

La esperanza como respuesta a la exigencia ontológica de sentido. Reflexiones sobre la fenomenología de la esperanza de Gabriel Marcel*

[Artículos]

Lucero González Suárez**

Recepción: 23 de noviembre de 2021 - Aprobación: 18 de diciembre de 2021

Citar como: González Suárez, L. (2022). La esperanza como respuesta a la exigencia ontológica de sentido. Reflexiones sobre la fenomenología de la esperanza de Gabriel Marcel. *Albertus Magnus XII* (1), X-X.

Doi: <https://doi.org/10.15332/25005413/7768>.

Resumen

Este artículo es una reflexión filosófica sobre la esperanza, cuyo punto de partida es la descripción fenomenológica hecha al respecto por Gabriel Marcel. El objetivo es desentrañar los principios metafísicos y antropológicos de dicha experiencia, mediante el análisis de sus rasgos esenciales e implicaciones éticas. La tesis a demostrar es que la esperanza, en tanto que virtud del hombre itinerante, es una experiencia fundamental a la que todo hombre puede acceder, gracias a su apertura al misterio del ser, que responde a la exigencia ontológica de sentido.

Palabras clave: Marcel, antropología fenomenológica, esperanza, exigencia ontológica.

* Artículo de investigación, resultado de la actividad de la autora como Investigadora Nacional Nivel I, del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (México).

** Universidad La Salle, Ciudad de México, México. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3967-389X>. Correo institucional: lucero.gonzalez@universidad-uic.edu.mx

Hope as an answer to the ontological demand for meaning. Reflections on the phenomenology of hope by Gabriel Marcel

Abstract

This article is a philosophical reflection on hope, whose starting point is the phenomenological description made about it by Gabriel Marcel. The objective is to unravel the metaphysical and anthropological principles of its essential features and ethical implications. The thesis to be demonstrated is that hope, as a virtue of itinerant man can access, thanks to his openness to the mystery of being, which responds to the ontological demand for meaning.

Keywords: Marcel, phenomenological anthropology, hope, ontological demand.

A esperança como resposta à demanda ontológica de significado. Reflexões sobre a fenomenologia da esperança de Gabriel Marcel

Resumo

Este artigo é uma reflexão filosófica sobre a esperança, cujo ponto de partida é a descrição fenomenológica dela feita por Gabriel Marcel. O objetivo é desvendar os princípios metafísicos e antropológicos dessa experiência, por meio da análise de seus traços essenciais e implicações éticas. A tese a demonstrar é que a esperança, como virtude do homem itinerante, é uma experiência fundamental a que todo homem pode ter acesso, graças à sua abertura ao mistério do ser, que responde à demanda ontológica de sentido.

Palavras-chave: Marcel, antropologia fenomenológica, esperança, demanda ontológica.

Introducción

Esta es una reflexión filosófica sobre la esperanza, cuyo punto de partida es la descripción fenomenológica hecha al respecto por Gabriel Marcel. La pretensión última es desentrañar los principios metafísicos y antropológicos de dicha experiencia, mediante el análisis de sus rasgos esenciales e implicaciones éticas.

En la primera sección, se muestra que “exigencia ontológica” es una expresión a través de la cual Marcel designa la necesidad existencial de sentido. Misma que solo se ve colmada en la respuesta del hombre a una invocación que, proveniente del

misterio del ser, lo llama a tomar parte en experiencias fundamentales, capaces de justificar su presencia en el mundo compartido.

En la segunda sección, partiendo de la distinción marceliana entre problema y misterio, se deja en claro que el ser no es un enigma que deba ser disipado mediante la reflexión que nace del espíritu de abstracción, sino un misterio en el que todo hombre puede tomar parte por el mero hecho de existir. Mas dicha participación no es una experiencia individual, sino intersubjetiva.

En la tercera sección, la reflexión se dirige hacia el fenómeno de la encarnación. Lo que se busca es hacer ver que solamente porque el hombre “es su cuerpo”, habita el mundo. De modo que, si bien es cierto que ocupa un lugar entre las cosas, también lo es que la experiencia del propio cuerpo no es comparable a la de los objetos que pueblan el mundo. Y, lo que es más importante aún, la encarnación es la condición de posibilidad de la participación en el misterio del ser.

En la cuarta sección, lo que se pretende es dilucidar el vínculo entre esperanza, entendida como virtud teologal –indisociable del amor y de la fe- y exigencia ontológica. El cual consiste en que, tener esperanza equivale a afirmar que más allá de lo dado, *hay ser*. Puesto que existe un principio misterioso, capaz de dotar de sentido la existencia, aun en las circunstancias más difíciles, al que solo se accede cuando el hombre asume que la intersubjetividad constituye una determinación fundamental de su ser.

En la quinta y última sección se presenta a la esperanza como virtud del hombre itinerante, cuyo paso por el mundo no es mera errancia, sino un viaje que tiene por meta la plenitud perdida o solo conocida hasta entonces bajo la figura de anhelo compartido. De suerte que, sin esperanza, la existencia se ve irremediamente expuesta a la desesperación.

La tesis a demostrar es que la esperanza, en tanto que virtud del hombre itinerante, es una experiencia fundamental a la que todo hombre puede acceder, gracias a su apertura al misterio del ser, que responde a la exigencia ontológica de sentido.

La importancia del artículo consiste en poner de manifiesto que solamente cuando el hombre se comprende como existencia intersubjetiva, abierta a la participación en el misterio del ser, puede acceder a experiencias fundamentales que, como la

esperanza, posibilitan la felicidad, pese a la cautividad inherente a la condición humana.

De la exigencia ontológica al reconocimiento del ser como misterio

La enseñanza esencial de la filosofía primera que Marcel propone es que el ser constituye el fundamento de *lo que es*. Aquello que el término “ser” nombra es el ámbito de sentido que hace inteligible la totalidad de las realidades particulares. Porque *hay ser*, el estar allí de las cosas y de los otros tiene sentido.

De acuerdo con Marcel, el ser “se resiste [...] a un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y que tratara de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo” (1987, 30). Para evitar malentendidos, el fenomenólogo francés insiste, a lo largo de toda su obra, en que el ser no es la totalidad de lo que nos hace frente, susceptible de ser reducida a conceptos. El ser es presencia. Mas la presencia

únicamente puede aceptarse (o rechazarse); pero es evidente que, entre aceptar y captar, la diferencia de actitud es fundamental [...] no puedo aceptar algo que sea pura y simplemente un objeto, que no puedo más que tomarlo, o, al contrario, dejarlo donde está. Es evidente que aquí la expresión “tomar” se refiere también al trabajo de la inteligencia, es decir, en suma, al comprender (Marcel, 1964, 169)

La pertenencia originaria del yo al ser impide la reducción de este último a objeto. Dicho en primera persona, entre mi ser y el ser “se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que yo pudiera tener de él; tal ser no está solamente ante mí, está también en mí; o, más exactamente, estas categorías quedan superadas” (Marcel, 1987, 69).

En *Homo Viator*, Marcel sostiene que existir consiste en el acto de hacerse libremente. Tal acción se realiza como participación en un ámbito que, al mismo tiempo, pero desde perspectivas distintas, es inmanente y trascendente respecto del hombre. El ser envuelve en su seno al hombre trascendiéndolo. Cuando el hombre se descubre inmerso en el misterio del ser, comprende que la participación en este último es el origen de todo posible sentido existencial.

