son "sentidos" o vividos- no pueden ser objetos, ya que son ellos los que conocen objetos.

Desde el punto de vista objetivo, el cuerpo es uno entre los demás, no ocupa ninguna situación privilegiada. Pero interpuesto entre mí mismo y los objetos de mi atención, este cuerpo que es mío aparece como un objeto privilegiado, mi suceso sobre el mundo, un centro viviente. Que yo pueda tener un mundo significa que "tenga un lugar", una posición desde la cual mi vida pueda aventurarse entre las cosas que me rodean. Mi cuerpo me da ese lugar, una posición de privilegio desde la cual yo tomo la medida de las cosas del mundo y me familiarizo con lo que es extraño y demás. Todo lo que es para mí pasa sobre mi cuerpo. Esta es la idea de Marcel de "una absoluta interposición de mi cuerpo". El no intenta cuestionar la realidad de las cosas, solamente intenta especificar que su existencia es aprehendida en nuestros cuerpos, y porque somos corpóreos. "Mi cuerpo es.....en un momento dado el tipo existente y más profundo que como suceso haya en todas las cosas"

### **6.15. Sensación.**

La idea de la interpretación del cuerpo es oscura y abstracta. El análisis de Marcel de la sensación del "sentimiento" y su conexión con "mi cuerpo" va a tal vez hacerla más concreta. Marcel escribe: "Es muy claro que poner atención a algo es a la vez ponerse atención a uno mismo como sintiente (sentant)" Los traductores de Marcel generalmente traducen ahí su idea de "sentir" .Sentimiento", como la traducción de sentir, debe descargarse de connotaciones que Marcel no intenta que se tengan por su idioma . Richard Zaner puntualiza que "sentir", en inglés puede significar "tocar", y que Marcel nunca usa (toucher or tater) Sentir en francés no es "sentir" como un "tocar". Ni sentir, como Marcel lo usa, significa, "meramente sentir". El "problema de la sensación", como es usualmente discutido, reduce el sentimiento a un "mero sentimiento". Un "sentimiento" describe un estado interior de conciencia el cual puede no tener referencia en ningún mundo más allá de la conciencia. Una "sensación", de otra manera, es una impresión que el mundo hace en nosotros, como un sello se imprime en la cera. Marcel suspende esta distinción entre sensación y sentimiento. Quiere obtener una mirada fresca a lo que "sentir-darse cuenta" significa. ("Sentir o darse cuenta" puede ser una mejor traducción de sentir que "sentimiento"). Quiere reemplazar "el problema de la sensación" con el "misterio de darse cuenta (sentir-sense)". El lenguaje de Marcel retiene el "sentido" vago de sentir que el lenguaje ordinario expresa como por ejemplo, cuando escribe de

su presentimiento de la Segunda Guerra Mundial. “ Sentí que una catástrofe que iba a acabar con todo lo que amábamos venía”.

La forma sustantiva que Marcel usa es (le sentir), una palabra que obviamente construyó él mismo-un sustantivo formado en un infinitivo. “Sentir-darse cuenta” para Marcel, indica una experiencia, en un sentido más amplio del término experiencia: a aprehensión o aprehensión. “Sentir es verse afectado de alguna manera; y debemos preguntar si la ambigüedad de la palabra no tiene una fundación real y profunda.”

Sentir-darnos cuenta es una modificación de nuestros cuerpos de la manera en que estamos en el mundo. Es un modo dado de modulación de la existencia corporal. Sentir expresa un sentir que tenemos por otros cuerpos, y el sentido de nuestros cuerpos en el mundo. Sentir es un alcanzar hacia... un movimiento centrífugo, desde el centro de nuestra corporeidad. En una nota en su Diario, en la cual el término “sentir” ocurre en inglés Marcel escribe: En cualquier lugar he identificado al existente con la posibilidad de localizar su cuerpo. Pero debemos ver que es una pregunta de la ubicación sensible [reperage sensible], y no sólo de identificación, el centro, o si queremos, la experiencia inmediata de donde estas localizaciones emergen [l'experience immediate d'ou partent ces continus], no es un simple “sentir”, está unido con una manera que es imposible de pensarse...con el modo o representation de un objeto que es mi cuerpo.

