

numerosas personas que han contribuido en la construcción y sostenimiento de la vida moderna desde la fe. Por lo tanto, de nuevo nos encontramos ante argumentos que resultan problemáticos a la luz de las evidencias, pero a los que sin embargo, muchas personas de uno y otro bando se rinden con facilidad. Lo cual vuelve a poner en cuestión lo que mueve a estas personas a tomar determinaciones definitivas a partir de argumentos poco convincentes. Y la respuesta de Taylor es que nos encontramos ante otra versión de los relatos de sustracción. Es decir, lo que hace que este relato resulte plausible es cierta asunción impensada respecto a lo que implica el advenimiento de la modernidad, que entre otras cosas colabora en el ocultamiento de la complejidad de este proceso. En breve, para estas versiones sustractivas la transición a la modernidad (indistintamente del tono con el cual se enuncie) ocurre a través de la pérdida de creencias y lealtades tradicionales, interpretada como el resultado de los cambios institucionales como la movilidad y la urbanización, o el avance de la operatividad de la moderna razón científica.

En otras palabras, nosotros, los modernos, nos comportamos como lo hacemos porque hemos "llegado a ver" que ciertos reclamos de verdad son falsos -o, en su interpretación negativa-, porque hemos perdido de vista ciertas verdades perennes. Lo que esta perspectiva pierde de vista es la posibilidad de que el Occidente moderno pueda estar apoderado por sus propias visiones positivas del bien, es decir, por una constelación de tales visiones entre otras disponibles, en lugar de estarlo por el único conjunto viable que ha quedado después que los viejos mitos y leyendas han explotado<sup>22</sup>.

De este modo, Taylor apunta al ocultamiento respecto a la posibilidad que Occidente haya impulsado una dirección moral específica, más allá de una pretendida noción de humanidad que habría sido descubierta una vez superamos las supersticiones anteriores, o en su versión contraria, más allá de las hipotéticas verdades olvidadas en nuestra era secular.

### Bibliografía

- CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., & VAN ANTWERPEN, J. (Eds.). (2011). *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press.
- TAYLOR, C. (2002). *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (2007). *A Secular Age*. New York: Belknap Press of Harvard University Press.
- WARNER, M., VANANTWERPEN, J., & CALHOUN, C. (Eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Artículo recibido en diciembre de 2013. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2014.

<sup>22</sup> Ibid, p. 571.

## El *nosotros* como fundamento metafísico de lo personal en la filosofía de Gabriel Marcel

por Martín Grassi \*

### Resumen

En el presente artículo intentaremos presentar la centralidad del *nosotros* en la metafísica de Gabriel Marcel. Para ello, en primer lugar, analizaremos la noción de participación, y cómo ésta define esencialmente la existencia personal, para lo cual atenderemos al sentido de las palabras *ser* y *existencia*. En segundo lugar, partiendo de la experiencia de la intersubjetividad, mostraremos que la participación, denominada ahora como *nostridad*, es anterior a la aparición y realidad del yo y del tú. Nuestro objetivo es señalar la pertinencia de la metafísica del *nosotros* de Marcel en los tiempos actuales, en los que pensar la mismidad y la alteridad es tarea ineludible.

Palabras clave: Marcel, Metafísica, Nosotros, Alteridad, Mismidad.

## *We as metaphysical foundation of the personal thing in Gabriel Marcel's philosophy*

### Abstract

In this work we shall present the centrality of the *we* in Gabriel Marcel's metaphysics. In the first place, we will analyze the notion of participation, and how it defines essentially personal existence, for we should attend to the meaning of *being* and *existence*. In the second place, taking intersubjective experience as a starting point, we will show that participation –now called *us-ness* (*nostrité*)–, is previous to the reality of the I and the Thou. Our main objective is to point out the importance of Marcel's metaphysics of *usness* in actual philosophy, which central task is to think selfhood and alterity.

Keywords: Marcel, Metaphysics, Usness, Alterity, Selfhood.

\* Doctor en Filosofía (UBA, 2014). Profesor Asistente de "Filosofía de la Religión" y de "Introducción y Antropología Filosófica" (UCA). martingrassi83@gmail.com

## 1. La Participación como noción clave para comprender la existencia.

La existencia no puede comprenderse sino en tanto que adquiere sentido de una realidad más plena en la que participa. La existencia no es un mero predicado que añade a un concepto su posición efectiva en el mundo; tampoco es la existencia un dato aislado y contingente; ni siquiera es la existencia el modo de ser gratuito de una libertad autónoma y autosuficiente. En rigor, para Marcel, la existencia supone la participación.<sup>1</sup> En una primera instancia, la existencia se caracteriza por su *ser encarnada*, es decir, por su esencial condición de *ser en situación*, que implica que la existencia participa del mundo en el que se sitúa espacio-temporalmente. El modelo de explicación objetivista, que contrapone sujeto a objeto, es incapaz de dar cuenta de esta *simbiosis ontológica* que reúne, a la vez, al existente y al mundo. En una segunda instancia, la existencia se realiza como co-existencia (*co-esse*), es decir, en tanto que se encuentra intersubjetivamente marcada. Concebir al individuo o a la persona separadamente de las otras personas es una pura abstracción, que desconoce el polo *alter* del polo *idem*. Las filosofías que pregonan una libertad autárquica son, en este sentido, deudoras de esta ilusión. La libertad se comprende desde el compromiso, no consigo mismo, sino con el otro que me interpela. En una tercera instancia, la existencia se descubre como llamada a la Trascendencia, llamada que se realiza en la fe y en la que llega a ser verdaderamente. La existencia, pues, no puede desconocer la *exigencia ontológica*, que es una *exigencia de trascendencia*, y que señala la dimensión religiosa de la experiencia humana (religiosidad que no es aún ni necesariamente la de ninguna religión positiva). Así, no solo la existencia personal está frente a otras personas con las cuales comulga, sino que la persona llega a ser tal frente a una Persona Absoluta, *recurso absoluto*. Una metafísica sustancialista, basada en el principio de causalidad no puede dar cuenta de esta participación en el Ser entendido como Persona, pues pretende comprender la existencia como un efecto de una acción divina que es, en rigor, abstracta. La existencia, entendida como ser en el mundo, como ser junto con otros, y como ser llamado a la trascendencia, sólo puede ser abordada desde las coordenadas de la noción de *participación*. Intentaremos, pues, extraer de esta noción todas sus implicancias, llevando el término de participación hacia el de *nosotros*, gracias al hilo conductor de la significación de la nociones de *presencia* e *invocación* dadas eminentemente en las experiencias de la intersubjetividad.

Ante todo, la palabra participación debe ser entendida negativamente, como la negación activa y eficaz de todo intento por comprender la existencia desde el paradigma objetivista.<sup>2</sup> Si bien la filosofía de Marcel ha ido transformándose a

<sup>1</sup> Para una introducción completa a la filosofía de Marcel, cf.: URABAYEN PÉREZ, Julia. *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Pamplona: EUNSA, 2001.

<sup>2</sup> “Je crois voir distinctement aujourd’hui que la participation telle que je m’appliquais à la concevoir par-delà le Savoir était comme une expression anticipée de ce que devait être un

lo largo del tiempo,<sup>3</sup> la noción de participación ha aparecido desde sus comienzos y fue tomando luego una significación cada vez más precisa, aunque la nota que siempre la ha caracterizado más propiamente es la de *comunidad*. Ya desde los ensayos tempranos reunidos en el volumen *Fragments Philosophiques*, la noción de participación servía a Marcel para tomar distancia de la concepción idealista de un *Saber Absoluto*, que implicaba la distinción entre *apariciencia* y *realidad* (desarrollada sobre todo por el filósofo anglosajón neohegeliano Bradley) y que suponía una dicotomía en la experiencia humana que llevaba a un descrédito de la realidad concreta que testimoniaba el conocimiento sensible y a una impugnación de lo individual. La experiencia, así, era una experiencia formal de un sujeto trascendental, sin anclaje en un sujeto personal.<sup>4</sup> Más adelante, la noción de participación le sirvió a Marcel, positivamente, para señalar que la existencia era esencialmente situada en el mundo, y por tanto, que tomaba su realidad del mundo mismo. Pero también fue tomando una significancia positiva en tanto que traducía la presencia del Ser que daba realidad y consistencia a la existencia. Por ello, Marcel retoma el sentido que Louis Lavelle daba a la noción de participación, es decir, como presencia creativa del Ser en nosotros.<sup>5</sup> El sentido de unidad prevalece, pues, en esta noción, aunque esta unidad no suponga el olvido de la pluralidad y la diferencia. De allí que tanto la idea de una reflexión segunda o recuperadora, como la noción de misterio—contrapuesta a la de problema—surjan del humus de la significancia positiva y negativa de la participación. En rigor, debiéramos decir que la palabra participación en Marcel tiene ante todo una significancia negativa, y su positividad es tal gracias a esta negatividad, puesto que

peu plus tard l’existence définit comme non réductible à l’objectivité” (*La dignité humaine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1964 [en adelante: *DH*], p. 44).

<sup>3</sup> Cf. URABAYEN PÉREZ, Julia. “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”, en *Pensamiento: Revista de Investigación e Información filosófica*, 60 (226), Enero-Abril 2004, pp. 115-136.

<sup>4</sup> Cf. “Réflexions sur l’idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l’Être. Hiver 1910-1911 [Manuscrit XII]”, en: *Fragments philosophiques (1909-1914)*. Louvain-Paris: Nauwlaerts-Vrin, 1961 [en adelante: *FP*], pp. 23-67.

<sup>5</sup> Cf. LAVELLE, Louis. *La presencia total*. Buenos Aires: Troquel, 1961. Al respecto, pueden citarse estas palabras de Marcel que refieren a Lavelle: “Obscurité: en quel sens suis-je fondé à dire que c’est moi qui suis présent à moi-même? Ne vaudrait-il pas mieux parler d’être ou de la réalité? Il faut, en effet, remarquer que le moi peut ne désigner qu’une absence, qu’une carence plus exactement – en en même temps que cette carence est presque invariablement portée à se traiter elle-même comme étant du positif; l’illusion du moi n’est pas autre chose. Mais ceci ne fait que renforcer le doute. N’en vient-on pas à placer, avec Lavelle, la présence de l’être à la racine de la conscience de soi? C’est ici, je crois, qu’il faut faire appel à une phénoménologie de l’expérience quotidienne” (*Présence et immortalité (Journal métaphysique 1938-1943, et autres textes)*. Paris: Flammarion, 1959 [en adelante: *PI*], p. 153).

la razón y el concepto funcionan necesariamente ya desde la distinción sujeto-objeto, por lo cual la metafísica –que es, en última instancia, el reconocimiento de la participación del existente en el Ser, en todos los niveles- es una *lógica de la libertad*.<sup>6</sup> Digamos que la participación no es una idea, sino un acto libre por el cual nos mantenemos en comunión con la realidad plenaria, comunión en la que la existencia adquiere realidad y consistencia. La participación es el modo en que tomo contacto con lo existente y, en ese mismo encuentro, me constituyo como ser, por lo cual tanto la inmanencia como la trascendencia parecen ser interiores a la realidad misma de la participación.<sup>7</sup> Kenneth Gallagher, uno de los comentaristas más importantes de Marcel, explica que “no podemos efectivamente aislar aquello en lo cual participamos nosotros mismos en tanto participantes, ya que en todo nivel es la participación la que funda el ser de los participantes”.<sup>8</sup>

La dificultad de definir la noción de participación se encuentra en que, justamente, es una noción que señala lo *transordinal*, lo *transcategorial*, lo que se encuentra más allá de las categorías del pensamiento. Hablar de participación es ya encontrarse en el ámbito de lo metaproblemático, de lo misterioso. Marcel recurre a veces a la música para caracterizar lo que significa participar: la improvisación musical, observa, implica el reconocimiento de una unidad musical que no se me presenta al modo objetivo, como un *totum simul*, una totalidad que me es dada de una vez por todas y que tendría frente a mí.<sup>9</sup> Por el contrario, el reconocimiento de esa unidad musical se da en tanto que uno mismo se encuentra de alguna manera en el interior de la música, y cuanto más interiorizado esté en ella, cuanto más participe en ella, tanto más activamente comprometido estará. Esta consideración parece llevarnos a pensar en un sujeto absolutamente pasivo, que sea pura receptividad; sin embargo, se trata aquí de un sujeto activo, puesto que la receptividad es creadora. Por ello, a su vez, la noción de participación resignifica el tiempo, que no será visto ya ni como duración inconsecuente, ni como sucesión aparente, sino que será considerado como el tránsito y el desarrollo de esta participación, tránsito que nos lleva más allá del tiempo en tanto que trascender el tiempo implica “participar de una manera cada vez más efectiva en la intención creadora que anima al conjunto; en otros términos, elevarse a planos donde la sucesión aparece como cada vez menos evidente, donde una representación

<sup>6</sup> Cf. GRASSI, Martín. “La reflexión segunda y el acceso al misterio del Ser en la filosofía concreta de Gabriel Marcel”, en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), Vol. 1, Año 1, 2011, pp. 21-46, revista digital: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

<sup>7</sup> “Immanence et transcendance dont la simultanéité définit exactement la participation. La pensée participe à la réalité, parce qu’elle implique le réel sans s’identifier avec lui” (TROISFONTAINES, Roger. *De l’existence à l’être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Paris: Nauwelaerts, 1968, Tomo I, p. 135).