Por ser presencia y no objetividad, el ser es un ámbito cuyo descubrimiento asume la forma de un llamado o de una exigencia, que cabe enunciar diciendo:

Es necesario que haya -o sería necesario que hubiera ser; que no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes [...] o, como diría Shakespeare, a una historia contada por un idiota; en este ser, en esta realidad yo aspiro ávidamente a participar de alguna manera; y quizás esta misma exigencia sea ya, en cierto grado, una participación por rudimentaria que sea (Marcel, 1987, 30)

La exigencia ontológica nombra la necesidad existencial de sentido y consiste en una invocación que, proveniente del ser, interpela al hombre para que, mediante la participación en experiencias fundamentales tales como la esperanza, el amor y la fidelidad, dote de sentido su existir. Para Marcel, la humanidad es una vocación que se realiza como respuesta a una llamada trascendente. Como advierte Busch, la exigencia ontológica

es una necesidad y una demanda de cierto nivel de coherencia en el cosmos y de cierta comprensión de nuestro lugar y papel en el interior de dicha coherencia [...] la exigencia ontológica no es meramente un deseo de ser o de coherencia, sino una necesidad incontrolable o un llamado (1987, 105).

No obstante, que la descripción fenomenológica pueda confirmar el hecho de que en el hombre radica esta necesidad de sentido, no legitima el salto del plano existencial al metafísico. No hay nada que nos obligue a sostener: “porque tiene que haber Ser, hay ser”. El hombre no es la medida del ser. El descubrimiento de una necesidad existencial no constituye un argumento sólido para afirmar que a esa exigencia de sentido le corresponde algo.

Al hablar de la exigencia ontológica, Marcel se anticipa a la siguiente objeción: “¿no podría temerse que se tratara pura y simplemente de una especie de estado afectivo al que el filósofo no tiene derecho de asignar un alcance metafísico?” (1964, 120). Podría pensarse que, a partir de la “exigencia ontológica”, el filósofo da un salto ilegítimo que va del misterio de la existencia al misterio del ser, con el fin de sostener que la necesidad subjetiva de sentido exhibe que no solo hay entes, sino que la totalidad de lo que existe posee un sentido. No obstante, comparto la interpretación de Kauffmann, según la cual Marcel no se propone demostrar la “necesidad lógica o metafísica de este paso [...] aventura ciertas ideas que no quieren dirigirse a nosotros bajo la forma de un discurso necesario que se imponga por su propia lógica, sino bajo la forma de un discurso insinuativo” (2013,70).

La exigencia ontológica tiene el carácter de una llamada que, proveniente del ser, se dirige al hombre para convocarlo a que participe en algo que lo sobrepasa. Tal exigencia de trascendencia

no debe interpretarse en ningún caso como la necesidad de superar toda experiencia cualquiera que sea, pues más allá de toda experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, ni siquiera presentir. Sería más correcto decir que la cuestión consiste en sustituir algunos modos de experiencia por otros (Marcel, 1964, 50)

La exigencia de trascendencia es una llamada que invita al hombre a rechazar aquellas experiencias que lo degradan e involucrarse en relaciones intersubjetivas capaces de conducirlo a la plenitud. Con el propósito de invitar a su lector a que funde el sentido de su existencia, en vez de argumentar que *hay ser*, lo que Marcel hace es dirigir la atención de éste hacia aquellas experiencias en las que se hace manifiesta su participación en el misterio del ser: el amor, la esperanza, la fidelidad, etc. Su estrategia es mostrar, no demostrar.

La exigencia ontológica, también llamada por Marcel exigencia de trascendencia, “es analogable a la necesidad de sentido, a la necesidad íntima que todos tenemos de saber que, más allá de todas las apariencias contradictorias y confusas, la realidad tiene una coherencia” (Kauffmann, 2013, 68). El significado de la expresión “exigencia ontológica” se esclarece al reparar sobre la limitación, la finitud y la precariedad de nuestro ser. Lo que cada uno de nosotros busca incesantemente es un modo de existencia cuyo rasgo distintivo sea el hallazgo y la realización plena de un sentido capaz de unificar la totalidad de nuestras acciones.

En su obra *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, anticipándose a una posible objeción, Marcel señala que, si la exigencia ontológica fuera simplemente una necesidad subjetiva de sentido, carecería de valor metafísico. Sin embargo, el filósofo francés advierte que detrás de dicha objeción se halla un olvido. A saber, que el ser del hombre está implicado en la pregunta por el sentido del ser. Tal olvido induce a pensar que el ser es algo que hace frente al sujeto epistemológico, en vez de reconocer que es un ámbito en el que la existencia se halla inmersa. Dicha confusión introduce una separación artificial del ser y al ente que se pregunta por el sentido del ser.

Marcel sostiene que el ser del hombre está implicado en la pregunta por el ser. Por lo que, al poner en cuestión su propio ser, el hombre necesariamente se pregunta por el ser, entendido como el ámbito misterioso donde se halla implicada la existencia. Es por eso que la metafísica concreta de Marcel es, al mismo tiempo, pero no bajo el mismo aspecto, una antropología fenomenológica.

La participación en el misterio del ser

Se denomina problema a la aparición de un obstáculo que no permite al hombre seguir avanzando en su proceso de conocimiento. El problema “es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino [de la reflexión]. Se halla enteramente ante mí” (Marcel, 1969, 124). El problema no tiene relación alguna con la vida del hombre: es un enigma que el investigador tiene que resolver para llevar a buen término la explicación de un campo temático. Ejemplos de problemas son los enigmas matemáticos, la identificación de la causa de una patología, la planeación estratégica de un proceso productivo, etc.

Desafortunadamente, es un hecho que “hemos adquirido la execrable costumbre de considerar los problemas en sí mismos, es decir, haciendo abstracción de la manera como su encuentro se sitúa en la misma trama de la vida” (Marcel, 1969, 126). Así, solemos afirmar que el problema de la antropología filosófica consiste en responder a la pregunta: ¿qué es el hombre? Al decir lo anterior, damos por sentado que frente a nuestra existencia concreta se eleva una gran interrogante que la filosofía debe disipar para progresar en la investigación de la entidad “hombre”. Pero al pensar de ese modo la tarea de la antropología filosófica, cancelamos tanto su dimensión existencial como ética.

El misterio no es una perplejidad que surge a partir de la consideración abstracta de la realidad. Misterio es aquello *en lo cual*, en cada caso, me reconozco implicado.

El misterio es algo “en lo que yo mismo estoy comprometido y que no puede concebirse sino como *una esfera en la que la distinción del mí y del ante mí pierde su significado y su valor inicial*” (Marcel, 1969, 145).

A partir de la distinción entre problema y misterio, resulta manifiesto que el ser no es un objeto de carácter enigmático que el filósofo deba esclarecer, comenzando por introducir un distanciamiento entre él mismo y *lo que es*. El ser es un ámbito de misterio en el que la existencia de todo hombre se haya envuelta.

Al sostener que el ser es un misterio del que el hombre participa, lo que Marcel quiere dar a entender es que el ser trasciende la relación sujeto-objeto. El rechazo de la identidad entre ser y pensar, no conduce a nuestro filósofo a afirmar que el ser constituye un absoluto inaccesible. Ya que “si no hubiera ninguna relación entre el ser y el pensamiento éste sería una pura forma vacía y aquél sería incognoscible” (Urabayen, 2001, 41). La tesis de Marcel es que el ser no se identifica con el conocimiento objetivo de *lo que es*. Antes bien, el ser es un ámbito en el que se inscribe la existencia. Por tanto, la participación en el misterio del ser no puede ser aprehendida por el pensamiento, puesto que es la condición de posibilidad de todo conocimiento.