## CONCLUSIONES

Gabriel Marcel ante todo estuvo preocupado por la verdad. La filosofía de Marcel es una de constante creatividad. Marcel es un pensador y para él, el pensador siempre debe estar cuestionándose. La única cosa segura que se tiene es ese aseguramiento de poder cuestionarse siempre, es una presencia. El cuestionamiento nos hace ser. El ser es el concreto inacabable y su presencia es un misterio. Marcel habla de que debe existir una humildad ontológica que debe ser una actitud existencial, es el reconocer la profundidad del ser que nos sobrepasa y nos incluye. Es reconocer la finitud. Cuando el se hace consciente de su finitud se experimenta a sí mismo como un ser duradero que no es dueño de su propio ser y se piensa como humilde y finito. Para Marcel pensar es comprometerse en una búsqueda interna, es caminar un sendero que pareciera tener un objetivo claro, pero a la vez el camino es sinuoso y esto marca la incertidumbre del viajero en su búsqueda interna. Cada vez que reflexionamos creamos un pensamiento primero, que es fresco y auténtico.

Para Marcel la filosofía debe empezar con un indubitable y este es el sí mismo como encarnado en el cuerpo. Yo me manifiesto al y en el mundo; el otro indubitable existencial. Por medio de mi cuerpo me manifiesto en el mundo, mi cuerpo es un indubitable existencial. Para Marcel el darse cuenta y el decir: “Yo existo” es una aceptación exclamatoria. Del mismo modo se acepta que la unión entre el alma y el universo es de la misma naturaleza que la del alma y el cuerpo y por lo tanto no soy más separable del mundo que de mi cuerpo. Cuando me doy cuenta de algo tengo la sensación de ese darme cuenta, participo en el ser. La sensación hace realidad mi encarnación en el mundo. La participación me aleja del individualismo y la sensación no es objetivizable. No puedo aislarme de aquello en lo que participo de mi mismo como participante, ya que esto es lo que me fundamenta como siendo participante. Sólo participando y a través de la sensación también me hago participe del sentimiento. El sentimiento no puede ser instrumentable. A través del sentir y la sensación mi cuerpo está presente en el mundo. Para mi estar en una situación es básico desde que soy permeable a otros. Mi cuerpo se me da para ser una presencia en el mundo, mi persona se me da como una presencia en comunión. El “nosotros somos” es el lazo que me entrega a mí mismo. No somos más que los demás, ni soy más real que los demás. Para Marcel la más alta comunión es aquella auténticamente ontológica, en donde el otro se me da como un tú, como una presencia no-objetivizable. La comunión se lleva a cabo por medio de mi libertad y es una respuesta de un tú en una auténtica conversación. El sí mismo se vuelve único e indescriptible en su estar en co-presencia con el tú. Yo debo estar abierto y pronto para responderle al otro; debo estar disponible. La comunión es inacabable y éste es su sentido ontológico. El problema del ser siempre está presente en la filosofía de Gabriel Marcel. El ser es misterio, el ser no es objetivizable. El ser no puede salirse de sí mismo para cuestionarse sobre quién es. Este sería un problema

que traspasa los datos. Tampoco la situación única de ninguno de nosotros puede objetivarse. La única manera en la que puedo interpretar lo que alguien más vive o sufre es participando con él. Sólo puedo objetivizar el conocimiento como pensamiento, pero nunca como objeto. Nadie puede verificar en lo que piensan o tienen fe los demás, nadie puede intercambiarse con nadie más para creer lo que él cree o dejar de creer, y por lo tanto nadie puede criticar la fe de nadie desde la postura de otro. El ser que afirma en su exigencia ontológica es un ser que necesita el ser, ser es plenitud. El pesimista no siente la necesidad de ser y si se percata de ella, asegura que no hay nada para llenarla.