<sup>8</sup> *The Philosophy of Gabriel Marcel*. New York: Fordham University Press, 1962, p. 20.

<sup>9</sup> Cf. *Être et Avoir*. Paris: Aubier-Montaigne, 1935 [en adelante: EA], pp. 17-22.

cinematográfica, por así decirlo, de los acontecimientos resulta cada vez más inadecuada”.<sup>10</sup> Por ello, el tiempo es considerado por Marcel como la *forma de la prueba*, en tanto que es en el tiempo en el que nuestra consistencia ontológica se encuentra en juego y se juega efectivamente.<sup>11</sup>

Esta consistencia ontológica –que rechaza el absurdo de la vida- encuentra su huella y marca en la exigencia ontológica, que señala ya una cierta participación del existente en el Ser. Pero hablar de participación en el Ser implica rechazar que el Ser pueda ser un elemento de estructura o un predicado (y en esto rescata Marcel la reflexión de Kant). El Ser no puede ser tratado como si fuera la pantalla o el medio en el que la realidad es refractada (aquí nuevamente el rechazo de Marcel por la dupla realidad-apariencia): “estamos comprometidos en el ser (*nous sommes engagés dans l’être*), no depende de nosotros salir de él: más llanamente, *somos* y todo consiste en saber cómo situarnos con relación a la realidad plenaria”.<sup>12</sup> No hay un *tertium quid* que se establezca entre el ser y el no ser, como si nosotros mismos y el mundo fuéramos y no fuéramos al mismo tiempo. Somos, y eso implica ya estar en el orden del Ser. Claro que la cuestión estriba en el modo en que nosotros mismos vivimos ese compromiso ontológico, por lo cual interviene aquí nuevamente la libertad como el núcleo de la metafísica. El Ser, pues, se presenta no ya como predicado ni como entidad abstracta o estructural de los entes, sino que el Ser se presenta como “principio de no exhaustibilidad”<sup>13</sup> y la alegría está vinculada ella misma al “sentimiento de lo inagotable”: se

<sup>10</sup> EA, pp. 21-22.

<sup>11</sup> Cf. GRASSI, Martín. “La significación ontológico-existencial del tiempo en la filosofía de Gabriel Marcel”, en: *Revista Philosophia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. En prensa.

<sup>12</sup> EA, p. 47.

<sup>13</sup> Podría trazarse aquí un cierto paralelo entre Marcel y Heidegger como pensadores del Ser. A este respecto, Chad Engelland escribe un interesante artículo, y en él afirma: “In the last century, both Gabriel Marcel and Martin Heidegger labored to carve out the proper matter and manner of thinking. The proper matter insofar as they struggled to free for thinking the mystery of being, that which is most worthy of thought. The proper manner insofar as they struggled to articulate the specific character of a thinking that would be adequate to this mystery. To this end, both engaged in an ongoing polemic with modern technology and its dominant mode of thought: problem-solving (Marcel) or calculating reasoning (Heidegger). Both thinkers sought to free thinking from a representational mode of thinking and a technical mode of problem solving by turning to the positive mystery of being, to its in principle inexhaustible wondrousness—even if their understanding of that mystery differed greatly. Marcel, thinker of the person and the concrete, understands the domain of mystery as opened in interpersonal *agape*; Heidegger, thinker of *Dasein* and then *Ereignis* and *Lichtung*, understands the domain of mystery as opened by the free (though non-personal) appropriation of being. Marcel’s mystery is mysterious because of its over-fullness and consequent impossibility of being given; Heidegger’s mystery is mysterious because of its withdrawing negativity and *Stromata* 70 (2014) 57- 86

trata, entonces, de una metafísica de la alegría, es decir, de una metafísica anclada en la noción de participación y que es la afirmación misma de la significatividad de la existencia, comprometida en el seno de un principio siempre renovador que nos recrea constantemente y que tiene un valor sagrado.<sup>14</sup> Participar significa dejarse inspirar por este recurso infinito al que asentimos y damos lugar para la propia plenificación. *Participación y creación* son nociones que se encuentran, pues, indisolublemente ligadas, y la negación de la existencia no es sino la contrapartida de la negación del Ser, así como la afirmación de nuestra existencia sólo es posible en nuestro consentimiento al Ser.<sup>15</sup>

En tanto que la metafísica es la lógica de una libertad que se afirma afirmando el Ser, lo propio de la identificación y la definición se encuentra problematizado o puesto en cuestión. En la zona del *tener* (*avoir*) es en la que *lo mismo y lo otro* tiene lugar, en tanto que me separo de lo demás –hay una *zona de ausencia*

consequent impossibility of being given” (ENGELLAND, Chad. “Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking”, en: *Philosophy Today*, 48 (1), Primavera 2004, pp. 94-95). Y más adelante explicita: “For Marcel, mystery overflows and radiates. It really does reveal itself even if it cannot be grasped or brought to simple presence. It is concealed because of its super-abundance and saturation [Engelland cita aquí la semejanza de Marcel con el planteo de *fenómeno saturado* de Jean-Luc Marion] and not because it hides itself in the manifesting of beings or protects itself from degradation to the interplay of presencing/absencing. Mystery is *présence* (not presence versus absence but a reality which is other than this interplay). Whereas in Heidegger we find a fundamental emptiness in the mode of primordial withdrawing, in Marcel there is a primordial *présence* (not as *Anwesenheit* but as *die Fülle*). Marcel’s *présence* ultimately requires the other and not just someone or someone else, but an encounter rooted in the domain of love” (p. 102).

<sup>14</sup> “Eu nettement ce matin l’intuition que la joie est non la marque, mais le jaillissement même de l’être. Joie – plénitude. Tout ce qui est fait dans la joie a une valeur religieuse; dans la joie, c’est-à-dire avec la totalité de soi-même” (*Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1935 [en adelante: *JM*], p. 230).

<sup>15</sup> Puede verse una afinidad entre las reflexiones de Marcel y las de Aimé Forest, quien ha escrito dos obras –publicadas en la colección *Philosophie de l’esprit*, dirigida por Lavelle y Le Senne– tituladas *Du consentement à l’être* y *Consentement et création*. De alguna forma, como bien dice Gallagher, es mi *consentimiento al ser* lo que me permite aceptar mi *situación* y participar en ella: “... Marcel does not mean by ‘being’ precisely what Troisfontaines says he does. I do not accede to the realm of being simply by freely accepting my situation, but by recognizing that the roots of my situation go down into the eternal. Being is the eternal dimension of my existential situation. Being is that to which I aspire. (...) Whether or not he [a man] has really reached the level of being depends upon the manner of his acceptance of his situation. I can transform my existential situation into a vehicle for being if I accept in the sign of the eternal. The level at which I respond is the essential thing. Not just any free acceptance of any situation transforms it into ‘being’. My situation is a bearer of being only insofar as it is transparent to the spirit, to the eternal. Now it would be quite correct to advance the suggestion that for Marcel a true acceptance of my situation is only possible in the sign of the eternal. Father Troisfontaines surely understands his distinction in this manner. Yet even so, it is still not the free attachment to my situation which ushers me into being, but my free attachment to being which enables me to accept my situation” (*The philosophy of Gabriel Marcel*, p. 62).

aquí que posibilita estas distinciones. Pero lo importante es lograr, para Marcel, “pensar en un más allá de este mundo del mismo y del otro (*penser un au delà de ce monde du même et de l’autre*), un más allá que se anexionaría a lo ontológico como tal”.<sup>16</sup> Preguntarse por el propio ser no implica, pues, la definición –propia del tener y de lo objetivo. La participación es una afirmación sin categoría, y por ello es, ante todo, una afirmación libre. Diría más: se trata de una afirmación ética y aún religiosa, pues se trata de una libertad llamada a la Trascendencia.<sup>17</sup>

El mismo Marcel afirma que “no hay problema más difícil de plantear que el del ser”,<sup>18</sup> por lo cual hablar metafísicamente es casi una contradicción. Frente al objeto, que se *tiene*, y por ello se expone y se transmite, el Ser escapa a toda manipulación, y “si verdaderamente es válida la categoría del ser, es porque hay lo intransmisible (*il y a de l’intransmissible*) en la realidad”.<sup>19</sup> El ámbito metafísico, en el que nos encontramos con el Misterio, sólo puede ser afirmado si aceptamos y acogemos lo intransmisible, lo que no puede poseerse, lo que trasciende y nos sobrepasa. No se trata de comprender al ser como si fuera un sustrato a definir que sostiene los fenómenos del mundo –¿acaso no se estaría postulando nuevamente la dicotomía que tanto rechazaba Marcel entre apariencia y realidad?–, respondiendo a una concepción sustancialista del ser.<sup>20</sup> Por el contrario, el ser aparece como respuesta a un llamado o una vocación que el existente reconoce en sí, que siente como interpelación y al que se compromete completamente.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> *EA*, p. 222.

<sup>17</sup> Para Marcel, hay un estrecho parentesco entre el camino de la metafísica y el camino de la santidad: “Ce que j’ai aperçu en tous cas, c’est l’identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l’affirmation de l’être; la nécessité surtout, pour une philosophie concrète, de reconnaître qu’il y a là un seul et même chemin” (*EA*, p. 123). Sin embargo, Marcel indica en algunos textos la diferencia entre metafísica y ética: “Je reprends ce que j’écrivais il y a quelques jours au sujet du besoin métaphysique. Là est sans doute la clef. Cet appétit de l’être n’est nullement le désir d’acquiescer des qualités, ce n’est pas un désir de perfectionnement, et là est la différence fondamentale entre l’ordre éthique et l’ordre métaphysique. Le métaphysicien est en quête de ce qui est, non pas à la poursuite de ce qui sera...” (*JM*, p. 280). De todos modos, no queda claro la relación que hay en Marcel entre metafísica, ética y filosofía de la religión, y sería preciso abordar esta cuestión en algún trabajo.

<sup>18</sup> *JM*, p. 202.

<sup>19</sup> *JM*, p. 301.

<sup>20</sup> “Parler de l’être pris substantivement, c’est imaginer je ne sais quel noyau résistant qui subsisterait sous l’écorce périssable du phénomène” (*JM*, p. 202).

<sup>21</sup> “Before we have reached the conclusion of our study, we shall have followed Marcel a long way in the pursuit of his ‘methodology of the unverifiable’. Suffice it to point out now that this is the novel and crucial epistemological aspect of a philosophy which in its metaphysical orientation can unhesitatingly be called Augustinian. The Augustinian experience is of a self whelmed in being and truth. Nothing could better express the central Marcellian insight that St. Augustine’s ‘To know the truth, we must be in the truth’. We might even attempt to

El ser es lo que no decepciona (*l'être, c'est ce qui ne déçoit pas*); hay ser desde el momento en que nuestra expectación queda colmada; me refiero a la expectación de la que participamos con toda nuestra alma. La doctrina que niega el ser se expresa con el "todo es vanidad", es decir, no hay que esperar nada, solamente quien nada espere, no será decepcionado. Yo creo que el problema sólo puede plantearse sobre estas bases. Decir "nada es" (*rien n'est*) es decir "nada cuenta" (*rien ne compte*). Profundizar el sentido de ese nihilismo. Abstenerse de confundir ser (*être*) y existir (*exister*).<sup>22</sup>

La dificultad del pensamiento sobre el ser es justamente que no se trata de un pensamiento que verse sobre una determinada realidad, sino de una reflexión que atiende a una sed o un hambre en nosotros que no puede quedar insatisfecho a no ser que terminemos afirmando la nada, entendida como la inconsistencia del mundo y de la propia vida, entendida como el fondo vano de toda espera. Como habíamos visto ya brevemente, se trata aquí de una espera que no se asimila a un desear, en tanto que el deseo se refiere siempre a un objeto. Se trata de una espera en la que nos encontramos completamente comprometidos, una espera de la que "participamos con todo el alma". La afirmación del ser no es sino la afirmación de esta no-inconsistencia de la expectación, es decir, la afirmación de aquello que no puede decepcionarnos. Claro que hablar de "aquello" implica de nuevo una especie de sustancialización del ser. Pero no se trata *del ser*, sino *de ser*.<sup>23</sup> La exigencia ontológica es ya un reconocimiento de esta plenitud a la que estamos llamados, y es ya una primera respuesta al modo de la participación en lo pleno, en la excedencia del ser.<sup>24</sup> Mientras que cualquier objeto deseado puede faltarnos, o aún peor, decepcionarnos, "el ser es la plenitud" (*l'être, c'est la plénitude*),<sup>25</sup> es lo que jamás podría presentarse como lo insuficiente. Por ello, no se

sum up his essentially un-abbreviable method with this shorthand expression: to philosophize is to utter the being which is present unuttered. The cardinal point which Marcel does not cease to emphasize is that this utterance is an effluence of our liberty: being can only be attested freely" (GALLAGHER, Kenneth. *The philosophy of Gabriel Marcel*, p. 7-8).

