

El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel

Man as incarnate being and the concrete philosophy of Gabriel Marcel

Martín Grassi

CEF-CONICET, Argentina
martingrassi83@gmail.com

Resumen

El trabajo pretende mostrar la matriz metafísica de la reflexión de Gabriel Marcel respecto a la condición encarnada del hombre, es decir, cómo esta situación fundamental de ser corpóreo es “el dato central de la metafísica”. Se busca, a su vez, mostrar cómo el acceso a la existencia no se da gracias a la razón objetivadora, sino gracias a la participación con lo existente que nos constituye, a su vez, a nosotros mismos como existentes. La metafísica, de este modo, es *para* y *por* la libertad, quien pone en marcha una reflexión recuperadora del peso ontológico detrás de toda experiencia humana, movida a su vez por la presencia del Ser en forma de *exigencia*.

Palabras claves: encarnación, existencia, Ser, participación, libertad.

Abstract

This work aims to reveal the metaphysical ground of Gabriel Marcel's reflection on the incarnate condition of man, that is to say, how this fundamental situation of corporeal being is “the main datum of metaphysics”. At the same time, this work intends to show how the access to existence is not given thanks to objectifying reason, but thanks to the participation with the existent, at the same time, constitutes ourselves as existing beings. In this way, metaphysics is *pour* and *par* freedom; it triggers a reflection that recovers the ontological weight behind every human experience, caused in turn by the presence of the Being as *exigency*.

Key words: incarnation, existence, Being, participation, freedom.

I. Introducción

La búsqueda de un sentido en la vida humana empapa los innúmeros anaqueles de la biblioteca de la Filosofía Universal. De algún modo u otro, todo filósofo ha pretendido entender al hombre y su ubicación en el mundo, aún cuando por momentos ciertos discursos parezcan estar en un mundo paralelo y escindido de nuestro cotidiano vivir. El siglo XX, con ilustres antepasados (como Agustín de Hipona y Sören Kierkegaard), nos ha obsequiado una gran cantidad de pensadores que han subrayado con intensa pluma la centralidad de la existencia humana y el papel único de la filosofía como crítica lúcida de la vida humana. El movimiento llamado *existencialismo* nos ha dejado un legado inmortal y una consigna impostergable: ¡conócete a ti mismo! Claro que la consigna socrática tiene hoy muy diversos matices a los del tábano ateniense, pero la esencia del llamado sigue siendo la misma. La existencia humana, en todo su drama, ha sido muchas veces dejada de lado en vistas a una armonía cósmica o metafísica superior, y el hombre ha sido entendido desde un punto de vista “externo” a él mismo. La filosofía de la existencia ha llamado la atención sobre este defecto de gran parte de la reflexión filosófica para colocar como piedra angular la propia existencia en tanto que se vive y se aprehende a sí misma como existiendo de un modo absolutamente original.

En esta búsqueda por la propia existencia, los filósofos existenciales fueron cada vez más conscientes del carácter situacional de la existencia humana. El hombre existe, pero nunca existe solo, sino que su libertad se desarrolla frente a otras subjetividades; existe, pero siempre *hic et nunc*, en un determinado espacio y tiempo; existe, pero referido a una Trascendencia que se le muestra como inalcanzable horizonte (el Ser es aquello frente a lo que la existencia se desenvuelve, más allá de lo que sea el Ser para los diferentes pensadores). Es interesante ver cómo el movimiento existencial se desarrolló en orden inverso al expuesto en lo que se refiere a la situación del existente, aunque dar cabal cuenta de este desarrollo sea una cuestión que no podemos abordar aquí. Lo que aparece claro es que en los filósofos existenciales del siglo XX, estos tres aspectos de lo situacional aparecen con incontestable claridad.