El tener es uno de los aspectos más importantes con relación al ser en la filosofía de Gabriel Marcel. Mi mayor posesión es mi cuerpo, pero no como un objeto del que puedo disponer y deshacerme de; más bien es por lo que yo puedo hacerme presente en el mundo y tener posesiones en relación con mi cuerpo. El ser es presencia y el tú se me da como presencia también. El ser es inacabable, es inexhaustivo y este mundo ataca funcionalizado y tecnificado parece que forzara al hombre a perder su sentido de ser. Cuando el hombre trata de poseer lo que no tiene por medio de la técnica se le produce una ansiedad y el hombre se sentirá incompleto. Aquí es donde el hombre debe poner más atención a la importancia de la exigencia de ser y ésta está unida a la exigencia de perenidad, y esto no puede romperse. La existencia tiene la esperanza de su ser en la eternidad. Esto se ve claramente en la filosofía de Marcel cuando habla del amor y de la afirmación que yo hago al otro que amo y que para mí no puede morir. Sólo a través del amor y del espíritu puedo exprimentar la presencia del ser. Solamente puede aceptarse la situación personal cuando estamos libremente unidos al ser. El ser es plenitud y esta plenitud se invoca por medio de la comunión. Al mismo tiempo sólo puedo ser fiel cuando me soy fiel a mí mismo y cuando dando mi ser lo adquiero. La fidelidad es mi medio para trascender, la fidelidad crea al ser. Marcel afirma que “la fidelidad es la activa perpetuación de la presencia”. La esperanza es otro de los conceptos más importantes para Marcel. Hay esperanza en tanto que hay disponibilidad y en tanto que haya una comunión finita que volverá el alma más allá de lo visible. Donde hay esperanza tiene que haber humildad y paciencia y de aquí surgen espontáneamente la confianza y el amor. También la condición necesaria de la esperanza es la comunión y eso nos llevará a la salvación ya que esperar es estar más allá de la duda libremente. Estaremos resguardados por la presencia de seguridad en tanto tengamos una respuesta creativa. Es en el amor en donde se da la comunión máxima y es en él solamente en donde puede verse al amado como libre de juicio. El amor es íntimo y esto no puede reducirse a ningún otro modo. El amor crea al ser, crea al amante, el amor me completa. El amado no es una cosa y permanecerá más allá de la muerte en tanto más sea amado. Marcel afirma que amar a una criatura es amarla en Dios, solamente así puede explicarse la eternidad de este amor.

La actitud del ser humano frente a la muerte, o hacia su propia muerte es sumamente ambigua. Es totalmente difícil para el ser humano que nace, que

vive, que está en un registro civil visualizar su muerte, su ya no estar. La actitud no puede ser solamente un situarse en una nueva situación; ésta es puramente subjetiva. Para que el sujeto pueda visualizar su muerte tiene que desparticularizarse ya que el Yo que puede tener idea sobre su muerte no puede ser una abstracción pura. Un sujeto ideal que pueda pensar que no puede morir tampoco podría existir. Aunque todos sabemos que moriremos, este conocimiento conciente sólo está en mí periódicamente. Muchas veces parece pensarse que no se morirá. Aunque conocemos el carácter orgánico de nuestro cuerpo, no pensamos que cuando muramos, nuestro cuerpo se desintegrará. Mi ser destinado a morir tendrá un encuentro con una clase de “algo desconocido” que desde el punto de vista terrenal representa un límite absoluto. No es posible que yo permanezca sin emociones ante mi muerte sin mostrar una especie de flojera. La muerte se presiona contra el individuo y no hay nada que pueda hacerse para liberarse. Lo único que puede suavizar la muerte es su contraparte ontológica; cuando rechaza la auto-decepción que presupone. Así, la libertad se vuelve afirmación y amor y la muerte se trasciende. Marcel se opone a considerar al Ser hacia la muerte como lo hace Heidegger en “Ser y Tiempo”. La muerte no es un momento condicionante de mi ser.

Mi actitud hacia mi muerte tal vez pueda volverse más clara cuando considero mi actitud hacia la muerte de los demás. Yo estoy entre los otros y a la vez soy diferente y tengo alrededor mío estructuras que me apoyan y sin las cuales me sentiría perdido.

Estar “entre” otros no tiene sentido existencial ya que por un lado algunos de esos otros son totalmente importantes para mí y yo para ellos, pero para muchos otros podría simplemente no existir. Aquí lo importante son aquellos a los que estoy unido por amor, o amistad y su pérdida me inflingiría un inmenso dolor. Nosotros de hecho probablemente sufriremos más por la muerte de alguien más, que por la nuestra misma; tal vez sea por una parte por la negación que tal vez podamos ejercer si vemos que nos alejamos del mundo y entonces nos adormecemos. De cualquier manera no puede reducirse a la muerte a la desintegración de un cuerpo; esto sería materialista, ya que lo que queda son el espíritu y el pensamiento.

No podemos designar como una estructura que desapareció a alguien que amamos ya que esto sólo es aplicable a las cosas. El amor sólo puede aplicarse a un sujeto. El amor exhibe una dignidad incomparable, la cual trasciende al sentimiento. Para una persona que ama, la esperanza siempre está viva.