El misterio del ser es el correlato de una experiencia que satisface plenamente la exigencia ontológica. La única vía para la comprensión existencial del misterio del ser es la participación. Para Marcel, la participación “no es otra cosa que la manera de expresar la manera en que estoy inserto y envuelto radicalmente en el misterio ontológico, [que] encuentra su expresión y actualización más concreta en la intersubjetividad” (Kauffmann, 2013, 78). La participación es la respuesta a una llamada proveniente del ser, que interpela al hombre y demanda de éste una respuesta creadora.

Marcel señala que “el término respuesta debería reservarse a la reacción interna que provoca la llamada” (2002, 58). Responder positivamente o negativamente a la llamada del ser es algo que está en poder del hombre decidir. Lo distintivo de la condición humana es “el poder de afirmarse o de negarse, según se afirme el ser y se abra a él- o que lo niegue” (Marcel, 1964, 112). Por cuanto es capaz de responder a dicha interpelación, cada hombre es “una expresión única del ser, que nosotros realizamos parcialmente. Nadie puede tomar nuestro lugar” (Schilpp, 1991, 127)

La participación en el misterio del ser no es algo que concierna al individuo, sino al hombre en tanto que existencia abierta al encuentro con el otro. La participación en el misterio del ser es siempre una experiencia intersubjetiva. Puesto que “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 con los otros seres cuya realidad presiento” (Marcel, 1964, 192). La participación en el misterio del ser consiste en una plenitud a la que únicamente se puede acceder en la relación creadora con el otro.

La participación en el misterio del ser apacigua la necesidad humana de sentido. Si Marcel insistió tanto en señalar que la exigencia ontológica es propia de la existencia, fue porque su propósito era sentar las bases metafísicas para el reconocimiento de que la necesidad subjetiva de sentido sólo se colma cuando tomamos parte en ciertas experiencias fundamentales de naturaleza social.

Las aproximaciones concretas al misterio del ser no son efecto del pensamiento objetivador. Por el contrario, el descubrimiento existencial del ser como misterio tiene por condición de posibilidad el ejercicio de un tipo de reflexión (la reflexión segunda) cuyo propósito es profundizar en la comprensión de experiencias, “como la fidelidad, la esperanza, el amor, en los que el hombre se nos muestra enfrentado con la tentación de la negación, del repliegue sobre sí mismo” (Marcel, 1969, 148).

La encarnación: fundamento de la participación en el misterio del ser

Si Gabriel Marcel tiene un papel importante en la filosofía contemporánea es por haber sido el primero en ocuparse del “cuerpo en términos de vivencia subjetiva. Lo que Marcel se propone es hacer inteligible para la reflexión filosófica la experiencia concreta e inmediata del hombre” (Gallardo, 2004, 127).

Para Marcel, la encarnación es el dato metafísico más importante. De ahí que el propósito inicial de su filosofía fuera esclarecer la vivencia de la corporalidad. La principal aportación de nuestro pensador a la antropología fenomenológica consistió en explorar “qué significa que el hombre sea un ser corpóreo y que esa corporalidad sea una condición metafísica de la existencia personal así como el punto de partida de la reflexión filosófica” (Urabayen, 2001, 4).

La afirmación central de la antropología filosófica marceliana es que el hombre no *tiene* un cuerpo, sino que *es* su cuerpo. Cuando cada yo concreto afirma que *es su cuerpo*, lo que da a entender es que a partir de una intuición de sí mismo se descubre ligado a una realidad misteriosa, que no posee el carácter de objeto. En palabras de Marcel: “De este cuerpo no puedo decir ni que es yo, ni que no es yo, ni que es para mí (objeto). De entrada, la oposición entre sujeto y objeto se halla trascendida” (1969, 15).

El gran error de la antropología filosófica moderna fue identificar la esencia de la humanidad con el *cogito* y concebir a éste como una realidad escindida del cuerpo.

Marcel sostiene que es necesario superar el dualismo alma-cuerpo, porque contradice la experiencia que el hombre posee de sí mismo. Ya que, si el alma y el cuerpo fueran dos realidades independientes, los movimientos de la primera no afectarían de ningún modo al segundo.

Por solo citar un caso paradigmático de dualismo, conviene recordar que la filosofía cartesiana introduce una disociación que cabe enunciar como sigue: “Al pensar tomo cierta distancia con relación a mí mismo; me suscito a mí mismo en tanto que un otro y aparezco, por tanto, como existente” (Marcel, 2003, 97). La condición de posibilidad de que el yo se descubra como una substancia pensante consiste en que se coloque como objeto ante sí mismo, para luego reconocer que a dicho objeto le corresponde la existencia. El error de dicho proceder consiste en que la intuición de sí mismo no es semejante a la de una realidad objetiva. La experiencia del cuerpo-objeto no se identifica con la del cuerpo-sujeto.

Al preguntarse si existe un principio indubitable que permita garantizar el conocimiento verdadero, Descartes afirma que, sin importar cuán equivocado esté el yo al sostener que a las diversas representaciones que su inteligencia alberga les corresponde un referente en el mundo externo, puesto que duda, existe. De donde se desprende que el yo es

una substancia cuya total esencia o naturaleza no es sino pensar y que, para ser, no necesita lugar alguno ni depende de cosa material alguna. De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aunque es más fácil de conocer que él, aun en el caso de que él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que ella es (Descartes, 2011, 124)

Al identificar al yo con el *cogito* y enfrentarlo al cuerpo, Descartes introduce un dualismo que impide comprender la interacción de dos substancias de distinta naturaleza. En la filosofía cartesiana,

la relación intersubjetiva *inmediata* es una imposibilidad metafísica. El yo no puede acceder al otro yo a través de la doble barrera ontológica constituida por los respectivos cuerpos [...] Si el yo y el tú permanecen disociados es porque de antemano se han disociado los dos componentes del yo (Nicol, 1989, 146)

En contra del dualismo cartesiano, Marcel objeta que “ese yo con respecto al cual este cuerpo sería adventicio, no se deja pensar, ni aparte, ni en relación, ni como

idéntico a aquello de lo que pretendo separarle” (2002, 29). Descartes quería fundamentar el sistema del saber en la evidencia del *cogito*. El sentido general del proyecto cartesiano consistió en exhibir el poder del espíritu de intuir o deducir ideas claras, distintas y, por ende, indubitables.

El gran hallazgo de Descartes consistió en hacer explícita la imposibilidad de dudar de la propia existencia. El problema antropológico suscitado por el descubrimiento cartesiano es que el *cogito* no solo es la prueba de la existencia del yo, sino también la afirmación de la independencia del pensamiento, al que Descartes presenta como una actividad que difiere por completo del mundo y del cuerpo (Antaby, 2008, 20).

El dualismo antropológico cancela la posibilidad de dar cuenta de experiencias que, como la vergüenza, se originan en un juicio sobre la situación vital en la que el individuo se encuentra y se manifiestan en un fenómeno de orden corporal, como es el rubor del rostro. El principio indubitable que la filosofía cartesiana ofrece no es el hombre en su existencia concreta, sino el sujeto epistemológico, es decir, una abstracción.

Marcel afirma que la existencia del yo no es un predicado susceptible de ser descubierto mediante la reflexión; es una intuición que no puede ser del todo esclarecida. El hombre no es una cosa que piensa, unida por un vínculo inexplicable a la substancia extensa; es un ser encarnado.

La encarnación es la “situación de un ser que se presenta como ligado a un cuerpo” (Marcel, 1969, 15). El hombre no puede identificarse del todo ni distinguirse por completo del cuerpo. Identificación y distinción son operaciones que sólo pueden llevarse a cabo en el ámbito de la objetividad. Pero el propio cuerpo, *mi cuerpo*, nunca es objeto.