Entre los muchos pensadores de la existencia se encuentra Gabriel Marcel¹, una figura injustamente olvidada que ha dejado un sello imborrable

¹ En lo sucesivo, citaremos las obras de Gabriel Marcel con las iniciales universalmente utilizadas para referirse a sus obras. En este trabajo se citarán las siguientes obras, citadas de la versión

en la historia de la Filosofía. Formado en la Sorbona de principios de siglo, Marcel absorbe la filosofía neoidealista en su vertiente kantiana del eminente León Brunschvicq, y estudia a Schelling y Coleridge, interesándose luego en el neohegelianismo anglosajón de Hocking, Bradley y Royce. A su vez, asiste a las lecciones de Bergson en el colegio de Francia, las cuales le abren un camino insospechado de reflexión. El intento de Bergson por alcanzar el corazón de lo real se alía en Marcel con el intento de aprehender el drama concreto del hombre.

La paulatina toma de conciencia de la insuficiencia radical de todo *sistema* de captar la existencia personal y dramática, hizo abdicar a Marcel de cualquier intento de llevar a cabo un Tratado de Metafísica o de Ontología. En cambio, Marcel decide mantener el *Diario* en el que escribía los diversos pensamientos que alguna vez habrían de ser sistematizados, en su forma original. Esta decisión, lejos de ser una mera opción estilística o de género literario, traduce la profunda perplejidad ante la vida humana y la inexistencia de fórmulas que la agoten (RI 95). La noción de sistema fue tornándose para Marcel cada vez más sospechosa y falsa, puesto que le parecía “cada vez más claro que había sin duda algo absurdo en una determinada pretensión de ‘encapsular el universo’ (*encapsuler l’univers*) en un conjunto de fórmulas más o menos rigurosamente encadenadas” (RI 95-96).

El celo por mantenerse en contacto con la experiencia personal, *mi* experiencia –y no la de una conciencia impersonal o trascendental–, lleva a Marcel a la consigna de entenderse a sí mismo como existente, como sujeto que conoce y que vive, con lo cual lo primero que aparece de modo insoslayable es la cuestión de mi *ser corpóreo*, o aún mejor de mi *ser encarnado* (pues es evidente que mi situación en el mundo se sigue de esta condición)². Esta pregunta por el sujeto cognoscente sabemos que tuvo un giro decisivo con el inicio de la filosofía moderna, pero sabemos también que la consideración

francesa a la que corresponde el número de página, pero siguiendo las traducciones castellanas en su mayor parte (en la bibliografía se encontrarán especificadas): *Journal Métaphysique* (JM), *Être et Avoir* (EA), *Essai de Philosophie Concrète* (RI), *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (PA), *Le Mystère de l'Être* (MEI: primera parte; MEII: segunda parte).

2. Si bien el nombre de Gabriel Marcel ha caído en un injusto olvido, debemos recordar que las reflexiones de un Sartre o de un Merleau-Ponty acerca de la encarnación no pueden entenderse sin el impulso y la crítica marceliana. Al menos así lo entiende Richard Zaner, quien afirma: “Unfortunately, however, at least thus far, the real originality and significance of his philosophical work has not received the recognition which it merits, especially by Sartre and Merleau-Ponty. As for the latter, it will soon become apparent how seminal is Marcel’s achievement; for, as regards fundamental insights, hardly anything new is added by either of his younger contemporaries, particularly as regards the problem of the body” (44).