Marcel no se piensa como “destinado para la muerte”; no hay una relación inequívoca entre mi cuerpo y yo. Yo tengo que establecer mis propias relaciones con mi cuerpo. La muerte se aparece como un misterio; no puede considerarse la muerte como el proceso que tiene lugar dentro del cuerpo. Parte del precio que tenemos que pagar por la encarnación es el no saber del todo que está dentro de nosotros y que está fuera.

En tanto que el amor esté libre del deseo de posesión el “tú” no puede convertirse en un “él” y es ahí donde los muertos pueden habitar de alguna manera entre los vivos.

Marcel trata con su filosofía de infundir una esperanza en el hombre, un enseñarlo a respirar de nuevo. El se consideró siempre como un filósofo del umbral que busca la luz en la fe.

Marcel vió al espíritu como algo vivo, como algo en movimiento, algo que no puede ser reducido a ninguna cosa en particular. El ser humano es uno de proyectos y de realizaciones con sentido. Marcel ve al individuo como un servidor de otros individuos.

El hombre se cuestiona y cuando realiza este acto introspectivo se encuentra con el misterio. Al hacer esto se percata de su condición mortal. El ser es un misterio y se cuestiona sobre su sobrevivencia a través de la reflexión. Por medio de la reflexión Marcel toma más una actitud de invocación personal que una de demostración impersonal. Marcel trata de hacernos conscientes de que debemos buscar en nosotros mismos y debemos mantenernos abiertos a la participación con los demás ya que eso es lo que constituye nuestra realidad; de esta manera es como podemos estar en comunión con Dios. Al mismo tiempo somos responsables de la manera en que vivimos nuestra vida ya que nos ponemos nuestras propias reglas. No somos tenidos por alguien más, pero sí estamos en constante relación con las cosas del mundo, y en este sentido es que se hace muy importante la encarnación y la conciencia de mi cuerpo. En mi cuerpo descubro que soy portador de un acto personal y a la vez soy instrumento. Mi cuerpo no es una posesión mía, sino que le pertenece a mi ser y entonces yo soy distinto de lo que tengo. El cuerpo es un medio para exponerme y así poseo y funciono. A la vez mi cuerpo es vulnerable a la muerte. Mi cuerpo no me ha sido dado de una manera objetiva solamente. La unión que yo tengo con mi cuerpo es misteriosa e íntima, es la conciencia de mi mismo unido a un cuerpo, como encarnado. Mi unión con mi cuerpo es un misterio, no puedo explicarla por medio de la razón. Mi cuerpo no es un objeto que me pertenece. La encarnación es el “dado” central de la metafísica. No puedo tratar a mi cuerpo como objeto, ya que si lo hiciera me perdería en el infinito. La participación aquí cobra un sentido importante ya que de su efectividad dependerá que en dado momento yo pueda improvisar. Si escojo separarme y volverme un puro espectador entonces todo me será un espectáculo y es muy probable que hasta carezca de sentido y habrá una brecha entre yo y la totalidad y lo que es peor entre yo y yo mismo. A menos de que interiorice mi separación, entonces seguiré participando desde otro lugar. Mi involucramiento es mi compromiso a través del tiempo. Es muy peligroso volverse un espectador y querer tener una explicación lógica del universo y de mi existencia, ya que esto implica salirme de mi mismo y hacerme estas preguntas, que son totalmente insolubles. El universo no puede explicarse como objeto y estrictamente no tiene pasado y lo mismo

pasa con el ser humano que aparece con el universo, como eterno. Al ser un espectador caigo en la fatalidad y la única manera de salvación personal es la interdependencia de los espíritus.

El pensamiento forma una parte muy importante en la filosofía de Marcel ya que lo reconoce como un “pensar de”. En tanto que sea pensado así se comprenderá cómo el infinito está en el individuo como esencia. Cuando pienso en un ser finito se establece una comunidad. Cuando se piensa en Dios no puede haber esa misma co-existencia, ya que esto me haría un ser semejante a él. Cuando pienso en alguien niego su no estar, aún cuando pienso en el hombre muerto, pienso en él y afirmo activamente la negación de su extinción. Aquí la memoria tiene un valor metafísico. La persona ausente está en mí, en el fondo como una fotografía que sobrevive al original, una fotografía que no se ha revelado, pero la fotografía es sólo un elemento mediador ya que en quien pienso es en él.