La principal objeción de Marcel al dualismo antropológico es que, lejos de ser un obstáculo para el conocimiento, la corporalidad es la condición de posibilidad de que el hombre pueda aparecer ante los otros, en medio de las cosas. Al respecto, nuestro filósofo sostiene: “Cada vez que afirmo que una cosa existe doy por sobreentendido que considero dicha cosa como vinculada a mi cuerpo, como susceptible de entrar en contacto con él, aunque sea del modo más indirecto” (Marcel, 1969, 13). Si para mí hay un mundo, en cuyo seno me hacen frente las cosas y los otros, es solo en la

medida en que puedo tener una relación con ellos, análoga a la que tengo con mi propio cuerpo.

El propio cuerpo no es una realidad exterior e independiente del yo. Existir es tener conciencia de uno mismo como ligado a un cuerpo. La encarnación, en tanto que condición originaria de la existencia, es una intuición de la que todo hombre participa por el solo hecho de ser tal. El ser encarnado del hombre es el “dato central de la metafísica” (Marcel, 1969, 15). Sin embargo, lejos de ser un dato transparente, constituye un misterio.

De acuerdo con Marcel, la reflexión filosófica pasa por dos momentos. Mientras que la reflexión primaria “me permite poseer reflexivamente el mundo y a mí mismo, la *reflexión segunda* me hace *participar*, pues me recuerda, por ejemplo, que no tengo un cuerpo/cosa que poseo o *tengo*, sino un cuerpo propio que *soy*” (Moreno, 2000, 196).

A fin de aclarar que el fenómeno de la corporalidad no puede comprenderse en términos de la relación sujeto-objeto, Marcel distingue el cuerpo-objeto (resultado de la reflexión primera) del cuerpo-sujeto (a cuyo reconocimiento solo se llega mediante la reflexión segunda). La diferencia entre ambos se origina en el modo de establecer la relación entre el cuerpo y la conciencia: “en un caso, el cuerpo-sujeto, el cuerpo se da como experiencia interna; en el otro, el cuerpo-objeto, éste se da a la conciencia espacialmente” (Urabayen, 2010, 40). El cuerpo-sujeto corresponde a la intuición que el hombre tiene de sí mismo como existencia ligada al cuerpo. Por otro lado, el cuerpo-objeto corresponde a la experiencia de los otros seres encarnados, que le hacen frente al yo.

El cuerpo-objeto se da a la conciencia espacialmente y es accesible al otro. El cuerpo-sujeto solo es accesible a quien puede decir “yo soy mi cuerpo”, pero no a los demás. Únicamente el cuerpo de los demás puede ser objetivado. El propio cuerpo nos es dado como una experiencia interna. De acuerdo con Urabayen, “La primera relación se establece cuando el cuerpo es dado a la conciencia espacialmente. La segunda surge cuando el cuerpo propio es dado como experiencia interna o cenestesia” (2001, 46).

A través de la reflexión primera, accedemos a la representación del cuerpo-objeto; del cuerpo como algo que se posee. La objetivación del cuerpo deriva de que “yo

pienso mi relación a mi cuerpo por analogía con mi relación a mis instrumentos, la cual, sin embargo, la supone realmente” (Marcel, 1969, 18).

Es común representarse al cuerpo como mediación entre el yo y las cosas; entre el yo y los otros. El problema de dicha representación es que se opone a la experiencia. No tiene sentido que me pregunte cuál es el lazo que une al cuerpo con la conciencia. Dicha pregunta presupone la separación entre el yo y su cuerpo. Pensado de esa manera, “mi cuerpo” se transforma en objeto y deja de ser mío.

El propio cuerpo no es un objeto disponible del que se pueda hacer uso. Yo no me sirvo de mi cuerpo como de un instrumento. No tengo cuerpo del mismo modo que tengo, por ejemplo, un lápiz; “yo soy mi cuerpo”. Lo que se posee es independiente de quien posee. Carece de sentido pensar el cuerpo con una “posesión”, dado que no es algo separado del yo. No es mi cuerpo quien utiliza el lápiz; soy yo.

Aun cuando el cuerpo ajeno pueda ser convertido en objeto, el cuerpo propio no es exterior respecto del yo. Eso es lo que Marcel quiso dar a entender cuando sostuvo “Mi cuerpo no es ni puede ser objeto en el sentido en que lo es un aparato exterior a mí” (1969, 134). Mi cuerpo no es algo de lo que yo hago uso. Tampoco soy dueño de mi cuerpo porque “mi cuerpo” no es algo que poseo, sino algo que soy.

Aquello que la reflexión segunda permite recuperar es el misterio de la encarnación: la existencia ligada al cuerpo. A la luz de tal perspectiva, es evidente que el propio cuerpo no puede ser pensado como objeto. Gracias a la reflexión segunda, “La distinción entre el ser y el tener aparece como correlativa de la distinción entre cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto. Mientras el cuerpo-objeto tiene o posee otros objetos, el cuerpo-sujeto no tiene cosas ni es tenido, sino sido” (Urabayen, 2001, 67). En vez de afirmar que “tenemos un cuerpo”, lo correcto es sostener que “somos cuerpo”.

El cuerpo propio es el cuerpo sentido, que constituye el núcleo existencial al que se remite la totalidad de nuestras experiencias, haciendo posible “la unidad fenomenológica y real de la persona” (Urabayen, 2001, 53). Para la sensación, el propio cuerpo tiene prioridad. Sentir el propio cuerpo es la condición de posibilidad de cualquier sensación particular. El propio cuerpo constituye una mediación entre el yo y lo sentido. Así, la “percepción de la corporalidad propia adquiere el carácter de condición de la conciencia o de la percepción de todas las otras cosas” (Urabayen, 2001, 49).

Toda vez que el propio cuerpo es la condición de posibilidad de sentir objetos -entre los cuales se encuentra el cuerpo de los demás-, él mismo no puede ser objeto de conocimiento. El cuerpo es “un inmediato no mediatizable que está en la raíz misma de la existencia” (Marcel, 1964, 98). Dado que la mediación de *mi* cuerpo es indispensable para que pueda fijar mi atención en cualquier cosa, de ello se sigue que no es posible acceder a su conocimiento. Por cuanto el propio cuerpo es un principio metafísico, pese a ser el fundamento del conocimiento de los entes sensibles, no puede ser conocido. Pues lo que es primero en el orden del ser está más allá del conocimiento.

Solo somos capaces de dirigir nuestra atención a lo sensible por medio de nuestro cuerpo. Pero, por ser el mediador entre la conciencia y las cosas, el propio cuerpo no puede ser objeto y, por tanto, resulta inaccesible. De acuerdo con Troisfontaines, el cuerpo es “el *inmediato no mediatizable*, el inmediato que sería la mediación para todos los otros 'objetos' y que no es *inmediatizable* más que para él” (Urabayen, 2001, 49).

La experiencia del propio cuerpo se define por la imposibilidad de distinguir entre mi cuerpo y yo. Soy yo, como ser encarnado, quien accede, en cada caso, a un determinado encuentro con la realidad en la que estoy inmerso. Es a mí, como ser corpóreo, a quien se le hacen presentes los fenómenos.

El cuerpo no es un instrumento de la conciencia. Un instrumento es una cosa que pertenece al mundo. Puesto que el instrumento es una realidad objetiva, puede ser representado. El cuerpo propio, no puede ser representado. El cuerpo representado es el cuerpo-objeto, no el cuerpo sujeto; el cuerpo sentido, mas no el cuerpo sentiente.