de esta subjetividad se volcó hacia un sujeto epistemológico, podríamos decir *desencarnado*. Aún así, no fue Marcel el primero en reflexionar sobre la carnalidad del existente y la implicancia de ésta en el orden del conocer. La línea del sensismo inaugurada por Condillac³ ha puesto en el centro de la reflexión la cuestión del *sentimiento fundamental*, y podemos ver en Maine de Biran⁴ y Antonio Rosmini⁵ un examen atento del problema del cuerpo propio siguiendo esta misma línea, aunque separándose radicalmente de ella. A su vez, el siglo XX cuenta, antes de Marcel, con las reflexiones de Henri Bergson⁶ y Edmund Husserl⁷. Lo que es patente en todos estos pensadores es la dificultad de aprehender el cuerpo en tanto que es *mío*, la necesidad imperiosa de buscar un entendimiento de la corporalidad propia distinto de aquel que piensa la *res extensa*, a la manera cartesiana (en sus dos vertientes de racionalismo y empirismo). Por esta razón, encontraremos de modo recurrente una distinción entre un *cuerpo-objeto* y un *cuerpo-sujeto*. Mientras que el primer modo de abordar el cuerpo es en cuanto mi cuerpo es uno más entre otros en el mundo, y puede estudiarse de modo análogo (como vemos claramente en la medicina), el segundo modo de aprehenderlo es en cuanto mi cuerpo acusa el pronombre *mío* y no puede darse así a ninguna conciencia que no sea la propia. Esta distinción que aparece de modo clarísimo en Rosmini, Husserl y Bergson, es profundizada y radicalizada por Marcel (aún cuando éste no haya conocido a ninguno de los dos primeros al inicio de su reflexión), pues, como veremos, el *índice existencial* que acusa el cuerpo propio lo transforma en una realidad inaccesible para la razón.

II. Existencia y Objetividad

En su artículo “Existencia y Objetividad”, contenido como apéndice en el *Journal Métaphysique*, Marcel lleva a cabo una profunda crítica al objetivismo, el cual se afana en convertir a lo real en objeto del pensamiento y dejar de lado lo existencial en razón de su profunda ininteligibilidad. La misma idea de objeto, afirma Marcel, muestra el acto por el cual lo real es *puesto ante* el sujeto, con lo cual toda racionalización es mediación y así “lo inmediato es lo inverso de un principio de inteligibilidad” (*JM* 3). Esta mediación operada

3. Cf. *Tratado de las sensaciones*, Parte II.

4. Cf. “Introducción a nuevos ensayos de antropología (1823-1824)” en *Autobiografía y otros escritos*.

5. Cf. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, nros. 701-719, traducción castellana en M. F. Sciacca, *El pensamiento filosófico de Rosmini*.

6. Cf. *Materia y memoria*, cap. I y II, en *Obras escogidas*.

7. Cf. *Ideas II*, Sección segunda, Cap III, §§ 35-42.

por la razón da al objeto el carácter de *insularidad*, el cual a su vez asegura que pueda ser abordado por cualquier conciencia —o mejor aún, por ninguna. El idealismo, expresión máxima del objetivismo, deja de lado, así, no sólo la *existencialidad* de lo conocido, sino también la del sujeto que conoce, que ya no será un *hombre de carne y hueso* —como gusta llamar Unamuno—, sino un sujeto trascendental epistemológico, un *observador desinteresado* para decirlo en fórmula husserliana⁸. Por el contrario, “la existencia supone una relación (*rappor*) con un pensamiento inmediato en general, es decir, con *mi* pensamiento” (*JM* 15).

La tarea de la filosofía no es trabajar sobre la objetividad de lo real, sino, por el contrario, aprehender lo real en lo que tiene de vivo y de concreto, en su existencia misma. En efecto, el acto primigenio de lo existente es el hecho mismo de existir, hasta tal punto que no puede separarse la existencia de lo que existe: la idea de existencia es una *pseudo-idea*, una abstracción que parece válida por la estructura de la gramática, pero que jamás podría ser predicada (*JM* 310). Más bien, toda predicación se apoya sobre algo primordial, algo anterior a la distinción entre un sujeto y un objeto: se apoya en la comunión con lo existente, o mejor aún, en la *participación* en el ser. La existencia, lejos de ser objetiva, se descubre como *presencia*, como aquello que entra en cierto comercio conmigo y me afecta al tiempo que la afecto. Mientras que el objeto es inerte, separado, inmóvil, por lo cual podemos decir que reside en el pasado, la existencia es plenitud, es realidad viva, en viva comunión con mi persona, por lo cual sólo puede manifestarse en el presente. Como afirma claramente Marcel, en la objetivación

lo que deliberadamente se dejará de lado, será el modo según el cual el objeto está *presente* a quien lo considera o, lo que viene a ser lo mismo, el misterioso poder de afirmación de sí gracias al cual se levanta ante un espectáculo; la cuestión será, más profundamente aún, la de saber cómo puede ser que ese objeto no sea solamente un espectáculo racionalmente articulado, sino que posea además el poder de afectar de mil maneras al ser mismo de quien lo contempla y experimenta (*JM* 310).