De alguna manera me mantengo fiel a la memoria de mi ser querido, de la misma manera que guardo fidelidad mientras vivo a quien quiero. Mantengo mi compromiso ya que también alguien está comprometido conmigo. De esta manera el amor y el respeto se conforman en la verdad.

El ser humano vive y desarrolla su vida entre los demás y siempre está inmerso en diversas situaciones. Una situación es algo en lo que yo me encuentro involucrado; puedo pasar de una situación en la que se experimenta discordancia a otra en la que estoy en guerra conmigo mismo, o a otra en la que mis expectativas están satisfechas. Vivimos en un mundo que parece estar roto, alguna vez tuvo un corazón, pero no más. La técnica se ha apoderado del hombre. Solamente la fuerza de voluntad podrá salvarlo de perderse. Este es un mundo colectivizado y la idea de una comunidad se vuelve más y más inconcebible de la misma manera que la idea de estar “juntos”. Solo podemos ver lo que hay después de una vez sufrida la pérdida. La realidad nos considera cada vez más como un agente que debe contribuir a un progreso social. Ya no somos nosotros los importantes, sino nuestras actividades y esto debe asustarnos. ¿Qué pasa conmigo como criatura estando bajo esta etiquetación? Me asusto sólo ante lo que es sagrado para mí y esto sólo puede ser a través de la adoración, la adoración a un Dios hacia el cual mi sentimiento es sagrado.

Marcel ve el mundo como expuesto a la auto-destrucción, un mundo que se rechaza inmensamente. El hombre no reflexiona más y esto es por su deseo de dominio, la reflexión debe ser transparente a sí misma. La trascendencia es una necesidad interna y tiene que estar en relación con mi vida de todos los días y no dejarla solamente en el puro pensamiento. El hombre está insatisfecho porque le falta lo que está fuera de él. El hombre tiene que apoyarse en su experiencia interna para poder trascender. Nuestros estados de conciencia son sucesivos y nuestra conciencia no es un cuerpo; no podemos ver a nuestra conciencia desde afuera. La conciencia está por arriba de todas las conciencias. La verdad y la realidad se distinguen en que aquella es sólo un aspecto entre

otros y esta es una esencia omnicomprensiva. Los hombres se han adaptado a vivir en tinieblas; como en un estado de no darse cuenta. El hombre tiene que aprender a dejar de atacarse a sí mismo para representar la verdad como él quisiera que fuera. La verdad de acuerdo con Heidegger es una adecuación de la cosa con la mente y debe tratar de unirse el amor a la verdad como el amor a Dios. El hombre debe reflexionar, debe preguntarse cómo tal cosa ha sucedido. La reflexión es un acto personal que es parte de la vida. Sólo reflexionando puedo reconocermelo como no meramente “un alguien” y también reconozco que hay otros “alguien”; otros individuos particulares que también existen. Marcel afirma que las características definidas del sí mismo tienen un carácter contingente.

Marcel llama al significado central de la existencia; el existencial indubitable. Mi existencia está centralmente significada y es mi negación la que permite pensar en mi existencia como única ya que estoy seguro de que existo. De lo que no estoy seguro es de si las cosas existen y como esto es puramente fenomenológico, es inútil cuestionárselo. No podemos preguntarnos si el yo existe ya que no puede tomarse al “yo” como un “eso”. El yo es una unidad indisoluble. Mi cuerpo es un misterio y cada expresión suya es una expresión específica de su unidad y así se relaciona a mi sentir de él; ya que es mi cuerpo, no solamente un cuerpo entre los otros. ¿Cómo es la sensación una posibilidad? Pareciera que para sentir hay que recibir un dato pero, ¿Qué tan objetivo es ese dato? Un dato físico puede ser mediatizable, pero Marcel encuentra un no-mediatizable inmediato que es la raíz de nuestra existencia; es la idea de lo que soy, en lo que participo y a la vez recibo en un sentido restorativo y positivo. De aquí partimos a la contemplación que es el poder hacerse hacia adentro. Aquí el espectador no sólo observa el espectáculo sino que participa en él. Al hacerme hacia adentro no abandono nada, me acerco a algo en mí que es profundo. Esto no es una introversión, es una conversión y no tiene que ser una religiosa. Este adentramiento nos fuerza a reflexionar sobre la noción de “estar en una situación” y al mismo tiempo esto nos lleva a estar en constante movimiento. Siempre hay una conexión entre el hacerse hacia adentro y las circunstancias dadas. Es en nuestro “hacernos hacia adentro que tomamos una posición y más que nada es sobre mi propia vida; de alguna manera me retiro de mi propia vida y llevo lo que mi vida es y no es, lo que me falta. Nos damos cuenta de la brecha de que lo que somos y de lo que nuestro ser es. Mi ser podrá volcar toda su potencialidad sólo cuando me vuelvo hacia adentro. Sólo en este momento se da un desarrollo creativo.