<sup>22</sup> JM, p. 177.

<sup>23</sup> "Notre activité demande à s'exercer dans du plein. Le bonheur, l'amour, l'inspiration: c'est, je crois, en fonction de telles expériences que le problème de l'être peut se poser de façon intelligible. Seulement c'est d'être qu'il s'agit, non de l'être" (JM, p. 202).

<sup>24</sup> "Ser es la subjetividad que se excede y participa en un más, en cierta zona de adherencia. Este excederse le da validez; en ese excederse el ser se constituye, y constituye el ser de aquél más. Tal es el sentido esencial del ser como invocación. El ser, así, no es un objeto posible representado como límite al término de los fenómenos, como el fundamento supuesto y distante del mundo. El ser habla el lenguaje de la intimidad: ser es posesión, plenitud, sabrosa adherencia, comunidad" (VASALLO, Angel. *Cuatro lecciones sobre metafísica: Itinerario de la realidad en el "Diario Metafísico" de Gabriel Marcel*, p. 41). Aún en el fondo del pesimismo se encuentra esta exigencia: "Dire que l'univers me laisse insatisfait et qu'en ce sens il n'est pas, c'est accorder qu'il y a en moi un appétit de l'être" (JM, p. 181).

<sup>25</sup> JM, p. 177.

trata de entender al ser como lo pleno al modo de una síntesis de todas las determinaciones inteligibles; se trata de comprender al ser como el contrapunto siempre presente y siempre distante de todas las experiencias humanas realmente significativas, en las cuales toda nuestra existencia se encuentra en juego. Insistamos: la metafísica no es un discurso lógico que defina al ser y sus determinaciones, sino el reconocimiento de una plenitud a la que respondemos con cada uno de nuestros actos, es decir, es una lógica no del pensamiento y de sus conceptos, sino una "lógica de la libertad".<sup>26</sup> Frente a una metafísica del tener, del objeto -que no es sino una metafísica del deseo, y por tanto de la desesperación-, la metafísica de Marcel es una "metafísica de la esperanza", como él mismo la llama cuando subtitula su obra *Homo viator*, y como la caracteriza Joaquín Adúriz.<sup>27</sup> La metafísica es el caminar mismo del hombre, es decir, el reconocimiento activo de la condición itinerante del hombre (tema que han rescatado y subrayado la mayor parte de los intérpretes del pensamiento marceliano). Si el ser se entendiera desde las exigencias conceptuales, desde la categoría de sustancia -al modo del *Ens realissimum*-, entonces el binomio clave sería el de *lo uno y lo múltiple*: por el contrario, si el ser ya no se comprende como *el ser*, sino como el hecho de *ser*, entonces el binomio central de la metafísica es el de *lo pleno y lo vacío*, tal como afirma Marcel.<sup>28</sup> No hay medias tintas: o bien se afirma el ser, afirmándonos con él, o bien se afirma el absurdo mismo de lo que existe, es decir, el nihilismo que Claudel hacía carne en *La Ville*,<sup>29</sup> y que es la afirmación misma de la desesperación, del "nada cuenta".

La vida misma, entonces, puede asimilarse en un sentido a una *prueba*, en tanto que se encuentra expuesta y obligada a discernir entre lo que resiste y lo que no resiste a la disgregación. Preguntarse si hay ser es cuestionarse sobre el fondo mismo de las cosas, intentando ver a través de lo que acontece (*the veil of happening*), y colocarse en el punto de vista de quien "sienta la existencia como una piedra preciosa".<sup>30</sup> Así, la vida misma es dialéctica en tanto que implica la reflexión de sí sobre sí gracias a la propia experiencia. Quien niega el ser, pone la decepción como *universal de derecho*, y la muerte misma aparece lógicamente como evidencia de esta insignificancia de lo real, como elemento clave de esta

<sup>26</sup> En todo caso, el pensamiento sobre el ser es un pensamiento práctico o ético, o como diría Marcel, un *pensamiento amante*: "Pour moi l'être n'est vraiment immanent qu'à la pensée aimante, et non pas au jugement qui porte sur lui" (JM, p. 161).

<sup>27</sup> Gabriel Marcel: *el existencialismo de la esperanza*, Bs. As., Espasa-Calpe, 1949.

<sup>28</sup> "Au fond c'est toujours l'opposition du plein et du vide -infiniment plus essentielle que celle de l'un et du multiple" (JM, p. 179).

<sup>29</sup> *Le Mystère de l'être (II: Foi et réalité)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1951 [en adelante: MEII], p. 59.

<sup>30</sup> JM, p. 178.

*apologética de la nada*. Este pesimismo es posible de derecho, y esta posibilidad está enlazada con la naturaleza misma de la reflexión, que es capaz siempre de llevar los fenómenos a una constante disgregación. Aún más, afirma Marcel, un mundo en que dicho pesimismo no fuera posible estaría desprovisto de valor religioso. Si bien Marcel no explicita por qué afirma esto, podemos entender que el valor religioso del mundo se sostiene sobre la vanidad del mundo (“vanidad de vanidades, todo es vanidad”) y la intercesión de Dios que lo salva de su inconsistencia.<sup>31</sup> Ser, entonces, es resistir a esa prueba de la disolución progresiva; “en suma, el ser se define para mí como lo que no se deja disolver por la dialéctica de la experiencia (la experiencia en tanto que se reflexiona a sí misma)”.<sup>32</sup> De allí también que el ser se afirma en una zona de vida en la que deja de hacer mella la experiencia crítica, “lo cual equivale a reconocer—creo yo— que sólo en la eternidad hay ser”. En otras palabras, vemos que lo ontológico no se encuentra afectado por una experiencia del tiempo como sucesión disgregadora, sino que se afirma en un sentido *supratemporal* como victoria sobre la mera sucesión de instantes insignificantes.<sup>33</sup>

El problema es, como afirma Marcel, el de no confundir *ser* y *existir*. En sus *Gifford Lectures*, Marcel dedica la segunda lección del segundo curso a la distinción entre existencia y ser.<sup>34</sup> Allí, retoma las reflexiones de Étienne Gilson en su libro *L'être et la essence*,<sup>35</sup> y señala la dificultad del término *ser*, que es a la vez sustantivo y verbo, y por lo cual uno puede entender al ser como acto (*esse*) o bien como lo que es (*ens*). Esta anfibología del término *ser* (*être*) es clave para comprender las dificultades de una investigación metafísica. Lo primero que habría que subrayar, nuevamente, es que el ser no puede ser una propiedad, puesto que es lo que hace posible ya cualquier tipo de propiedad. Sin embargo, tampoco podría pensarse en el ser como aquello que es anterior a cualquier propiedad: “nada es más falaz que la idea de una especie de desnudez previa del ser, que

<sup>31</sup> Puede verse aquí una semejanza con el planteo de Jean-Luc Marion respecto a la *vanidad*: cf. “El reverso de la vanidad”, en: *Dios sin el ser*. Vilaboa (Pontevedra): Ellago Ediciones, 2010, pp. 155-190.

<sup>32</sup> *JM*, p. 179.

<sup>33</sup> Para profundizar la cuestión del tiempo, vid. *Supra*, II. Se entiende, así, que para Marcel la pregunta por el ser no pueda desentenderse de la pregunta por la muerte: “Au fond, tout cela tend vers cette conclusion que le problème de l'être et du non-être n'a de sens que là où il se convertit dans le dilemme: plénitude ou mort; et il se pose à partir de cette existence ambiguë qui est la mienne et qui se poursuit jour après jour à travers le cycle des fonctions et des tâches” (*PI*, p. 141).

<sup>34</sup> “Existence et être”, en: *MEII*, pp. 21-34.

<sup>35</sup> *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1994 [1948]. Marcel se separa de Gilson en tanto que le parece que identifica apresuradamente el ser con el existir (Cf. *MEII*, p. 25). Ya hemos subrayado la distancia que separa a Marcel de la ontología tomista en el Capítulo I, por lo cual no volveremos ahora sobre esta cuestión. Para una confrontación más amplia entre el modo de entender al Ser y a la existencia por parte de la Escolástica y por parte de la filosofía existencial, cf.: LOTZ, Johannes B. “Being and Existence in Scholasticism and in Existence-Philosophy”, en: *Philosophy Today*, Vol. VIII, Nr. 4 (Primavera 1964), pp. 3-45.

las cualidades o las propiedades vendrían ulteriormente a *vestir*”.<sup>36</sup> En segundo lugar, no se debe descuidar el hecho de que el ser puro y simple está íntimamente ligado al ser de la cópula, es decir, el verbo de juicio de predicación. Aquí es preciso notar que el juicio de predicación señala exclamativamente el ser de algo, como cuando —tal como ejemplifica Marcel— decimos al levantar un mueble, “¡este mueble es pesado!”. El juicio de predicación es una cierta transposición de la realidad indescomponible de lo real al plano de la afirmación lógica. En principio, por otro lado, es raro que enunciemos lo que podría llamarse una afirmación de ser, salvo en casos extraordinarios en los que surge un ser en el mundo, como en un nacimiento o en la terminación de una obra de arte; en estos casos, “la afirmación cobra entonces un aspecto de saludo (*salut*), como si me inclinara ante algo”.<sup>37</sup> La cuestión, entonces, será la de establecer las relaciones entre la existencia y el ser —cuestión que a Marcel siempre le ha preocupado y que no siempre ha atacado directamente—, aunque no podamos definir qué significa tanto ser como existencia, pues “estamos aquí en un dominio sin duda más allá de lo definible”.<sup>38</sup>

Ya en el *Journal*, la existencia se contraponía a la objetividad, manifestándose primeramente en la presencia sensible de las cosas.<sup>39</sup> Sin embargo, retomando dicha caracterización, Marcel sospecha que pueda llegar a establecerse así una distancia entre lo que sería el ser de la existencia y lo que sería su aparecer (su presencia sensible). “Por el contrario me parece que pensar la existencia es en última instancia pensar en la imposibilidad de oponer aquí el ser (*être*) al aparecer (*apparaître*), y esto porque el aspecto existencial está ligado (...) a mi condición de ser no solamente encarnado, sino itinerante, de *Homo Viator*”.<sup>40</sup> Esta afirmación central de Marcel subraya la dimensión temporal del ser, y ya no sólo su dimensión espacial o, mejor, carnal; sin embargo, no significa esta ratificación que Marcel haya abandonado su posición anterior, sino que, simplemente, la ha ampliado desde otra perspectiva, en este caso, desde la condición itinerante del hombre.<sup>41</sup> En todo caso, la idea de existencia —si bien no podría hablarse

<sup>36</sup> *MEII*, p. 23.

<sup>37</sup> *MEII*, p. 24.

<sup>38</sup> *MEII*, p. 25. Aún más, el término “ser” le resulta a Marcel sumamente problemático y lo usa a disgusto (Cf. “El ser ante el pensamiento interrogativo”, en: *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama, 1971, p. 98).

<sup>39</sup> Cf. “Existence et objectivité”, en: *JM*, pp. 309-329.

<sup>40</sup> *MEII*, p. 27.