El propio cuerpo, el cuerpo-sujeto, es el cuerpo sintiente; el cuerpo-objeto, es el cuerpo sentido. Al propio cuerpo accedo de manera inmediata; al cuerpo ajeno sólo tengo acceso como algo que me hace frente. La reflexión primera y la reflexión segunda son perspectivas que permiten al hombre comprenderse como ser encarnado. El cuerpo-objeto y el cuerpo-sujeto no se identifican. Sin embargo, son complementarios toda vez que si el propio cuerpo se da como experiencia interna es, precisamente, porque se da espacialmente.

La encarnación es la situación fundamental por excelencia porque constituye la condición de posibilidad del estar allí del hombre, en medio de las cosas y de los otros. En palabras de Marcel, el cuerpo “es mi manera de ser en el mundo” (1964, 170). Solo hay un mundo –una red de relaciones significativas que dota de sentido el estar allí de las cosas y el habitar de los otros- en la medida en la que tenemos relaciones con él, análogas a las que tenemos con nuestro propio cuerpo.

Por lo que se refiere a la relación con las cosas, éstas existen en tanto las concibo como prolongaciones de mi cuerpo. Únicamente porque *soy mi cuerpo* puedo entablar con las cosas una relación de posesión. El cuerpo-sujeto, el único al que cabe llamar “mío”, es lo existente por excelencia. En consecuencia, si las cosas se reconocen como existentes es solo como extensiones del poder corporal. En palabras de Marcel:

mi cuerpo es a la vez lo existente-tipo y más profundamente aun el indicador de los existentes. El mundo existe para mí, en el sentido más fuerte de la palabra existir, en la medida en que yo sostengo con él relaciones del tipo de las que sostengo con mi propio cuerpo (1969. 180)

La acción sólo es comprensible a la luz de la encarnación. Marcel define a la corporeidad como “zona fronteriza entre el ser y el haber [... y señala que] Haber es poder disponer de, tener poder sobre algo” (2003, 77). Ser y haber son dimensiones de la existencia encarnada que no se pueden dissociar del todo: *mi* cuerpo no es una posesión, no es algo que yo tengo, sino algo que yo soy.

Sólo puedo disponer de mi cuerpo cuando lo reduzco a cuerpo-objeto. Desde esta perspectiva, que yo sea mi cuerpo significa que puedo tener conmigo misma una relación de posesión y que tengo el poder de acabar con mi vida, aun cuando eso no signifique sino la interrupción violenta de ciertas funciones orgánicas. De modo semejante a como dispongo de las cosas, puedo también disponer de mí misma cuando me tomo como objeto.

Lo que el hombre posee le puede ser arrebatado, sin que tal pérdida afecte su existencia. Sin importar cuán desmedido sea el apego del hombre a los bienes materiales, nadie se confunde lo que es con lo que tiene. Aun cuando un hombre considere que sus pertenencias son lo más precisado, sabe muy bien que ser y tener no son sinónimos.

Además de ser el fundamento del tener, el cuerpo es la condición de posibilidad de la interacción del yo con el prójimo ¿En qué sentido cabe interpretar dicha idea? Por principio, es necesario atender a la advertencia hecha por Marcel, según la cual es un error concebir al cuerpo como la envoltura de la conciencia pensante. En contra de las posturas dualistas, partiendo del dato de la encarnación, nuestro filósofo se niega a representarse en cuerpo como algo detrás de lo cual subyace una entidad desconocida (el yo pienso), tan independiente del primero como el navegante respecto del barco que dirige.

Al reflexionar sobre las relaciones intersubjetivas, es común pensar que el propio cuerpo es un instrumento; algo de lo cual se vale la conciencia para entrar en relación con las cosas y con los otros. No obstante, dicha representación, además de no corresponder a la experiencia que tenemos de nosotros mismos, impide comprender tanto el fenómeno de la expresión como el de la comunicación. Como señala Eduardo Nicol,

El yo queda incomunicado cuando se define, como en Descartes, por unos caracteres que lo distinguen esencialmente del cuerpo [...] Si el tú y el yo permanecen incomunicados es porque de antemano se han disociado los dos componentes del yo. Cuando la expresión no es una propiedad ontológica del yo completo y unitario [...] ninguna teoría puede dar razón satisfactoria de esa peculiar animación que infundiría la *res cogitans* en la *res extensa* en el acto de expresar (1989, 146).

Para Marcel, la encarnación no es un obstáculo para la comunicación, sino su condición de posibilidad. No es la substancia pensante o la conciencia quien se comunica. Quien se abre al encuentro del otro es la conciencia encarnada.

No existe el cuerpo abstracto, sino “mi cuerpo”. El propio cuerpo, el cuerpo-sujeto, es el fundamento de la apertura del yo al prójimo. La encarnación es “una propiedad en virtud de la cual sólo puedo considerar un cuerpo como vivo a condición de pensarlo como cuerpo de [alguien]” (Marcel, 1969, 10). Gracias a que la encarnación es la forma de hacerse presente del yo, cabe arribar a la conciencia de “*la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento*” (Marcel, 1964, 192). Gracias a que el hombre es cuerpo, puede hacerse presente a los otros y puede verse afectado por la presencia de estos últimos.

La condición de posibilidad de participar junto con el prójimo en el misterio del ser, es la encarnación. La encarnación es la situación fundamental por excelencia porque

constituye el fundamento del *ser en el mundo* del hombre. Por eso la encarnación es el dato central de la metafísica.

La participación en el misterio del Ser no es algo que concierna al individuo solitario. El ámbito donde acontece la participación en el misterio del ser es la intersubjetividad. Entre más centrado esté el individuo en sí mismo, más cerrado estará al otro y menos podrá participar en el misterio de ser. Por el contrario, mientras más dispuesto esté el hombre a vivir sin tomarse a sí mismo por centro y referencia última de la realidad, le será más fácil caer en la cuenta de la existencia sólo cobra sentido cuando se abre a la participación, junto con los otros, en el misterio del ser.

Esperanza y exigencia ontológica

Ante el sufrimiento, que siempre amenaza con despojar de sentido nuestra vida, caben dos respuestas existenciales. La primera, consiste en sucumbir a la tentación de desesperar, al dejarse arrastrar por la fascinación que provoca la imagen de la propia destrucción. La desesperación está provocada por un mal futuro que se considera inminente. No obstante, el hecho mismo de desesperar es ya un mal. Por tanto, quien desespera, para evitar un mal futuro, se produce artificialmente un mal presente.

La desesperación es un modo de habitar el mundo que se origina en la anticipación imaginaria de aquello que se teme. Antes de que la muerte, el dolor, la enfermedad, la injusticia o cualquier otro rostro del mal lo agobien, quien desespera se ha representado ya lo que acontecerá, con la intención de superar la incertidumbre.

La segunda posibilidad frente al sufrimiento consiste en aceptarlo. A su vez, tal decisión incluye dos alternativas. La primera, es que el hombre se resista a su destrucción y que, en actitud de rebeldía, se oponga a lo que juzga ser su trágico destino. Es decir, que, encerrándose en sí mismo y concentrando toda la fuerza de la que se dispone para hacer frente a la adversidad, afirme su voluntad, luchando heroicamente en contra de la fatalidad que lo amenaza. Tal es el escenario vital del yo que se enfrenta a solas con la posibilidad de su propia destrucción. La segunda alternativa es que, aferrándose ciegamente a la vida, se niegue a reconocer lo que le ocurre. Es así como surge el optimismo ingenuo, que conduce a la negación de lo que ocurre.

De acuerdo con Marcel, allí donde nace la desesperación puede también florecer la esperanza. El sufrimiento es el drama de la existencia capaz de engendrar ambas experiencias. A pesar de su origen común, la tentación de desesperar y la esperanza son la expresión de disposiciones existenciales opuestas: la aparición de una supone la negación de la otra.