Para explicar que la cuestión religiosa no está superada Marcel toma tres caminos: el del racionalismo puro como filosofía de las luces, la técnica y una filosofía que plantea la primacía de lo vital. La primera actitud enuncia que ya no es posible creer en milagros; el tiempo y la historia son sólo epítetos avanzados o retrógrados. La filosofía de las luces considerará a la historia como la humanidad que tiene una infancia, una adolescencia y una edad adulta desenvolviéndose bajo dos caras: una Ético-política y una Técnico-científica. El

problema de la idea de la vida, de verdad religiosa reside básicamente en la técnica; siéndola toda disciplina que tiende a asegurarle al hombre el dominio de un objeto determinado y por lo tanto puede considerarse a toda técnica como una manipulación. La técnica y el objeto se alimentan mutuamente y esto es un paralelismo. La técnica busca perfeccionar al objeto y viceversa. El mundo se vuelve como algo explorable o como un esclavo sojuzgado. El hombre se vuelve sólo una potencia técnica y pierde su ser espiritual; se ha separado del mundo por un acto de violenta emancipación. El perfeccionamiento de las técnicas está ligado a un empobrecimiento de la vida interior y sólo la reflexión puede salvar al hombre de esto. No es lo mismo una sociedad formada por una comunidad de individuos que se aglomeran, que una comunidad de individuos que han logrado preservar el alma. La religión presupone una trascendencia y ésta un intervalo absoluto que se abre entre el alma y el ser, es la entrega. Esta es una actitud interna, es la contemplación; que en esta época está perdida. Sólo puede haber contemplación dentro de la metafísica y la adoración es un acto que no se aprehende; parece consistir en abrirse y ofrecerse. Marcel consideró la adoración como una actitud. La edad moderna necesita una purificación. Aceptar que el problema religioso ha caducado es aceptar la incurable imperfección del mundo. Este es un cosmos despersonalizado y el hombre se ha adaptado a vivir así. La noción de salvación sólo puede cobrar sentido cuando se concientiza el pecado que no es responsable de ninguna técnica, pero sí de la gracia. Existe una relación entre la idea de vida y el espíritu de tecnicidad ya que el objeto es relativo a la vida. Marcel dice: "Yo coincido con mi vida; decir que un día mi vida será agotada quiere decir que ese día yo estaré consumido por completo". Pero la vida le ha sido dada al ser, el ser es antes de vivir.

Para Marcel su filosofía es una especie de itinerario, es un proceso para encontrar un camino. Este es un camino en el cual cada uno de nosotros debe ubicarse consigo mismo y es uno angosto, difícil y peligroso. Marcel apela a la disponibilidad de los demás para que busquen su camino. Ya cuando se habló de la relación con los demás y de mi comunión con ellos se mencionó también la participación y sólo cuando se participa en comunión con los demás se da la verdadera disponibilidad. Esta participación es lo que Marcel llama el misterio del ser. Nuestro cuerpo nos permite estar disponibles en diferentes niveles de intensidad e intimidad. Marcel rechazó el verse definido dentro de una filosofía existencialista pues de esta manera se sentía muy similar a Sartre y él no quería eso. Tal vez la definición menos inexacta para definir a Marcel sería la de "Neo-Socrático" ya que esta postura se identifica con su preguntar abierto y el diálogo como parte básica en la comunicación. Marcel siempre consideró dentro de su filosofía las actitudes que conllevan una vida religiosa como son la esperanza, la fe y la disponibilidad. Marcel dice "cuando el ser humano está disponible está como inclinado hacia, dispuesto a lo sacro, y queriendo una vida abundante y madura". Para la filosofía de Marcel la naturaleza humana y la cristiandad se entrelazan y en tanto más unidas estén más la naturaleza humana será auténtica. Marcel explica el concepto de estar disponible como abrir una línea de crédito a otro y esto más bien significa ponerme a la disposición de y hacer un

nuevo compromiso que conlleva no sólo lo que tengo, sino lo que soy. Para Marcel abrir una línea de crédito a otro es hacernos un regalo a nosotros mismos. La disponibilidad es una apertura ante la presencia del otro. Estar a la disponibilidad de ninguna manera es lo mismo que disponer de. No podemos disponer ni de las personas como si fueran objetos o nos pertenecieran, o de nuestros cuerpos.