<sup>41</sup> Paul Ricouer, entre otros, ha señalado que los dos grandes manifiestos de Marcel son *Existence et objectivité* y *Position et approches concrètes du mystère ontologique*: mientras que el primero subraya la cuestión existencial del hombre como *ser-en-el-mundo*, el segundo abre la consideración ontológica en tanto pensamiento del Ser a partir de las experiencias

propriadamente aquí de *idea*- parece estar afectada de una ambigüedad, puesto que cuando afirmamos que algo existe parece que indicamos que dicha cosa está aquí, pero que al mismo tiempo puede no estar aquí ni en ninguna parte. En este sentido, afirmar el ser de la persona amada toma un aspecto trágico, pero no por ello ilusorio, en la prueba de la ausencia más radical que representa la muerte.<sup>42</sup> Así, “existir ya no quiere decir sencillamente *estar aquí* o *estar en otra parte*, y probablemente quiere decir trascender en forma esencial la oposición del aquí y del otra parte”.<sup>43</sup> Marcel nota que esta ambigüedad fundamental de la existencia es lo que hace tan complejo el problema de las relaciones entre ser y existencia: por un lado, en tanto que consideramos la existencia de la cosa como cosa, dicha existencia se encuentra eclipsada por la amenaza de *no existir más*, por lo cual, si bien no podemos decir que se encuentra en el plano del no-ser, parece que se encuentra *apenas* en el ser, que está como en rebelión contra las exigencias que la palabra ser parece implicar. Por otro lado, podemos considerar a la existencia en un sentido ascensional hasta el punto límite de que podría confundirse con “el ser en su autenticidad”.<sup>44</sup> Pero esta alternativa no es de orden meramente teórico:

humanas esencialmente temporales, como la fidelidad, la esperanza y la fe (Cf. “Réflexion primaire et réflexion seconde chez G. Marcel”, en *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, p. 52). Si bien la caracterización es muy apropiada y tiene una ventaja hermenéutica indiscutible, creemos que es necesario considerar ambos momentos como parte de un mismo camino filosófico. La noción de participación es, por ello, sumamente importante, pues implica que el Ser ya se encuentra en la dimensión encarnada del hombre, y tiene un modo especial de revelación en ese orden. Cf. GRASSI, Martín. “El hombre como ser encarnado y la “filosofía concreta” de Gabriel Marcel” [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2008. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/hombre-ser-encarnado-filosofia-concreta-marcel.pdf>. Por su lado, Antonio Natal Alvarez señala esta misma consideración, criticando el esquema de los tres niveles, común a Paul Ricoeur y Kenneth Gallagher: “Kenneth T. Gallagher quiere dejar bien en claro que Marcel discierne tres niveles de participación en el ser: el nivel de la encarnación, que se actualiza por la sensación y la experiencia del cuerpo como mío; el nivel de la comunión, que se actualiza por el amor, la esperanza y la fidelidad, y el nivel de la trascendencia, que se actualiza por la experiencia ontológica, la seguridad primitiva, y la ciega intuición del ser. Creemos que no conviene ser tan tajantes en la precisión de niveles, ya que existen continuas articulaciones y relaciones entre los diversos niveles; concretamente, el tercer nivel, creemos que no está adecuadamente precisado. La trascendencia afecta, de alguna forma, a todos los niveles; de lo contrario no habría progreso ni en el ser, ni en el misterio; por otra parte, la fidelidad creadora y la esperanza encontrarían en el tercer nivel toda su eficacia y significado” (“La participación en Gabriel Marcel (Segunda Parte)”, en: *Estudio Agustiniiano*, vol. XXVIII, Fasc. 3 (Septiembre-Diciembre 1993), pp. 516-517).

<sup>42</sup> Cf. MARY, Anne. “La mort, tremplin d’une espérance absolue”, en: *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, pp. 13-24.

<sup>43</sup> *MEII*, p. 29.

<sup>44</sup> *MEII*, p. 30.

[L]a libertad interviene justamente en la conexión (*jointure*) del ser y de la existencia. Sólo un ser libre puede resistir a esa especie de gravedad que tiende a arrastrar la existencia en dirección a la cosa, a la mortalidad inherente a la cosa. Sin duda esto no es mucho decir; sin duda esta misma resistencia define la libertad.<sup>45</sup>

Esta forma de comprender la existencia tiene para Marcel la ventaja de dejar de lado la falsa y rudimentaria idea según la cual la existencia sería una modalidad del ser, idea que además tiene el inconveniente de pensar al ser como un género lógico; evita también pensar la existencia como la especificación del acto fundamental que sería el acto de ser. Concretamente, en el caso del hombre vale preguntar si puedo experimentar como *ente* en un sentido distinto al que tiene el captarme como existente. En efecto, la palabra *existir* indica en su etimología el acto de emerger, de surgir, lo cual pareciera señalar una capacidad en nosotros de identificación, de volverme hacia el interior a través del recogimiento, acto que está ligado al presentimiento de una realidad que sería la mía, o quizá “que me fundamentaría en tanto yo mismo y a la cual podría aproximarme por este movimiento de conversión, sin coincidir plenamente con ella”. Y es aquí donde aparece el hiato entre existencia y ser, puesto que “si es verdad que constato mi existencia (*mon existence*), por el contrario mi ser (*mon être*) no puede ser objeto de constatación (*constatation*)”. Así, Marcel afirma que “entre mi ser y yo existe un intervalo que en verdad puedo reducir pero que, al menos en esta vida, no puedo esperar colmar”.<sup>46</sup> Lo que define mi relación con el ser es, pues, la tensión entre la *presencia* y la *distancia* que se dan juntas en una contradicción definitiva de mi existencia.<sup>47</sup> La propia existencia, que Descartes ha proclamado definitivamente en el *yo soy*, no puede ser afirmada en tono de jactancia o desafío, sino que debe decirse en un tono a la vez de humildad, de temor y de maravilla:

Dije de humildad (*humilité*) porque después de todo ese ser (...) sólo puede sermos acordado; es una burda ilusión creer que puedo conferírmelo a mí mismo; de temor (*crainte*), porque no puedo estar seguro de que no esté

<sup>45</sup> *MEII*, p. 31.

<sup>46</sup> *MEII*, p. 33.

<sup>47</sup> Marcel cita en este texto un pasaje de *Dialogue avec André Gide*, de Charles du Bos: “d’une foi qui même au sein de l’incrédulité religieuse n’a jamais été ébranlée: la foi en l’existence de l’âme d’une part, et de l’autre du constant survol de cette âme par rapport à tous les états et à toutes les manifestations du moi, le sentiment si mystérieux de la présence et de la distance tout ensemble de l’âme à chaque heure de notre vie, voilà ce qui ne me quitte jamais” (*MEII*, p. 33). Y a continuación, comenta este fragmento: “Car ce que Du Bos appelle ici l’âme, c’est bien en réalité mon être, et inversement on ne voit pas comment cet être que nous tentons d’approcher ici pourrait ne pas être qualifié d’âme”.

desgraciadamente en mi poder hacerme indigno de ese don al punto de estar condenado a perderlo si la gracia no viene en mi ayuda; de maravilla (*émerveillement*), en fin, porque ese don lleva consigo la luz, porque *es* luz.<sup>48</sup>

La vida transcurre, entonces, en esta tensión entre mi existencia y mi ser: decir *yo soy* es afirmar esta situación fundamental de un ser itinerante que busca la plenitud de la cual ya participa y desde la cual se define.<sup>49</sup> Pero es inexacto decir, aclara Marcel, que se trata de un movimiento teleológico del existente al ser, como si se tratara de una relación basada en la categoría de finalidad, puesto que una relación de ese tipo supone la independencia de los dos polos relacionados, mientras que en este caso existencia y ser se co-implican, están presentes a un tiempo: cuanto más la existencia es afectada por un carácter *inclusivo*, más tiende a estrecharse el intervalo que la separa del ser, *más soy*.<sup>50</sup> Este carácter inclusivo del que habla Marcel es el que ya ha aparecido a lo largo de las páginas del presente trabajo, bajo el nombre de *disponibilidad*, y que se realiza en los niveles de la encarnación y la sensación, la intersubjetividad, y la fe. La *indisponibilidad*, por el contrario, implicaría el cerrarse sobre sí de la existencia, es decir, la afectaría de un carácter *exclusivo* que terminaría por llevarla a su propia negación. La participación es aquí, nuevamente, la clave: soy en tanto que participo de la presencia de lo otro, cualquiera sea el tipo de presencia de la cual estamos hablando. “Hay un sentido en el que es literalmente verdadero decir que existo tanto menos cuanto más exclusivamente existe el *yo* -e inversamente existo tanto más en cuanto me libero de las trabas del egocentrismo”.<sup>51</sup> Marcel subraya

<sup>48</sup> MEII, p. 34.

<sup>49</sup> En la sesión de la *Sociedad Francesa de Filosofía* del 25 de enero de 1958, en el coloquio que siguió a la comunicación de Marcel titulada “El ser ante el pensamiento interrogativo”, Gaston Berger sintetiza formidablemente el pensamiento metafísico de Marcel: “Parece que se da entonces en su pensamiento una especie de opción entre el ser, que sería realizado o dado de una vez, y una existencia que se busca a través de un camino personal y que subraya el término mismo de la pregunta. Lo que es dado es la pregunta, incluso antes de que se sepa quién pregunta, quién debe responder y sobre qué debe plantearse la pregunta, incluso antes de que se sepa qué tipo de satisfacción va a procurarnos. Si bien, al escucharle, descubro personas ‘en marcha’, personas que se interrogan sobre sí mismas, sobre sus interlocutores y sobre la circunstancia que las une a todas, me parece que de donde extrae verdaderamente su originalidad su pensamiento es de la dilucidación de este movimiento cuyas situaciones extremas son límites; y que este pensamiento no consiste simplemente en el reconocimiento estático de un ser insuficiente y un ser perfecto que intentasen encontrarse a través de un intervalo” (Marcel, Gabriel. “El ser ante el pensamiento interrogativo”, en: *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama, 1971, p. 120).

<sup>50</sup> MEII, p. 35.

<sup>51</sup> MEII, p. 36. En un texto clave, Marcel afirma: “L’âme la plus disponible est au contraire la plus consacrée, la plus intérieurement dédiée: elle est protégée contre le désespoir et contre le suicide qui se ressemblent et qui communiquent, parce qu’elle sait qu’elle n’est pas à elle-même, et que le seul usage entièrement légitime qu’elle puisse faire de sa liberté consiste précisément à reconnaître qu’elle ne s’appartient pas; c’est à partir de cette reconnaissance

el carácter egocéntrico de nuestro lenguaje, que nos lleva a decir que mi existencia es un medio de acceder a *mi ser*, expresión que resulta sospechosa para un metafísico o un religioso, puesto que se trata de afirmar “los derechos superiores de la intersubjetividad” y no “pecar contra el amor”.<sup>52</sup> Así, podríamos decir, siguiendo a Marcel, que cuestionarnos sobre el ser y la existencia, sobre mi ser, no implica circunscribirse a la propia realidad individual, sino reconocer una presencia fundamental que rebosa toda privacidad y se afirma en la comunión de lo plural: “*mi ser* es mucho más que *mi ser*”.<sup>53</sup>

El ser, pues, toma la figura de una exigencia, una exigencia ontológica que es una exigencia de trascendencia. El ser no puede ser tomado como un dato, como algo que puede ser definido y que puedo poseer, así como tampoco puede ser un universal lógico que sirva de predicación. El ser se manifiesta en la exigencia a ser, exigencia que no se deja traducir en un simple deseo o una vaga aspiración, sino que se trata de “un impulso interior (*poussée intérieure*) surgido de las profundidades que únicamente puede interpretarse como llamado (*appel*)”.<sup>54</sup> La metafísica, en definitiva, es el reconocimiento de este impulso que no depende de nosotros y por lo cual es llamado-, y que nos invita a una

qu’elle peut agir, qu’elle peut créer...” (*Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain-Paris: Nauwlaerts-Vrin, 1949 (1933) [en adelante: PA], p. 87).

<sup>52</sup> MEII, p. 37. En el último apartado del presente capítulo nos detendremos en la centralidad del amor para comprender lo humano.

<sup>53</sup> MEII, p. 39. Sam Keen concluye un estudio en torno al desarrollo de la idea de Ser en Marcel con el siguiente texto: “If being cannot finally be characterized or conceptualized, there are nevertheless certain general statements that can be extrapolated from Marcel’s concrete ontology. First, in a very real sense it is true to say that being is a relation that paradoxically creates its terms. One may object that a relation is logically between terms that are in some sense substances, and we must grant that in a certain sense the terms creating the ontological relation exist prior to the relationship. However, the relation is, ontologically speaking, prior to its terms. I and thou are constituted as loving beings by participation in the relationship. Second, we can say that being is a dynamic and not a static reality; it is not a substance that is given but a conquest that has constantly to be made. Third, it is convertible with the good, as in Platonism, and with love, as in Christianity. Finally, ontological language is primarily used in relation to the intersubjective world and refers to the nonpersonal world only analogically or insofar as objects become transmuted into presences. Hence, although Alexander describes Marcel’s thought about being as ‘pluralistic personalism’, it is perhaps best characterized as ontological personalism, for Marcel combines an emphasis on individual beings with an emphasis on the overarching harmony and unity that do not engulf individuals but rather create their individuality. It is by participating in the fullness of being that each individual is constituted as joyful, *disponible*, and free to love and labor in a concrete world” (“The development of the Idea of Being in Marcel’s Thought”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. SCHILPP y HAHN (eds.). The Library of Living Philosophers, vol. XVIII. Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 118).