La esperanza hace su aparición allí donde todo está perdido. “Esperar es llevar dentro de sí cierta seguridad íntima de que, a pesar de las apariencias, la situación intolerable en que me encuentro no puede ser definitiva, debe tener una salida” (Marcel, 1964, 298). Solo cuando la lógica enseña que nada puede ser diferente de como efectivamente es, el hombre puede albergar en su interior una confianza absoluta.

Únicamente en relación con la experiencia de la cautividad se puede comprender el sentido de la esperanza. La prueba es oscuridad; privación de luz. En tal sentido, se asemeja a la cautividad. Me siento cautivo cuando me descubro “no solo arrojado, sino comprometido, por una coacción externa, con un modo de existencia que se me impone y conlleva restricciones de todo tipo respecto de mi propio actuar” (Marcel, 2005, 42).

La cautividad pone de manifiesto la imposibilidad de acceder a cierta plenitud. La cautividad no es una experiencia extraordinaria; es la condición general del hombre, derivada del fenómeno de la encarnación (Marcel, 2005) Como advierte nuestro filósofo, “Quizá no somos capaces de esperar sino en la medida en que nos reconocemos ante todo como cautivos; y, por otra parte, esta servidumbre puede presentarse bajo aspectos muy diversas, tales como la enfermedad o el destierro” (1964, 298).

Quien espera permanece abierto a lo que habrá de ocurrir, resistiendo a la tentación de formarse una imagen de la liberación que anhela. Esperar, es “esperar *en*; no esperar *que*...”. Aquello a lo que se aspira gracias a la esperanza no corresponde a un determinado objeto ni a una situación deseable. La esperanza no es un deseo de posesión egoísta que apunta a una finalidad específica, sino un anhelo de plenitud.

En *Aproximación al misterio del ser*, Marcel sostiene que tener esperanza es afirmar que, más allá de lo dado, hay ser. Afirmación donde “ser” nombra un principio misterioso al que el hombre no puede sino pensar en complicidad con su más hondo

querer, siempre que aquello que se quiera sea digno de ser deseado. La esperanza surge como el reconocimiento de “la presencia fundante del ser en nosotros, a partir de la profundización en la experiencia íntimamente vivida” (Grassi, 2011, 13).

La esperanza hace su milagrosa aparición cuando, en su relación con los otros, el yo descubre que

existe en el Ser -más allá de todo dato, de todo lo que puede proporcionar materia a un inventario, o servir de base a un cómputo cualquiera- un principio misterioso que está en connivencia conmigo, que no puede no querer lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece efectivamente ser querido y es de hecho querido por la totalidad de mí mismo (Marcel, 1987, 52)

A diferencia de la fe, la esperanza “no ve. Se habla de los ojos de la fe, pero no de la mirada de la esperanza. Sin embargo, la esperanza, por tímida y púdica que sea, puede afirmar con la más secreta energía 'como si viera'; por una especie de visión profética, sabe” (Pérez, 1963, 271). La esperanza otorga al hombre la certidumbre de que el orden que ha sido roto se restablecerá, permitiéndole recobrar la plenitud perdida o posibilitando su participación en ella por vez primera.

La esperanza se distingue de la rebeldía porque el sentido de dicha experiencia no se agota en la aceptación heroica del sufrimiento -que busca rebasarlo o minimizarlo- sino que asume un carácter positivo al abrirse a la experiencia de la gracia. Solo espera quien ha vencido la tentación de desesperar y ha conquistado la paciencia silenciosa. Sin temor al porvenir, quien posee el don de la esperanza permanece atento a cualquier signo de liberación.

La esperanza tiene en común con la rebeldía el hecho de que consiste en asumir la prueba como algo propio y no como un acontecimiento ajeno a la existencia. Sin embargo, quien ha recibido el don de la esperanza se distingue del hombre rebelde porque considera que dicha prueba está destinada a “suprimirse y transformarse dentro de un cierto proceso creador” (Marcel, 2005, 51). En palabras de nuestro filósofo: “El «yo espero» [...] está orientado hacia una salvación” (2005, 42). La salvación se vive como salida del ámbito de las tinieblas en el que la existencia se encuentra arrojada. Sobre decir que las tinieblas asumen formas variadas: “pueden ser las tinieblas de la enfermedad, de la separación, del exilio, de la esclavitud” (2005, 42).

La esperanza es lo más opuesto a la *hybris*. El orgulloso confía plenamente en su propio poder para modificar su situación. Quien tiene esperanza, adopta una actitud de apertura, que lo hace permanecer abierto a la experiencia de una liberación que solo puede acoger, mas no provocar. Por cuanto se trata de un don, no está en poder del hombre producir ni emplazar la esperanza. No obstante, como cualquier otro don, para ser recibido, requiere del asentimiento de la voluntad.

La esperanza constituye una afirmación de la libertad. Cuando el hombre espera, se libera del determinismo interior. Aquello que la esperanza libera es la creatividad. Es decir, la única fuerza capaz de iluminar la propia vida, con una luz que desciende de lo alto.

Con la intención de disipar posibles malentendidos, Marcel advierte que optimismo no es sinónimo de esperanza. El optimista “se apoya siempre en una experiencia de absoluto [...] considerada a una distancia suficiente como para que ciertas oposiciones se atenúen o se fundamenten en una armonía general” (Marcel, 2005, 46). El optimista se esfuerza por no caer en la desesperación, partiendo del supuesto de que posee una visión superior a la del hombre promedio, que lo capacita para saber que todo irá bien¹.

El rasgo común de la desesperación, la rebeldía y el optimismo es que, al adoptar tales actitudes, el hombre se queda solo: 1. Para hundirse en la desesperación, que suscita la experiencia del sufrimiento; 2. Para empeñarse en afirmar su voluntad, tras la aceptación del carácter trágico de la existencia; 3. Para sostenerse en pie, bajo la cándida confianza de que todo mal presente es indicio de un bien futuro superior.

La esperanza no es una experiencia individual, sino una expresión de la apertura originaria del yo al tú. En *Homo Viator*, el filósofo francés sostiene que vivir bajo la guía de la esperanza significa conservar una actitud de fidelidad a sí mismo, que solo es posible gracias a la intervención de una realidad trascendente de orden misterioso. Acoger el don de la esperanza equivale a abandonarse en un principio superior, en un Tú absoluto. Únicamente sostenido por la gracia, el hombre puede continuar siendo quien es, a pesar de la cautividad.

¹ Marcel no ofrece argumentos en contra del fundamento metafísico del optimismo leibniziano. En vez de evidenciar los puntos débiles de la teodicea, la antropología filosófica y la ética leibnizianas, nuestro filósofo presenta algunas aportaciones para una fenomenología de la esperanza, gracias a las cuales resulta evidente que no tiene nada en común con el optimismo.

En *El Misterio del ser*, Marcel nos invita recordar la historia del pueblo de Israel; a prestar oídos al testimonio de quienes, sometidos a la cautividad, aguardaron la liberación llenos de esperanza. La lectura atenta de la experiencia de que narra el libro del *Éxodo* pone de manifiesto que esperar no es solo desear la posesión o la restitución de un bien sino, ante todo, compartir con otros la convicción de que la vida recobrará la plenitud que le ha sido arrebatada. Quien anhela la liberación no quiere abandonar la condición de esclavo solo; sabe que la verdadera libertad es compartida. Es decir, que mientras el prójimo continúe siendo esclavo, el individuo no puede considerarse libre.

El relato de la liberación del pueblo de Israel nos enseña que quien espera pone toda su confianza en el Tú absoluto, a quien dirige una súplica que, superando las barreras del egoísmo, incluye al tú. La esperanza es una experiencia intersubjetiva.