Lo peor es no estar disponible y estar distraído de la vida por uno mismo, estar enmarañado con uno mismo. Una persona distraída no puede hacer lugar para otro y esto le evita estar disponible y a la vez que los demás estén disponibles para él. La persona distraída no está disponible por la carga o preocupación que tiene y que muchas veces se vuelve insoprtable. Es imposible solamente pensar que darnos implica dar una suma de dinero o algo material. Si este peso de un encumbramiento, hacerse quebradizo, encogerse o marchitarse nos deja incapaces de tener una presencia, nos volvemos ópacos. La persona ópaca no deja que la luz de su presencia pase al mundo. Marcel afirma: “Un espasmo de ser es sólo posible a través de la concha que nos encierra, y que nosotros mismos hemos secretado”. Cualquier coagulación de la vida del ser implica pérdida de sensibilidad y devaluación de la vida. Estando bajo este estado es fácil pasar al fanatismo en donde todavía se pierde aún más la confianza en uno mismo. Este fanatismo es cegador y arrasador, no deja ver claramente y tiene un efecto patológico. El fanático se cierra y deja de estar abierto a la frescura de la novedad.

Otra manera adversa de estar abierto es el ser susceptible ya que la persona susceptible experimenta su susceptibilidad como insoprtablemente dolorosa. La persona susceptible necesita confirmación proveniente de otro; y es a la vez paradójico que este tipo de personas necesite de otro. Cuando alguien es susceptible en su consciencia esto sigue a la no disponibilidad. Una persona demasiado consciente de sí misma, sólo se encierra más y más en sí misma y se opaca más.

Para Marcel la vida humana significa sobrepasar lo biológico, la vida humana va más allá de la satisfacción de las necesidades orgánicas y los instintos.

El amor es el paradigma de la revelación de la presencia de uno mismo con la presencia del otro y la disponibilidad es la actitud que permite esta revelación. Marcel concluye que lo mejor que puede hacerse es relajarse interiormente para poner fin a la contracción por medio de la cual me encojo, tiemblo y me distorsiono, o deformo.

## BIBLIOGRAFIA

- Choron, Jacques, *Muerte y pensamiento occidental*, New York, Collier, 1963.
- Choron, Jacques, *El hombre moderno y la mortalidad*, New York, Macmillan, 1964.
- Ferrater Mora, José, *Ser y muerte*, Berkeley, University of California Press, 1965.
- Freud, Sigmund, *Reflexiones sobre la guerra y la muerte*, en *Carácter y Cultura*, trad. de Phillip Rieff, New York, Collier, 1963.
- Gallagher, Kenneth, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Fordham University Press, 1975.
- Hocking, William, *El significado de la inmortalidad en la experiencia humana*, New York, Harper, 1957.
- Kanellopoulos, Panayotis, *Enfasis en la fe*, trad. de Mary Gianos, New York, Exposition Press, 1966.
- Leep, Ignace. *La muerte y sus misterios*, trad. de Bernard Murchland, New York, Macmillan, 1968.
- Marcel, Gabriel, *Búsquedas*, Neuman Press, 1967
- , *Incredulidad y fe*, Guadarrama, Madrid. 1971
- , *El misterio del ser, Reflexión y misterio*. Henry Regnery Company, Chicago, Ill. 1960.
- , *Fenomenología de la apertura humana*, Scholar Press, Missoula, Montana, 1978.
- , *Ser y tener*, Gloucester, Massachusetts, Peter Smith, 1976.
- Mc Cown, Joe, *Disponibilidad. Gabriel Marcel y la fenomenología de la apertura humana*, Scholar Press, Missoula, Montana, 1978.
- Marcuse, Herbert, *La ideología de la muerte en El significado de la muerte*, Ed. Herman Feifel, New York: McGraw Hill, 1959.
- Scott, Nathan, *La visión moderna de muerte*, Richmond, Virginia: John Knox Press, 1967.

Troisfontaines, Roger. *Yo no muero*, trad. de Francis E. Albert, New York, Desclee Co. Inc., 1963.

Urdanoz, Teofilo, *Historia de la filosofía VI, Siglo XX*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.