<sup>54</sup> MEII, p. 39.

perpetua re-creación de sí y de las realidades con las que nos comunicamos (pues es absurdo, en una filosofía de la participación, plantear las capacidades creativas desde uno solo de los lindes del encuentro).<sup>55</sup> Una vida a la que faltara esta dimensión creativa no podría llamarse humana, y terminaría anquilosándose en meras funciones mecánicas e insignificantes. Como puede apreciarse a lo largo de la obra de Marcel, la capacidad creadora del hombre se encuentra en todos los ámbitos de la existencia, ya sea respecto a *mi cuerpo*, a *mi pasado*, a *mi prójimo*, a *Dios*: no hay situaciones que no sean ocasión para que el existente las abraza libremente y les dé un sentido.<sup>56</sup> Y la fuente misma de dicha creatividad no es la propia libertad, sino el ser que llama a dicha libertad a responder creativamente –y cuando digo el ser me refiero a cualquier ser que se me presente, ya sea un ser del mundo, otro hombre o la Persona divina. Por esta razón, Marcel no duda en maridar el ser con el valor,<sup>57</sup> en tanto que el ser no se identifica con algo dado en bruto, como existente en sí mismo, y ante lo cual la aspiración choca como si se tratara de un obstáculo.<sup>58</sup> la experiencia del ser, justamente, supone un rechazo de este divorcio entre lo dado y la aspiración, siendo el ser lo que plenifica. Así, “sólo en la perspectiva de la creación la palabra ‘cumplimiento’ (*accomplissement*) puede tener una significación positiva”.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> “L’exigence métaphysique rapprochée de l’exigence de création” (*PI*, p. 145).

<sup>56</sup> “Créer n’est pas essentiellement produire; on peut produire sans créer, et aussi créer sans qu’aucun objet identifiable demeure comme témoignage de cette création. Nous avons tous connu, je pense, au cours de notre existence des êtres qui étaient essentiellement créateurs; par le rayonnement de bonté et d’amour émanant de leur être ils apportaient une contribution positive à l’œuvre invisible qui donne à l’aventure humaine le seul sens susceptible de la justifier” (*MEII*, pp. 46-47).

<sup>57</sup> “Mais nous devons toujours garder présent à l’esprit le fait que l’être n’est pas séparable de l’exigence d’être, et là est d’ailleurs la raison profonde pour laquelle l’être ne peut pas être dissocié de la valeur” (*MEII*, p. 62).

<sup>58</sup> Marcel refiere aquí las reflexiones de René Le Senne en *Obstacle et Valeur* (Paris: Aubier-Montaigne, 1934).

<sup>59</sup> *MEII*, p. 46. En un texto posterior, Marcel indica que este cumplimiento, esencial para comprender la significancia existencial del ser, pertenece al orden de la fe, y abre también la reflexión metafísica hacia el régimen del *don* (algo que será retomado luego en la fenomenología francesa post-heideggeriana, como la de Marion y Derrida): “En realidad un ser es dado, no en el sentido trivial, y por otra parte incierto, en el que los filósofos tienen la costumbre de utilizar esta palabra, sino en cuanto que es verdaderamente un *don*. Guardémosnos bien de considerar aquí el don como una cosa; por el contrario se trata de un acto. Por este apartado camino, parece que nos vemos llevados a encontrar el acto de ser. Sigue siendo innegable que el pensamiento de este acto se encuentra continuamente encubierto por un pensamiento degradado y cosista. Pero hay derecho a pensar que esta paradoja, que viene a inscribirse en el corazón de lo que nosotros llamamos un ser, presenta un valor de alguna manera *indicial*. Creo que podría verse en ello como el comienzo de un dinamismo ascensional, que no puede acabar más que en la *κοινωνία* perfecta. Mas en este momento hemos dejado muy atrás de nosotros el campo del pensamiento interrogativo. En última instancia quizá no pertenezca

La metafísica, en tanto que intenta pensar al ser y a la existencia, parece una tarea imposible. No sólo el ser, sino también la existencia se encuentran más allá de nuestras posibilidades predicamentales. En efecto, habría que preguntarse si pensamos realmente la existencia, puesto que al pensarla la convertimos en una determinación esencial; sin embargo, por otra parte, si no la pudiéramos pensar, no habría forma de hablar de ella. Tal es la aporía a la cual parece llegar el filósofo.<sup>60</sup> Marcel señala que, a pesar de las dificultades de pensar la existencia, podemos detectar que en su raíz se encuentra el reconocimiento de una *ecceidad*, reconocimiento que se da en la forma de la *exclamación*, y por lo cual habla de “*la exclamación como alma de lo existencial*”.<sup>61</sup> Este carácter exclamativo de la existencia, tan presente en la niñez,<sup>62</sup> no revela, sin embargo, un *para-sí* aislado y autárquico, sino que “el para-sí no puede ser entendido más que como participación: existir es co-existir”.<sup>63</sup> Esta exclamación de la existencia, en efecto, se da en presencia de un otro, de un *tú también*: la intencionalidad propia del juicio de existencia que se revela en la exclamación comporta la afirmación de un otro, por lo cual puede hablarse de co-participación (*co-participation*) o de co-implicación (*co-implication*). El deseo de mostrar(se) del niño es testimonio de esta co-implicación de uno mismo y del otro: en realidad, el modo en que pensamos en general la existencia no es más que un residuo respecto a la existencia *descubierta*, es decir, manifestada a un otro que me la revelaría.<sup>64</sup> En otras palabras, si bien lo propio de la existencia es el de descubrirse o revelarse a sí misma, tal revelación necesita de la mediación del otro. Y la inversa es también verdadera: lo otro existe en tanto que se *me* revela. La objetividad de la cosa aparece en tanto que uno se acostumbra a lo otro, perdiendo así su presencia reveladora, razón por la cual la existencia es fulgurante, es decir, se hace presente de un modo intermitente.<sup>65</sup> Así, pues “lo propio de la existencia es ser originalmente saludado (*salué*), pero esto que se saluda no es la existencia, es el existente en tanto que se

sino a la fe la realización del despegue definitivo” (“El ser ante el pensamiento interrogativo”, p. 90).

<sup>60</sup> Cf. *PI*, p. 219.

<sup>61</sup> *PI*, p. 219. El subrayado responde al original.

<sup>62</sup> Cf. “Moi et autrui”, en: *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l’espérance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1944 [en adelante: *HV*], pp. 15-35.

<sup>63</sup> *PI*, p. 220.

<sup>64</sup> Cf. *PI*, p. 221.

<sup>65</sup> “(Ne pourrait-on dire que la valeur réside dans la persistance de l’éclat existentiel; ou bien celle-ci est-elle le signe de la valeur?) Il est très intéressant de remarquer que de ce point de vue l’idée d’un pur exister reprend un sens positif, c’est ce à quoi il est impossible s’accoutumer, ce qui transcende toute registration possible” (*PI*, pp. 222-223). Cf. también: *PI*, pp. 210-211.

*revela (se révélant)*".<sup>66</sup> Y, en este sentido, puede pensarse la existencia como un don que se ofrece, no a alguien en particular sino a quien quiera que sepa aprovecharlo, acogerlo.<sup>67</sup> Lo importante es subrayar aquí que la existencia se revela en la participación, lo cual tiene especial importancia en la cuestión de la existencia de los otros, de mi prójimo:

... contrariamente a quienes invocan el razonamiento por analogía para dar cuenta de la creencia en la existencia de otros, es preciso decir que yo no me constituyo a mí mismo como interioridad en tanto que tomo conciencia de la realidad de los otros.<sup>68</sup>

Notemos aquí que Marcel -aunque no mencione a quienes dan cuenta de los otros por analogía a la propia existencia- apuesta por una co-presencia del yo y del otro que no tiene correlato gnoseológico en un proceso analógico por el cual traslado hacia el otro la interioridad que se me revela inmediatamente.<sup>69</sup> No se trata aquí, entonces, de una constitución egológica, al modo de E. Husserl,<sup>70</sup> ni de un reconocimiento por la simpatía, al modo de Max Scheler:<sup>71</sup> se trata de una comunicación que está, si se quiere, fundamentando cualquier tipo de objetivación del otro. Muy cercano a la reflexión de Martin Buber, yo y el otro acontecen

<sup>66</sup> *PI*, p. 223.

<sup>67</sup> Cf. *PI*, p. 228.

<sup>68</sup> *PI*, p. 229.

<sup>69</sup> En este sentido, disentimos de la interpretación de Maria De Lourdes Sirgado Ganho, que afirma: "Estas experiências [del encuentro] são vividas, sentidas, mas, verdadeiramente, não podem ser reproduzidas. Não é possível determiná-las, porque isso seria perdê-las. Daí que, aceder a uma sua compreensão não seja possível mediante uma tematização, mas pela sua descrição, como único modo de as respeitar. Porém, são estas ligações entre o eu e o tu, que se dão como relação analógica, no sentido da semelhança pelo que têm de comum, que constituem a intersubjetividade e fundam a consciência de um nós. Uma tal relação está assente no reconhecimento da existência do eu e do outro, numa relação recíproca que a ambos é necessária para sua constituição" ("As figuras do eu e do tu na filosofia de Gabriel Marcel", en: Revista Portuguesa de Filosofia, 43, Enero-Junio 1987, p. 135). Aún cuando resulte problemática la cuestión sobre el modo en que el otro es reconocido como un tú, creemos que lo fundamental en Marcel es el abandono de la tentativa de explicar gnoseológicamente el reconocimiento del tú: si bien la intérprete señala que el reconocimiento del otro no es al modo objetivo, sin embargo supone que el yo ya se encuentra constituido de algún modo, y traslada analógicamente esta constitución al otro. Si nuestra hipótesis es verdadera, no podría hablarse de un sujeto ya constituido que entra en comunión con otro sujeto tenido por semejante: por el contrario, el yo y el tú acontecen en el encuentro.

<sup>70</sup> Cf. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, "Quinta Meditación", §§42-62.

<sup>71</sup> Cf. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1957.

conjuntamente en el encuentro, sin prioridad de uno sobre el otro.<sup>72</sup> Debemos ahora profundizar sobre la primacía del *nosotros* sobre el yo y el tú.<sup>73</sup>

## 2. La *Nostridad* y el encuentro entre un yo y un tú.

La centralidad de la participación en el ámbito de la existencia es tal que tiñe todos sus niveles, tanto el de la encarnación, como el de la intersubjetividad, como el de la religiosidad.<sup>74</sup> Ahora, la noción de *presencia* —que acompaña siempre a la de participación—<sup>75</sup> encuentra su analogado principal en la experiencia intersubjetiva, por lo cual dicha experiencia será la que mejor nos haga entender la primacía del *nosotros* sobre el yo y el tú. Como ya señalábamos en el apartado anterior, es imposible concebir a una existencia solitaria, sin ningún tipo de comunicación con lo otro.<sup>76</sup> Marcel indica que en tanto que estoy dominado por una preocupación autocéntrica (o egocéntrica), me cierro a la vida y a la experiencia del otro, lo cual paradójicamente implica ocultarme a mí mismo mi propia experiencia, pues en rigor ella se encuentra en comunicación real con las experiencias de los otros y no puede separarse de ellas sin separarse de sí misma. "La conciencia concreta y plena de sí no puede ser autocéntrica (*héauto-centrique*); por paradójico que parezca, diré que es *heterocéntrica* (*hétéro-centrique*)".<sup>77</sup> Sólo podemos comprendernos gracias a los otros, y aún más, sólo

<sup>72</sup> "El yo emerge, como un elemento singular, de la descomposición de la experiencia primaria, de las vitales palabras *Yo-afectante al Tú* y *Tú-afectante al Yo*, una vez que han sido divididas y se ha dado eminencia de objeto al participio" (*Yo y Tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1967, p. 28).

<sup>73</sup> Feliciano Blázquez Carmona señala que la primacía del nosotros sobre el yo ha sido expresada de diversas maneras en la filosofía del siglo XX, pasando por autores como Scheler, Litt, Heidegger, Löwith, Binswanger, Ebner, Guardini, Blondel, Nédoncelle, Madinier, Lacroix, Delesalle, Chastaing, Ortega y Gasset, Lain Entralgo, Zubiri y Aranguren (Cf. *La filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*. Madrid: Encuentro, 1988, p. 150-151, n. 69).

<sup>74</sup> "Le propre de l'existant est d'être engagé ou inséré, c'est-à-dire d'être en situation, ou en communication" (*PI*, p. 153).

<sup>75</sup> Cf. MITTL, Florian. "La catégorie de la « présence » comme grille de lecture", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2011, pp. 35-50.

<sup>76</sup> "... [L]a présence est intersubjective, elle ne peut pas ne pas s'interpréter comme expression d'une volonté qui cherche à se révéler à moi; mais cette révélation suppose que je ne lui fasse pas obstacle; bref, le sujet est traité non comme objet, mais comme foyer d'aimantation de la présence. A la racine de la présence, il y a un être qui tient compte de moi —qui est pensé par moi comme tenant compte de moi: or, par définition, l'objet ne tient pas compte de moi, je ne suis pas pour lui" (*PI*, p. 164).