De acuerdo con Marcel, para no perder la “mordedura de lo real”, la reflexión filosófica tiene que prestar atención a la experiencia. En tal sentido, resulta ilustrativo recordar las palabras de Etty Hillesum² en torno a la esperanza y la solidaridad. El diario en el que se recoge su experiencia de Dios es un testimonio de que la esperanza sólo puede surgir en medio del abandono y el sufrimiento.

Lo que Etty Hillesum descubrió en las barracas fue que la esperanza no solo ilumina la vida del hombre devolviéndole su capacidad creadora, sino que la luz de la esperanza, que brilla en la oscuridad, irradia la vida de los demás. En el campo de concentración, ella comprendió que “No hay fronteras entre los que sufren. Se sufre en ambos lados de todas las fronteras, y tenemos que rezar por todos” (Lebeau, 2000, 136). El dolor y el sufrimiento no la convirtieron en una mujer egoísta, encerrada en sí misma e incapaz de prestar atención a las necesidades del prójimo.

Por la vía del sufrimiento, Etty comprendió que la vida puede tener sentido incluso en el campo de concentración -donde operan diversas técnicas de envilecimiento, encaminadas a la deshumanización. Ella se dio cuenta de que mientras desesperar es “renunciar a ser uno mismo” (Marcel, 2005, 49), esperar significa albergar la voluntad de seguir siendo quien se es: de conservar a propia humanidad, pese a todo. Movida por la esperanza, esta extraordinaria mujer

² Judía holandesa que padeció los horrores del holocausto, en la Segunda Guerra Mundial. Durante el tiempo que vivió en las barracas, escribió un diario, donde ha dejado testimonio de que la esperanza aparece justo allí donde todo es destrucción y muerte.

Aprendió a “escuchar a su interior”, a descubrir la vida brotando de su interior, a contemplar y a penetrar hondamente la realidad...; como escribió a unas amigas: “Incluso los campos de concentración deben irradiar nuevos pensamientos hacia el exterior, nuevas perspectivas deben expandir claridad en torno a ellos, por encima de las alambradas de espinos, y habrán de juntarse con otras perspectivas conquistadas a fuerza de tanta sangre y bajo circunstancias cada vez más adversas” (Aranda, 2007, 2)

Tras superar la tentación de desesperar gracias a la experiencia de Dios, Etty quiso compartir la suerte de su pueblo y se esforzó por ser “*bálsamo* derramado sobre tantas heridas” (Hillesum, 2002, 550) ¿Cómo entender su profunda disponibilidad hacia los demás? La única manera en que cabe explicar una experiencia de solidaridad y esperanza como la que testimonia Etty Hillesum, es el reconocimiento de que Marcel tiene razón al sostener que hay en el hombre una exigencia ontológica que lo abre a la experiencia de la trascendencia, a través de la comunión el prójimo. La esperanza es una experiencia fundamental en la que se torna manifiesta la participación del hombre en el misterio del ser, a partir del vínculo intersubjetivo. La esperanza de Etty descansa en el reconocimiento de que *hay ser* y de que el hombre puede participar de su sentido, en cualquier circunstancia. Es por ello que declara:

Me siento depositaria de un precioso fragmento de vida, con todas las responsabilidades que ello implica. Me siento responsable del sentimiento grande y hermoso que la vida me inspira, y tengo el deber de intentar transmitirlo intacto a través de esta época para llegar a días mejores. Es la única cosa que importa. Soy constantemente consciente de ello. A veces me parece que voy a terminar por resignarme, por sucumbir bajo el peso de la tarea, pero mi sentido de responsabilidad viene siempre a reanimar la vida que llevo en mí. (Aranda, 2007: 9)

Al reflexionar sobre la exigencia subjetiva de sentido y la desesperación, Marcel se pregunta: “¿No sería posible que la esperanza fuera otra manera de llamar a la exigencia de trascendencia, o incluso esa misma exigencia, en tanto que es el resorte secreto del hombre itinerante?” (1964, 300). En el contexto en que aparece planteada, dicha interrogante queda abierta. Sin embargo, por poco que se repare en la descripción fenomenológica que el filósofo hace de la esperanza y en los testimonios de quienes han vivido sostenidos por su fuerza, se impone la conclusión de que su sentido corresponde al de la existencia ontológica, en una dimensión

claramente trascendente. Bien entendida, la esperanza es una virtud teologal o no es nada.

La esperanza: virtud del hombre como ser itinerante

En *Homo Viator*, Marcel muestra que, a semejanza de la encarnación, la itinerancia es una determinación ontológica del hombre. Ser viajero es la situación fundamental del hombre. Como advierte un intérprete de Marcel, “el término 'viajero' no se aplica al indígena, sino al extranjero, al hombre de paso alejado de su patria” (Pérez, 1963, 30).

De acuerdo con Marcel, “estamos en el camino, dirigiéndonos hacia donde no sabemos exactamente, desde donde no sabemos, en un punto intermedio frecuentemente nublado con incertidumbre y pesar” (Desmond, 2005, 110). La imagen del viajero sugiere que la vida del hombre no es un mero vagabundeo; es un caminar que se orienta hacia una luz que el hombre no es capaz de vislumbrar desde el comienzo de su existencia, pero hacia la cual tiene la esperanza de dirigirse.

A diferencia del hombre que ha fijado su morada en un lugar específico y seguro, el viajero permanece siempre vigilante, a la espera de lo fortuito. Que la itinerancia constituya una determinación ontológica del hombre significa que éste no *es*; sino que está siempre en camino de llegar a ser, sin ser nunca plenamente, dado que existir es permanecer abierto a nuevas posibilidades.

En contra de lo que pudiera pensarse, como resultado de una aproximación precipitada al pensamiento de Marcel, que el ser del hombre esté sometido al devenir, no implica que su vida se reduzca a una sucesión finita de instantes, carentes de unidad. En *El Misterio del Ser*, Marcel afirma que la sucesión de instantes que conforman la existencia constituye el aspecto fáctico de ésta; pero la conciencia a la que se remiten tiene el poder de trascenderlos, esto es, de elevarse por encima de toda facticidad para honrar sus compromisos.

Si bien es cierto que el hombre no ha decidido ser, también lo es que tiene el poder de decidir quién quiere ser: de qué manera quiere habitar el mundo. A lo largo de su camino de vida, a través de sus decisiones y actos, el hombre adquiere una identidad personal: se convierte en alguien capaz de participar junto con el prójimo en el misterio del Ser, o bien permanece encerrado en sí mismo.

La vida del hombre no se identifica del todo con los actos que lleva a cabo. Es por ello que, gracias al recogimiento, el hombre puede tomar distancia respecto de su vida y evaluarla. El hecho de que cada uno de nosotros pueda distanciarse de sus propios actos para juzgarlos, revela que la vida puede convertirse en objeto de juicio y examen. Como aclara Urabayen “Solo porque el hombre no se reduce a su vida puede desesperarse al comprender que su vida no responde a su ser, a lo que él es” (2001,120-121).

La itinerancia solo se comprende cabalmente en relación con la cautividad y la esperanza. El hecho de que la vida sea un viaje con un destino esperado, pone de manifiesto la cautividad a la que estamos sometidos. En *Homo Viator*, Marcel asevera que el hombre cobra consciencia de su cautividad cuando se reconoce como un ser arrojado en el mundo, sujeto a diversas ataduras externas. Esto es, cuando experimenta una restricción de su libertad para obrar. Lejos de inmovilizar al hombre, la experiencia de la cautividad suscita su acción creadora. Solo un ser que se sabe cautivo puede actuar, motivado por la esperanza de que algún día habitará en la Tierra Prometida y vivirá plenamente en compañía de los otros viajeros.