<sup>77</sup> *MEII*, p. 11.

podemos amarnos a nosotros mismos legítimamente gracias a la mediación del otro.<sup>78</sup>

Esta necesidad de la mediación del otro para la afirmación de sí, que traduce la palabra *togetherness*,<sup>79</sup> y que es el terreno mismo donde se instala la investigación ontológica, implica un “carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica”. En efecto, acentúa Marcel, “no basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del *nosotros somos* (*nous sommes*), por oposición a la metafísica del *yo pienso* (*je pense*)”.<sup>80</sup> En otras palabras, no se trata de una metafísica que se centra en un sujeto aislado y autárquico, sino que se trata, más bien, de una metafísica que des-centra al sujeto, y lo entiende desde un ámbito superior, que es el de la participación en la forma de un nosotros. Marcel señala que Sartre retoma un cartesianismo de tipo egocéntrico que termina concibiendo al otro como una amenaza a la libertad del yo, por lo cual -tal como muestra la famosa frase del drama *Huis Clos*, “el infierno son los demás”- no puede pensar ni aprehender el sentido de la *philia* o del *ágape*, justamente por la oposición del *ser-en-sí* al *ser-para-otro*, que hace imposible la intersubjetividad entendida como comunión.<sup>81</sup> La experiencia de la intersubjetividad que está en

<sup>78</sup> “En dernière analyse, je ne suis fondé à m'accorder à moi-même quelque prix que dans la mesure où je me sais moi-même aimé par d'autres êtres qui sont aimés de moi. La médiation par autrui peut seule fonder l'amour de soi, seule elle peut l'immuniser contre le risque d'ego-centrisme et lui assurer ce caractère de lucidité qu'autrement il perd infailliblement” (*MEII*, p. 12).

<sup>79</sup> “Je note en passant que le substantif anglais *togetherness*, d'ailleurs inusité, n'a pas d'équivalent possible en français. C'est comme si la langue française se refusait à substantifier, c'est-à-dire en somme à conceptualiser, une certaine qualité d'être qui porte sur l'*entre-nous*” (*DH*, p. 62).

<sup>80</sup> *MEII*, p. 12. Kenneth Gallagher explica con claridad la interdependencia entre la ontología y la intersubjetividad: “Access to being is had through intersubjectivity. For what is being? It is the source of my assurance that my existential situation is eternally grounded. But this assurance, as we have seen, is not an expressible proposition. It is, as it were, the intelligible face of participation. It is itself a participation; that is, the intellectual act by which I am assured of the presence of being represents a new level of participation in being. But this act is not the uncontaminated product of an autonomous segment of the self which I could call *pure reason*. It is the product of the entire self expressing itself to itself, and uttering being in doing so. I can only become aware of the saving presence of being in so far as I am a singular, free, creative, spiritual subject. And I am such a subject only as a member of a spiritual society, not as an isolated ego. Therefore it follows that those acts which found me as a subject-in-communion are also the acts which give me access to being” (*The Philosophy of Gabriel Marcel*, p. 67).

<sup>81</sup> Cf. *MEII*, p. 12-13. En efecto, Sartre afirma la primacía de la conciencia en su dimensión de *ser-para-otro* antes que la conciencia ya participante en la comunidad de sus semejantes: “El *ser-para-el-otro* precede y funda el *ser-con-el-otro*” (*El Ser y la Nada*, Buenos Aires: Losada, 1998, 10ma edición, p. 513). Para una crítica de Marcel a la filosofía de Sartre, cf.: MARCEL, Gabriel. “L'existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre”, en: AAVV. *Les grands appels de l'homme contemporain*. Paris: Éditions du temps présent, 1946, pp. 111-170.

la base de la Ontología no es, para Marcel, un hecho que se me da y que puedo comprobar, puesto que el nexo intersubjetivo no puede dárseme en tanto que estoy implicado en él; aún más, ese nexo es en realidad “la condición necesaria para que algo me sea dado”, al menos en tanto que permite que lo dado “me hable”.<sup>82</sup> Esta afirmación central de Marcel, que no tiene un desarrollo posterior, implica considerar a la dimensión intersubjetiva a la par de la condición encarnada como condición de toda experiencia humana, lo cual se evidencia en el peso específico que tiene el lenguaje (lo dado *me habla*). En todo caso, el nexo intersubjetivo no puede de ninguna manera comprobarse, sino que sólo puede *reconocerse*. Este reconocimiento se traduce luego en una afirmación enunciable, pero que presenta la peculiaridad de ser como la raíz de toda afirmación enunciable: nos encontramos nuevamente con la noción de *misterio*, tan central en la filosofía de Marcel. El nexo intersubjetivo, entonces, posibilita el *medio inteligible* en el cual nuestro pensamiento accede a la verdad. En realidad, afirma Marcel, la extrema dificultad de pensar lo intersubjetivo proviene de las presiones de las doctrinas idealistas, bajo las cuales el pensamiento sólo logra apartarse de los objetos para concentrarse en el *yo pienso*, o en sus modalidades del *yo siento* o *yo vivo*. Justamente aquí se trata de un esfuerzo del pensamiento muy diferente, por el cual nos situamos “más acá de la insularidad del *ego*, en el centro del elemento mismo de donde emerge y aflora esa isla”.<sup>83</sup>

Sin embargo, Marcel confía en que el pensamiento que se dirige al ser res-taura también al mismo tiempo la intersubjetividad, la cual es desechada por una filosofía de inspiración monádica y dirigida a la cuestión de la subjetividad, pues “el espesor del ser se adelgaza en la medida en que el *ego* pretende atribuirse una posición central en la economía del conocimiento”.<sup>84</sup> El problema se encuentra cuando consideramos al *ego* como siendo *uno* entre otros, es decir, cuando lo reducimos a la condición de cosa numerable, atomizándolo. “Si insistí tanto en la intersubjetividad –advierte Marcel-, es justamente para poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico (*d'une communauté profondément enracinée dans l'ontologique*), sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles o, más exactamente, deberían considerarse exclusivamente míticos”.<sup>85</sup> En otras palabras, la

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

<sup>83</sup> *MEII*, p. 15.

<sup>84</sup> *MEII*, pp. 19-20.

<sup>85</sup> *MEII*, p. 20. En última instancia, Marcel afirma que el *amor* es la clave para acceder a la inteligibilidad propia del misterio ontológico (Cf. *PA*, p. 59). En este texto indica que es desde las coordenadas del amor que debe abordarse el misterio de la encarnación, lo cual subrayaría lo que hemos afirmado anteriormente sobre la unidad de los órdenes de participación, y la presencia como noción analógica que articula toda la metafísica de Marcel. Así, no se trata de *Stromata* 70 (2014) 57- 86

afirmación de una intersubjetividad arraigada en el ser (no meramente en la acción, como pareciera afirmar Sartre)<sup>86</sup> supone la afirmación de la subjetividad que se encuentra más acá de la individualidad, por lo cual las relaciones interpersonales no son ya conexiones entre elementos aislados, sino expresiones efectivas y realizadoras de una comunidad fundamental. Así, pues, la investigación sobre el ser, la metafísica, no puede depender de una reflexión de tipo solipsista, ni siquiera en su vertiente crítica de un yo trascendental; por el contrario, “*no me preocupo por el ser sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento*”.<sup>87</sup> La metafísica es, entonces, una reflexión cuyo contrapunto es la participación de la subjetividad en una comunidad que lo sobrepasa, por lo cual nada de lo que se diga respecto al ser o al sujeto que no tenga en cuenta esta comunidad arraigada en lo ontológico tiene sentido concreto alguno, y en todo caso deberá su sentido a una abstracción ya sea de tipo epistemológico o metodológico.<sup>88</sup> En rigor, *persona*, *compromiso*, *comunidad* y *realidad* son nociones

lo ininteligible o de lo absurdo, ni siquiera de lo místico, sino de un principio de inteligibilidad superior e irreductible a la inteligibilidad propia de lo problemático u objetivo. En este sentido, Chad Engelland afirma que la presencia es el *fenómeno primordial*: “As such, Marcel’s *présence* becomes no mere epiphenomenon but the *Urphänomen*, which reveals even as it conceals: reveals in that is a bestowal that exceeds on every side, i.e., a fullness, and conceals in that this excess remains veiled and cannot be measured or finally comprehended but only approached” (“Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking”, p. 103).

<sup>86</sup> Marcel no hace aquí referencia alguna a Sartre, y uno podría pensar que, en la filosofía tradicional, la intersubjetividad se ha pensado más desde una óptica práctica que desde una ontológica. Sin embargo, dado que Sartre ha sido uno de los pensadores con el que Marcel más ha polemizado, no nos resulta azarosa esta referencia. Recordemos que para Sartre (cf. *El Ser y la Nada*, Tercera Parte, Capítulo III, Punto 3.B, pp. 511-532) la experiencia de un *nosotros-sujeto* (no de un *nosotros-objeto*, es decir, de un conjunto de personas consideradas desde fuera de dicho conjunto; en otras palabras de un *nosotros* frente a un *ellos*) es de orden psicológico y no ontológico, y tampoco es una experiencia de orden primario, no puede constituir una actitud originaria para con los otros. Por estas dos razones, Sartre afirma que “la experiencia del nosotros-sujeto no tiene ningún valor de revelación metafísica” (p. 529).

<sup>87</sup> *MEII*, p. 20 (el subrayado corresponde al original).

<sup>88</sup> Aún señala Marcel que la unicidad de un yo propia del monadismo desconoce también la pluralidad no sólo respecto a los otros, sino respecto a sí mismo: “Mais tout change, si on pose en principe une certaine unité d’un *nous*, un non-isolement radical du sujet, et jusqu’au primat de l’intersubjectif. Car de ce point de vue, il n’est plus question de poser quelque chose qui serait d’abord incarné purement et simplement – et un autre sujet qui viendrait ensuite comme du dehors prendre conscience de cette incarnation. Ceci est encore plus clair, si l’on comprend que l’intersubjectif est en réalité intérieur au sujet lui-même, que chacun est pour lui-même un *nous*, qu’il ne peut être soi qu’en étant plusieurs, et que la valeur n’est possible qu’à cette condition. Mais peut-être faut-il poser en principe que cette pluralité intérieure ou intra-subjective entretient les relations les plus intimes et les moins aisément explorables avec la pluralité extra-subjective. Les miens ne sont pas seulement représentés en moi, ils sont en moi, ils font parti de moi-même (double fausseté du monadisme: je ne suis ni *solus*, ni *unus*)” (*PI*, p. 215).

que se encuentran encadenadas, aunque no en el sentido de encadenamiento deductivo, como si se pudiera deducir una de otra. Más bien son nociones que pueden ser captadas por un acto del espíritu que Marcel designa *synidèse*, y que proviene del verbo griego *sun-horao*, es decir, “ver conjuntamente”, y que indica justamente el acto por el cual un conjunto es mantenido bajo la mirada del espíritu.<sup>89</sup> Si bien Marcel no quiere utilizar el término *intuición* por el desgaste que le ha producido su uso, sin embargo puede pensarse en una especie de captación originaria e irreductible de la experiencia humana, en la cual no pueden disociarse por un lado la subjetividad, y por otro el mundo y los demás, sino que se da todo conjuntamente. La existencia recordemos se encuentra siempre *en situación* o *comprometida*. La metafísica, como siempre, deberá evitar la tentación del análisis propio de la reflexión primera, y mantener bajo su mirada el sentido de la unidad originaria de la experiencia, recuperada por la reflexión segunda.

Ahora bien, es preciso mostrar en concreto cómo es que puede afirmarse la primacía del *nosotros* frente al *yo* y al *tú*. Antes de abordar los siguientes textos, debe subrayarse que Marcel no le ha dado un tratamiento exhaustivo a esta primacía del *nosotros*, por lo cual intentaremos rescatar las pocas alusiones a ella para indicar la tesis de fondo que subyace, aún cuando no esté del todo explicitada por el autor. La reflexión en torno a una comunidad que posibilite el encuentro entre un *yo* y un *tú* le viene a Marcel de las experiencias parapsicológicas, en este caso, de la telepatía. Se pregunta, pues, cómo es posible que la invocación de un otro sea eficaz, y no sea una mera producción de una idea del otro.

[H]abría que admitir que desde el momento en que yo invoco, entra en juego algo más que una idea. Pero es preciso, además, que esa invocación tenga -me arriesgaría a decirlo- un fundamento ontológico (*fondement ontologique*). No puedo invocar *realmente* a no importa quien; sólo puedo “aparentarlo” (*faire semblant*). En otros términos, la invocación no parece que pueda ser eficaz sino donde haya *comunidad* (*l’invocation, en d’autres termes, ne paraît pouvoir être efficace que là où il y a communauté*).<sup>90</sup>

La invocación, recordemos, es el acto particular por el cual me dirijo en estado de abierto a un otro que se me presenta y al cual acojo; en otras palabras, mientras que un objeto es pensado, me dirijo al *tú* en la invocación. La invocación, pues, implica trascender el plano de lo ideal, de la idea del otro, para comunicarme efectiva y realmente con el otro. La cuestión aquí, como señala Marcel, es que es preciso que haya algún tipo de fundamento ontológico como para que

<sup>89</sup> Cf. *HV*, p. 27.

<sup>90</sup> *JM*, p. 170.

esta invocación sea efectiva: en efecto, invocar a *cualquiera* (a *no importa quién*), no es invocar a nadie en realidad, y por lo tanto no tiene sentido hablar de invocación. Más bien pareciera en ese caso que es uno mismo quien se proyecta en la idea de un otro para darle contenido a dicha invocación. Por el contrario, el *tú* es lo opuesto al *no importa quién*, y es al *tú* a quien la invocación se dirige. Por esta razón, para que la invocación sea real debe haber ya una revelación mutua entre quien invoca y quien es invocado, es decir, debe haber ya una *comunidad* que sostenga este encuentro. Somos conscientes de la dificultad de esta interpretación del texto de Marcel, pues parece forzarlo hacia el lugar de nuestra hipótesis, cuando en realidad se está preguntando Marcel en torno a una experiencia parapsicológica. Sin embargo, por un lado, Marcel siempre tiene en suma cuenta este tipo de experiencias y su valor metafísico y, por otro lado, la tesis que se asoma en este texto –sumado a lo que ya hemos estudiado de la participación y al texto que vendrá– parece ser la que estamos defendiendo. Lo central aquí es comprender que la invocación supone la comunidad como su fundamento ontológico.<sup>91</sup> Es en el próximo texto del *Journal* que Marcel utiliza explícitamente la palabra *us-ness* que puede traducirse por *nostridad*, en el contexto de pensar el significado de la noción de *tú*.

En alguna parte digo “lo que para mí hace las veces de fuente de informaciones, es en esa medida misma un *tú*”. Es necesario fijarse en que el *tú* aparece mientras yo ponga el acento, no en la idea de informaciones, sino en la *respuesta*, con lo que esta palabra implica de comunidad (*communauté*) (*us-ness* [en nota al pie, el traductor escribe *nostridad*]); recuerdo haber tenido esta sensación muy claramente, y haber hecho esta distinción para mí, al preguntar mi camino a un desconocido. Y es que en realidad los dos aspectos que el análisis disocia (el *repertorio* (*répertoire*) y lo *viviente* (*vivant*)) están indisolublemente enlazados; y eso no debe olvidarse nunca so pena de caer en la abstracción y la absurdidad. Creo, pues, que habría que ahondar el sentido de esta idea de respuesta (*réponse*) que está tan estrechamente enlazada con el *tú* y que es la única que puede conferirle un contenido (aquí son utilizables mis notas del 25 de febrero). En el fondo, sin embargo, *tú* es más esencialmente lo que puede ser invocado por mí (*ce qui peut être invoqué par moi*) que lo que juzgo como capaz de responderme (*ce qui est jugé capable de me répondre*).<sup>92</sup>

La relación con el otro puede ser, para Marcel, doble: o bien nos comunicamos con el otro desde la objetivación y la distancia, o bien nos comunicamos

<sup>91</sup> “The *disponibilité* that Marcel views as the hall-mark of personal responsiveness is in fact a disposition freely to commit oneself in response to the ontological exigency embodied in human fellowship, which is recognised as the fellowship of Being” (O’MALLEY, John B. “Marcel’s notion of Person”, en: AA.VV. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 285).

<sup>92</sup> JM, p. 196.

con el otro desde la presencia y la comunión. En el primer caso, el otro funciona al modo de un repertorio de respuestas que obedece a mi propio modo de abordarlo, en el segundo, el otro se me presenta como un ser vivo, original e inmanipulable, que me sorprende desde su propia espontaneidad.<sup>93</sup> Claro que, debido a nuestra condición de seres encarnados, de seres en el mundo, no puede jamás afirmarse una pura presencia sin objetivación, ni una pura objetivación sin presencia: se da una especie de tensión continua entre ambos polos. Sin embargo, la noción de *tú* puede entenderse tan sólo desde las coordenadas de lo que significa la *respuesta*, la cual trasciende su mero estatuto de información para presentar, además, la vida que es fuente de la palabra ofrecida. Sólo en la respuesta el otro se me presenta como otro. Ahora bien, aclara Marcel, más allá de lo que yo juzgue que es capaz de responderme, el *tú* es lo que puedo invocar; en otras palabras, el *tú* y la invocación son más originarios que mi propia consideración acerca de las posibilidades de respuesta que puedo esperar de algo. Si bien, como es costumbre, Marcel no sigue profundizando esta intuición, creo que es central, puesto que, en última instancia, enlaza al *tú* no sólo con la respuesta, sino con lo *inesperado*, pero aún más con la *llamada*. Si lo que puedo invocar es anterior –de algún modo, al menos– a la respuesta, entonces la invocación supone ya un cierto llamado al cual respondo con mi invocación. Así, la invocación no supone un punto de partida absoluto, una pura acción del yo que invoca: de ser así, volveríamos al marco explicativo propio de la objetivación, puesto que la invocación sería una afirmación que pusiera la realidad de lo invocado por sus propias fuerzas. Por el contrario, si lo otro me es trascendente, si escapa a las fuerzas del pensamiento, entonces la invocación es un acto ya originado, y no originario. En la invocación respondo a una llamada que ya está allí, y dicha respuesta es ya la llamada al otro a quien invoco. El problema es que el *acontecimiento* de la invocación se da cuando la llamada y la respuesta ya son una sola, es decir, cuando yo soy un *tú* para el otro, y el otro un *tú* para mí. Intentar analizar lógicamente este acontecimiento del *encuentro* es perderlo como tal. Por ello Marcel –como Buber– hablan del *encuentro* de un modo cuasi-místico.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> “L’existence en ses modalités supérieures, n’est pas séparables de l’intersubjectivité, cela veut dire que nous ne pouvons pas – et que nous ne pouvons ni ne devons *vouloir* – nous hausser en quelque sorte au-dessus de l’intersubjectif pour penser la présence: car en fait nous risquons de tomber au-dessus” (PI, p. 217).

<sup>94</sup> Martin Buber afirma que las palabras primordiales *Yo-Ello* establecen el mundo de la experiencia humana (regida por el tiempo, el espacio y la causalidad), mientras que el *Yo-Tú* establece el mundo de la relación (*Yo y Tú*, p. 12). Ahora bien, justamente por no pertenecer al ámbito de la experiencia, el mundo de la relación, del Yo-Tú, acontece originalmente, “antes” de la experiencia, por lo cual afirma Buber que “la experiencia es alejamiento del Tú” (p. 15). Por su lado, Marcel escribe respecto al *encuentro*: “Il y a là [en la experiencia del *encuentro*], remarquons-le en passant, une évidence qui diffère autant qu’il est possible de l’évidence *Stromata* 70 (2014) 57- 86

Ahora bien, esta anterioridad de la llamada del otro respecto a mi invocación implicaría afirmar un nexo que uniera ya al *yo* y al *tú*, antes de cualquier iniciativa de uno o del otro. El encuentro del *yo* y del *tú*, pues, no acontece como algo accidental, producto de una decisión, y que cae, por tanto, en el ámbito práctico, ya sea político o moral. Por el contrario, el encuentro del *yo* y del *tú* tiene un sentido metafísico, anterior a todo acto o a toda espontaneidad subjetiva. Aún más, todo acto personal supone ya esta comunión con el otro, puesto que si la subjetividad es inasible sin la comunicación con el otro, y la comunicación supone el lazo entre el *yo* y el *tú* antes de cualquier intento de acercamiento de uno al otro, entonces la comunión con el otro es fundamento de nuestra realidad personal y de la realidad personal del otro.<sup>95</sup> Así, la idea de respuesta ya supone la idea de comunidad, de *us-ness* o *nostridad*: la capacidad de responder, entonces, implica mi participación en un *nosotros* que sostiene todo el acontecimiento dialógico. Pero no se trata de un *nosotros* accesorio y contingente, sino de la *nostridad*, que es el fundamento mismo de un *nosotros* que acontece en el mundo; no podríamos comulgar con las personas si no sostuviera esta comunión una comunidad ya presente que se hace efectiva y real en la concreta vida moral y política del hombre. Como afirma Jean-Louis Chrétien, la llamada se escucha en la respuesta, y no es anterior a ella:<sup>96</sup> en este caso, el comulgar con otras personas

cartésienne, c'est-à-dire de celle qui s'attache aux idées claires et distinctes. Faut-il aller jusqu'à dire que c'est une évidence purement privée et incommunicable, une évidence pour moi seule? Je ne crois pas qu'il en soit ainsi. Je crois plutôt que dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, en particulier et même principalement dans le domaine de l'art, nous avons à interposer, si je puis dire, une donnée intermédiaire entre *n'importe qui* (ou ce qui est accessible à *n'importe qui*) d'une part, et moi tout seul de l'autre (ce que je suis seul à sentir): cette donnée intermédiaire c'est un nous concret et, ajouterais-je, ouvert, c'est-à-dire un nous de communion, celui qui se réalise autour d'une oeuvre intimement aimée, mais dont nous savons bien que pour une infinité d'êtres, elle doit cependant demeurer lettre morte" (*DH*, pp. 95-96). Puede constatarse que la experiencia de la comunión o del encuentro se encuentra más allá de las posibilidades categoriales del pensamiento o de la experiencia tal como la define la filosofía crítica. Se trata de una experiencia de otro orden, en el que faltan las palabras.

<sup>95</sup> Hay también una semejanza con Buber en lo que respecta a la imposibilidad de una preeminencia de un *yo* o de un *tú* en el encuentro: "El *Tú* viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, el acto de mi ser. El *Tú* llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entro en relación directa, inmediata, con él. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo. La acción del ser total suprime las acciones parciales y, por lo tanto, las sensaciones de acción, todas ellas fundadas en el sentimiento de un límite; esta acción se asemeja entonces a una pasión. La palabra primordial *Yo-Tú* sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. La concentración y la fusión en todo el ser nunca pueden operarse por obra mía, pero esta concentración no puede hacerse sin mí. Me realizo al contacto del *Tú*; al volverme *Yo*, digo *Tú*. Toda vida verdadera es encuentro" (*Yo y Tú*, p. 17-18). Pareciera, entonces, que es en el encuentro en el que el *yo* y el *tú* acaecen. Creemos que Marcel profundiza esta cuestión al postular la *nostridad* como fundamento del encuentro.

<sup>96</sup> Cf. *El llamado y la respuesta*. Madrid: Caparrós Editores, 1997.

explícita y lleva a palabra la comunidad originaria y originante que fundamenta y da realidad a este *nosotros* particular. La *nostridad* es al modo de la llamada originaria, que solo se deja oír en los modos parciales y contingentes en que la comunión entre los hombres se realiza. Y recordemos que estas consideraciones, que nacen de la experiencia intersubjetiva, son, sin embargo, trasladables analógicamente a los otros ámbitos de la existencia humana:<sup>97</sup> debe hablarse de una *nostridad* respecto al mundo y a una *nostridad* respecto al Ser y a Dios. La *nostridad*, pues, es un modo peculiarísimo de designar la participación, y creemos que es la manera más idónea para designar la pertenencia de la persona a una realidad que lo engloba y lo sostiene en el ser. Si bien es problemática la analogía respecto a los otros ámbitos de la existencia, es menester subrayar su legitimidad: por un lado, el mundo mismo se me presenta como un interlocutor con quien pueda entablar una conversación "muda", sin lenguaje articulado en palabra;<sup>98</sup> por otro lado, la Trascendencia adquiere en la experiencia de la fe un Rostro y una Voz

<sup>97</sup> En este sentido, concordamos con lo que Pietro Prini ha llamado la "analogía de la presencialidad", que funciona como centro mismo de la metafísica marceliana (Cf. *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, Barcelona: Luis Miracle, 1963, p. 138). Por su lado, Kenneth Gallagher comenta: "Underlying everything is the blinded intuition—but this does not function as a premise from which other statements can be deduced. Rather it serves as a light which is shed upon and reflected by every concrete situation into which thought plunges afresh. And what this light discovers is in each case—*presence*. Every one of Marcel's 'central concern' formulas brings out in a different way the notion that philosophy is nurtured by an experience of presence. Ultimately this presence can only be an absolute presence. It is true that other persons and even things can be felt as presences, but our experience of presence infinitely overflows them. Pietro Prini has described Marcel's philosophy, with his approval, as an 'analogy of presentiality'. It is a good phrase, because it conveys quickly the basic character of his metaphysics. The primary analogate in an analogy of presentiality must manifestly be a person—since a presence which is only a *what* is not yet a full presence. This means that the real metaphysical question is not 'What is being?' but 'Who is there?' Metaphysics is the 'science' of answering this question" (*The Philosophy of Gabriel Marcel*, p. 119).