Porque la itinerancia es una condición ontológica, la esperanza es la virtud por excelencia. Ella nos otorga la fuerza para encarar la vida y obrar de modo que podamos aproximarnos a la realización de lo que concebimos como su sentido último. De acuerdo con Julia Urabayen, “A lo largo de una serie de conversaciones que Marcel tuvo con Ricoeur en 1968, éste le sugirió que la esperanza era el revés de la itinerancia” (2001, 54). Quien avanza, comienza su marcha teniendo en mente que quiere dirigirse hacia algún lado; que quiere arribar a un modo de existencia pleno. La esperanza es la virtud que sostiene al viajero durante su camino e impide que su vida sea un mero vagabundeo sin sentido.

Para quien posee la virtud de la esperanza, la vida es apertura a las posibilidades del porvenir. Sin importar la situación en la que se encuentre, tal hombre tiene la seguridad de que debe haber alguna salida. La esperanza no es simplemente el deseo de que la felicidad perdida o arrebatada vuelva; es la certidumbre de que, de algún modo imprevisible, volverán.

Por el contrario, la experiencia del tiempo cerrado surge de la consciencia de que la vida está dada de una vez y para siempre. Quien vive de tal modo, sabe que no hay

alternativas a su actual situación. Al que carece de esperanza, la vida nada puede ofrecerle; solo le queda desesperar mientras la aniquilación lo alcanza.

La apertura o cerrazón del tiempo puede referirse tanto al pasado como al futuro. En ambos casos, la consecuencia es la misma: el presente se torna insoportable. En suma, “la desesperación es en cierto sentido la conciencia del tiempo cerrado” (Marcel, 2005, 65).

Conclusión

La filosofía de Marcel es una reflexión de segundo orden, cuyo movimiento puede describirse como un tránsito del ser encarnado al misterio del ser. Dicho con otras palabras, “a sus ojos de filósofo cristiano, la existencia le es dada al hombre como un misterio que no se puede reducir o conceptualizar sin que se pierda en tanto que experiencia” (Monier & Le Ny, 2011, 15).

Para Marcel, la reflexión sobre las determinaciones metafísicas del hombre es el único camino capaz de conducirnos a la comprensión del ser como misterio. En tal sentido, el pensamiento de Marcel “se presenta a la vez como una ontología concreta y como una antropología metafísica [... Observación a la que es necesario agregar la precisión de que] la antropología y la ontología no son dos disciplinas diferentes ni dos géneros de investigación sin ninguna conexión” (Urabayen, 2001, 38).

La originalidad de la filosofía marceliana radica en haber comprendido que el ser no es la totalidad objetiva de aquello que le hace frente al hombre -susceptible de ser reducida a conceptos-, sino una realidad trascendente en la que el hombre se descubre inmerso, a través de la participación. De modo que el ser no es algo *con* lo cual el hombre se encuentra en la reflexión objetivadora, sino el ámbito *donde* se desarrolla su vida. Por lo cual, el misterio del ser solo puede ser reconocido por un ser comprometido en él. Es decir, por un hombre concreto, consciente de su inmersión en el drama de la existencia.

Por ser presencia y no objetividad, el ser es un ámbito abierto, cuyo descubrimiento asume para el hombre la forma de un llamado o de una exigencia de trascendencia. Esto es, de una invocación que, proveniente del ser, llama al hombre a tomar parte en el misterio. Y la manera en que cada hombre decide corresponder a ese llamado, determina el modo en que se abre a la comprensión de su ser, en relación con el misterio del ser.

A partir del análisis fenomenológico de la intersubjetividad, Marcel concluye que todo hombre es capaz de responder positivamente a la exigencia de trascendencia. El más claro indicio de que el hombre ha respondido a esta última, es el rechazo de aquellas experiencias que, lejos de permitir que su humanidad se desarrolle, provocan su degradación.

Quien toma la decisión de responder favorablemente a la invocación del ser, comprende que la existencia sólo adquiere sentido en la participación en el misterio del ser, que involucra la presencia del prójimo. Conclusión que tiene por contraparte el hecho de que, quien decide permanecer sordo a la exigencia de trascendencia, se condena voluntariamente al vacío, a la soledad y a la tristeza de un mundo roto.

Al hablar sobre el vínculo entre exigencia ontológica y esperanza, Marcel concluye que ambas apuntan a la necesidad subjetiva de sentido. Afirmar que más allá de lo dado *hay ser*, no es otra cosa que tener esperanza. La esperanza es el reconocimiento de la presencia fundante del ser en *todo hombre*.

De acuerdo con Marcel, sólo cabe hablar de esperanza en una dimensión intersubjetiva. No se espera que pase tal o cual cosa, para ver satisfecho un deseo egoísta. Esperar es, por esencia, un acto que se dirige a un Tú absoluto, que consiste en la seguridad absoluta de que el orden que ha sido perturbado será restaurado para beneficio de todos. Lo cual pone de manifiesto que la esperanza es una experiencia de los pueblos, no de los individuos.

Bibliografía

- Antaby, G. (2008). *Sens et essence de l'être. Une interpretation de Ontologie a partir de l'ethique chez Gabriel Marcel en s'inspirant de Rene Habachi*. Thèse de doctorat en philosophie. Canada: Université d'Ottawa.
- Aranda, J. M. (2007). Una mística para hoy. Ety Hillesum. En: *Nova et Vetera: Temas de Vida cristiana*, Vol 31, (64), 281-291.
- Busch, T. (1987). *The Participant Perspective: A Gabriel Marcel Reader*. Lanham: University Press of America.
- Descarte, R. (2011). *Discurso del método*. Madrid: Gredos.
- Desmond, W. (2005). Philosophy of religion: Marcel, Jaspers, Levinas. En R. Kearney, *Continental Philosophy in the 20th Century Volume VIII* (pp. 108-143). London & New York: Routledge.
- Gallardo, A. (2004). Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel. En: *Themata. Revista de Filosofía*, No. 33, 27- 133.

- Grassi, M. (2011). La filosofía concreta de Gabriel Marcel. En: Revista Iberoamericana de Personalismo comunitario, No. 17 (VI), 13-18.
- Hillesum, E. (2002). The Letters and Diaries of Etty Hillesum 1941-1943. Ottawa: Saint Paul University.
- Kauffmann, S. (2013). La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel. En Veritas, No. 28 (Marzo), 65-84.
- Lebeau, P. (2000). Etty Hillesum. Un itinerario espiritual Amsterdam 1941-Auschwitz 1943. España: Sal Terrae.
- Marcel, G. (1987). Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico. Madrid: Encuentro.
- Marcel, G. (2002). Obras Selectas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Marcel, G. (1969). Diario metafísico. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Marcel, G. (2005). Homo Viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza. Salamanca: Sígueme.
- Marcel, G. (1964). El misterio del ser. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Marcel, G. (2003). Ser y tener. Madrid: Caparrós.
- Monier, L. & Le Ny, M. (2011). Philosophes. De Bachelard à Derrid. París: Eyrolles.
- Moreno, C. (2000). Fenomenología y Filosofía existencial. Volumen I. Enclaves fundamentales. Madrid: Editorial Síntesis.
- Nicol, E. (1989). Metafísica de la expresión. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez, J. A. (1963). Un filósofo itinerante. Gabriel Marcel. Madrid: Gredos.
- Schilpp, P. & Lewis, E. (1991). The philosophy of Gabriel Marcel. America: The Library of Living Philosophers.
- Urabayen, J. (2010). El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto. En: Estudios de Filosofía, No. 41, 35-59.
- Urabayen, J. (2001). El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano. Pamplona: EUNSA.