<sup>98</sup> Marcel pone, en este sentido, un ejemplo cuando encaramos una flor: "Je désigne la fleur—cette fleur-ci—à mon compagnon que je sais plus versé que moi en botanique, et je compte sur lui pour me découvrir ce qu'elle est. Il est bien entendu d'ailleurs que je pourrais tout aussi bien faire appel à un livre de botanique qui joue le même rôle ou même, à supposer que je sois seul, à mon propre savoir en la matière. Dans tous les cas, les trois éléments, les trois termes subsistent. Ne pourrait-on se demander, il est vrai, si, à l'origine et prise dans sa naïveté, la question posée ne se situait pas sur un plan non triadique mais dyadique, comme si j'avais demandé à la fleur: 'Qui es-tu?' Seulement cette question se dénature inévitablement; ce n'est pas la fleur qui me dit son nom par le truchement du botaniste; je serais amené à voir clairement que ce nom est une convention; on est convenu de donner tel nom à la fleur qui m'intéresse. Mais par là nous glissons hors de la région de l'être proprement dit, et tout ce que nous apprendrons c'est ce qu'on peut dire de la fleur en omettant justement la singularité de son être, celle qui m'a sauté aux yeux, ou en un autre langage qui m'a parlé" (*MEII*, p. 17). Para Martin Buber, hay tres esferas de la relación, y a ellas se suma la relación con el *Tú* Absoluto, que subyace a todas ellas como su punta de fuga. En la primera esfera de la relación, que es la del hombre con la naturaleza, afirma Buber lo siguiente: "La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Las creaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a nosotros, y el *Tú* que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje" (*Yo y Tú*, p. 12).

que la hacen ser un Tú Absoluto.<sup>99</sup> En ambos casos, hay una verdadera comunidad, un verdadero nosotros, tanto con el mundo como con Dios.

La fundamentación de la relación en un nosotros originario supone que tanto el yo como el tú no son elementos aislados y separados, como si de dos elementos distintos se sintetizara un tercer elemento. Más bien se trata en el yo y el tú de relaciones, por lo cual uno no podría subsistir sin el otro. Sólo un análisis posterior puede discernir el yo y el tú del nosotros.

A raíz de una conversación con B. he tenido que reconocer que es absurdo hablar del “tú” tomado así substantivamente lo que, en el fondo, es la negación misma de toda substancialidad (*la négation même de toute substantialité*). En realidad yo objetivo, después de haberlo aislado, cierto aspecto de una experiencia que es la de la intimidad (*intimité*); en el seno del *nosotros* (*nous*) separo el elemento “no-yo” y lo llamo “tú”. Automáticamente ese elemento tiende a tomar la figura de *él*, y solamente en la medida en que a posteriori logro vivir de nuevo esta experiencia puedo resistir a esa tentación. Pero ¿puedo interrogarme sobre la inmutabilidad de ese “tú” sin convertirlo en “él”? “¿Siempre el mismo!” ¿Acaso esta exclamación espontánea no implica la ruptura de la intimidad, el salir del *nosotros*?<sup>100</sup>

Hay la experiencia de la intimidad, es decir, del encuentro entre un yo y un tú cuya comunión es tal que parece desdibujarse la línea fronteriza entre uno y el otro (que el “otro” me sea “íntimo” señala esta paradoja).<sup>101</sup> De allí el absurdo de tomar sustantivamente al tú, es decir, como si se tratase de una substancia: no se trata de un ser ya definido y completo que viene a adjuntarse accidentalmente a otra substancia igualmente completa; en rigor, substancializar al yo y al tú es un producto del análisis lógico que destruye la unidad originaria del nosotros presente en la intimidad del encuentro. Ahora bien, en tanto separo de dicha experiencia lo que parece no provenir de mí mismo —lo cual ya es bastante problemático, dada la simbiosis del encuentro—, es decir el elemento que pareciera estar del lado del no-yo (al que llamo *tú*), termino por objetivar dicho elemento y convertirlo, por ello, en un *él*, en algo de lo que puedo hablar, y no alguien a quien me puedo dirigir.<sup>102</sup> Marcel indica que sólo la experiencia de la intimidad puede

<sup>99</sup> Sobre la cuestión de Dios en la filosofía de Marcel, cf.: GRASSI, Martín. “O Deus da fé na filosofia concreta de Gabriel Marcel”, en: SILVA, Claudinei A. F. (Org.). *Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2013. Traducción al portugués de José André de Azevedo. En prensa.

<sup>100</sup> JM, pp. 293-294.

<sup>101</sup> Tal como afirma Marcel en su drama *Le Quator en fa dièze*: “... Tú mismo, él mismo. ¿Dónde comienza una personalidad?” (citado en: CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Madrid: Ediciones Palabra, 1998, p. 209).

<sup>102</sup> “Marcel précise l’essence de la présence en tant que communion, dans la formule d’Édith [en su obra de teatro *L’Insondable*]: «Cette vie, ce n’est pas moi, ce n’est pas lui non plus: c’est nous deux». Il la précise encore quand, à propos de la fidélité créatrice, il remarque que cette communion est celle d’une coesse authentique. Ce coesse authentique que formule le mot «avec» transcende la dualité dichotome du

evitar que cosifique definitivamente al tú. Sin embargo, nuestra condición de ser encarnado, de ser-en-el-mundo, nos lleva a objetivar siempre a los seres que se nos presentan, razón por la cual reconocemos siempre *lo mismo* en el tú con quien comulgo. Esta afirmación de lo mismo respecto al tú parece implicar su conversión al ámbito del *ello*, o del *él*. Sin embargo, tal es la condición paradójica del hombre, y las experiencias del reconocimiento de sí y del reconocimiento del otro se encuentran absolutamente atravesadas por esta paradoja. En todo caso, toda esta consideración lógica supone el salirse fuera del nosotros, es decir, la ruptura de la intimidad del encuentro.<sup>103</sup>

Creemos que el aporte genial de Marcel a la metafísica ha sido subrayar el carácter comunal y comunitario de la existencia personal. Esta nueva metafísica escapa del orden teórico y se aleja de las orillas de la gnoseología, para habitar ahora el campo de la ética y, aún, de la religiosidad. En este sentido, la pertinencia actual de la filosofía de Marcel obedece a los intentos por construir metafísicas de la alteridad que ignoren, de algún modo, el suelo de comunión que hace posible tanto a *lo uno* como a *lo otro*. Sería preciso, entonces, abordar en futuros trabajos esta posibilidad de repensar la alteridad, no ya desde la mismidad, ni pensar la mismidad no ya desde la alteridad, sino pensar mismidad y alteridad como acentuaciones de una participación originaria, que toma el significativo

«devant moi» et du «dedans moi» qui n’appartient qu’au monde des relations objectives et problématiques” (HANLEY, Katherine Rose. “Réflexions sur la présence comme signe d’immortalité, d’après la pensée de Gabriel Marcel”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, 74, Mayo 1976, p. 221).

<sup>103</sup> La ruptura del nosotros puede deberse a las reivindicaciones del yo frente al otro, lo cual sigue con la lógica del yo frente al no-yo. “Le nous se révèle sans doute bien plus profond que le moi. Sans doute, malgré les apparences, est-il plus stable (retour de l’enfant prodigue); et ce qui importe pour moi, c’est l’indestructibilité du nous. Mais ce voeu paraît d’abord bien déraisonnable. Quoi de plus fragile que le nous s’il est assimilé à une structure objective? Les brouilles, les ruptures de tous ordres ne suffisent-elles pas à nous le montrer? Mais il serait instructif de rechercher ici comment ces brouilles et ces ruptures se produisent, à quoi elles sont dues. Toujours elles s’expliquent par la prétention du moi qui s’affirme contre le nous (rôle des intérêts, des susceptibilités, des préjugés, etc.)” (PI, pp. 215-216). Por otro lado, para Marcel, la música presenta un modo de aprehensión fundamental de la unidad del nosotros que se encuentra más allá de los litigios. A propósito de su obra de teatro *Le Quator en fa dièze*, afirma: “Il ne suffit certainement pas de dire qu’on retrouve ici cette primauté de la musique, qui commande en un certain sens tout le développement de ma pensée: il est manifeste que la musique ou que la conscience musicale se présente comme dépassant de très haut le domaine de l’Eris, celui des litiges et des contestations, où chacun se présente comme amour-propre, comme foyer d’exigences et de revendications. La musique apparaît ainsi comme l’expression à la fois sensible et supra-sensible de cette intersubjectivité que révélait au plan de la réflexion philosophique la découverte du *toi* et du *nous* concret” (DH, pp. 73-74). Aún en el caso de la muerte del ser amado, lo indestructible que sobrevive a la muerte solo puede ser pensado desde el nosotros, desde el “con” (avec), no desde el objeto o desde el tener (PI, p. 91), por lo cual, propiamente hablando, no se trata de rupturas “objetivas” del nosotros, sino más bien de rupturas existenciales, que podríamos darle el título -tantas veces utilizado por Marcel- de *traición*.

nombre de *nosotros*.<sup>104</sup> Quizá, de un modo un poco dialéctico, la filosofía haya tenido que pasar por el polo yo del idealismo, hacia el polo otro de las filosofías de la alteridad, para volver a concentrarse -con un esfuerzo mayúsculo por pensar la paradoja- en el lugar sin lugar que supone lo originario de todo encuentro, y que tan solo se presenta como una comunidad sentida y realizable en el ámbito de la libertad.

Artículo recibido en diciembre de 2013. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2014.

<sup>104</sup> En un artículo muy rico, Brian Treanor ("Constellations: Gabriel Marcel's Philosophy of Relative Otherness", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 369-392) entabla un diálogo entre la filosofía marceliana y las filosofías post-heideggerianas y posmodernas de la alteridad absoluta, sobre todo con Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y John Caputo. La tesis central de su trabajo es que estas filosofías de la alteridad absoluta, por las exigencias epistemológicas y éticas que supone el reconocimiento de la alteridad, llegan a situaciones hiperbólicas y a aporías que no abren lugar a un desarrollo reflexivo posterior, y que en última instancia una filosofía como la de Levinas se hace culpable del "espíritu de abstracción" denunciado por Marcel, puesto que postular un absolutamente otro es quedarse con un solo aspecto del *encuentro*, en el que acontecen lo otro y lo semejante. La experiencia de la fidelidad creadora, iluminada gracias a la noción de disponibilidad, muestra, por el contrario, que la alteridad no es absoluta, sino que es *relativa*, por lo cual rescata Treanor la imagen de *constelación* utilizada por Marcel para referirse a las relaciones de participación, imagen que da a entender una cierta unidad entre los diferentes, una unidad que no es de ningún modo una totalización que ignoraría la alteridad: el sí mismo y el otro son claramente distintos uno de otro, aunque se encuentren ligados de un modo significativo, por lo cual se trata aquí de una noción de alteridad propiamente *quiástica*. La noción de participación, entonces, permite comprender la alteridad, sin oponerla radicalmente a la mismidad, sino como elemento de un nosotros que se da efectivamente en el encuentro. La filosofía de Marcel no representa, así, ningún peligro de totalización, sino por el contrario, representa un intento de gran valor por pensar la alteridad sin abandonar la metafísica. Creemos junto con Treanor que la propuesta metafísica de Marcel ofrece grandes posibilidades para pensar la ipseidad, la alteridad y la comunión.

## Acerca de la relación semántica entre las formas de la amistad en Aristóteles

por Eduardo Sinnott\*

### Resumen

En la *Ética eudemia* y en la *Ética nicomaquea* Aristóteles distingue tres formas de la amistad: la amistad fundada en el bien, la amistad fundada en el placer y la amistad fundada en la utilidad. Según la *Eudemia*, la amistad en sentido primero es la basada en el bien, y la relación de las otras dos con ella es de naturaleza homonímica. En la *Ética nicomaquea* se sugiere una relación distinta, de sesgo analógico. De eso resulta que en sus usos derivados "*philia*" constituya una *metáfora lexicalizada*. El cambio en este punto en el paso de una *Ética* es solidario del cambio en la forma de entender el uso y la semántica de la noción de "bien (*agathón*)". A propósito de ambos puntos la respuesta de Aristóteles es más bien *tentativo* y para él acaso *provisional*, como se trasunta en el carácter más bien vago e impreciso de la formulación.

Palabras clave: Filosofía antigua, Aristóteles, Ética, Amistad.

### It brings over of the semantic relation among the forms of the friendship in Aristotle

#### Abstract

In the *Ethics eudemia* and in the *Ethics nicomaquea* Aristotle distinguishes three forms of the friendship: the friendship been founded on the good, the friendship been founded on the pleasure and the friendship been founded on the utility. According to the *Eudemia*, the friendship in the first sense is the stocks in the good, and the relation of other two with it is of nature homonímica. In the *Ethics nicomaquea* a different relation is suggested, of analogical bias. From it it turns out that in his derivative uses "*philia*" it constitutes a lexicalized metaphor. The change in this point in the step of an *Ethics* is solidary of the change in the way of understanding the use and the semantics of the notion of "well (*agathón*)". About two points Aristotle's answer is rather tentative and for him something provisional, as seen in rather vague and imprecise nature of the formulation.

Keywords: Ancient philosophy, Aristotle, Ethics, Friendship

\* Doctor en Filosofía (Westfälische Wihelms Universität, 1988). Profesor en la Facultad de Filosofía y letras (USAL) y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. eduardosinnott@hotmail.com

*Stromata* 70 (2014) 87-106