Más aún, dado el carácter de *insularidad* del objeto (*JM* 309), éste es siempre algo de lo cual hablo en tercera persona, como si tuviese un interlocutor al cual le hablo acerca de él, con lo cual la objetividad es siempre

8. Para profundizar la relación de Marcel con la fenomenología ver: Ricouer, Paul, “Gabriel Marcel and Phenomenology” en *The Philosophy of Gabriel Marcel*.

triádica; por el contrario, la existencia me viene al encuentro y ya no me es posible sino dirigirme directamente a ella, sin ningún intermediario, con lo cual la existencialidad es *diádica* (JM 316, MEII 17).

El ser, la existencia, entonces, es presencia, por lo cual no puedo separarme de la comunidad con ella sin perderla al mismo tiempo. Resaltemos que esta comunión con lo existente puede ser interrumpida por una decisión libre, con lo cual también libremente entro en comunión con ella: de allí que el término riguroso no sea tanto comunión, sino *participación*. Esta noción es la clave de todo el pensamiento marceliano, y si bien es indefinible—dado que es una noción existencial y, por tanto, anterior a cualquier distinción predicamental (condición de posibilidad del acto de definir)—, podemos pensar en ella como el acto por el cual tomo parte en una plenitud que me define apenas entro en comunión con ella. De este modo, soy en tanto me adentro en el seno del Ser. El abandono cabal del idealismo por parte de Marcel se da gracias a esta noción de participación y a la constatación de que el pensamiento participa del Ser, es decir, es interior al Ser mismo y se nutre de él (EA 49).

Es evidente que la objetividad es el producto de un pensamiento que *pone* al objeto frente a sí, y en este sentido, la prioridad la tiene las categorías del entendimiento en palabras de Kant (JM 15). Pero esta operación es posible en tanto que me separo del Ser que me envuelve, y lo trato como distinto a mí mismo (PA 54). No es que Marcel quiera estigmatizar esta operación y condenarla sin más: por el contrario, esta actividad permite la aparición de las ciencias y de la técnica junto con ellas. El lenguaje es claramente un medio de dominación y manipulación del mundo que posibilita la vida ordinaria. Pero la metafísica, como aprehensión del Ser, no puede desarrollarse siguiendo este método. Como diría Bergson, la metafísica tiene sentido en tanto que es una “inversión del trabajo habitual de la inteligencia” (*Pensamiento y Movimiento* 1203). La filosofía no trata sobre *problemas*, sobre cuestiones que abordamos desde fuera y con las cuales nos encontramos como si las tuviéramos en frente; la filosofía versa sobre el *misterio*, es decir sobre las cuestiones que nos comprometen y de las cuales formamos parte sin poder separarnos legítimamente de ellas (EA 145). La metafísica, de este modo, trasciende lo problemático hacia lo *metaproblemático* o *misterioso*, que es la zona de la *participación*.

Podría decirse en un lenguaje inevitablemente aproximativo, que mi interrogación sobre el ser presupone una afirmación en la que yo estaría en cierto modo pasivo, y *de la cual yo sería la sede antes que el sujeto*. Pero

esto no es más que un límite, y un límite que no puedo realizar sin contradicción. Me oriento, pues, hacia la posición o el reconocimiento de una participación que posee una realidad de sujeto; esta participación no puede, por definición misma, ser *objeto* de pensamiento; no podría hacer las veces de una solución, porque se encuentra más allá del mundo de los problemas: es meta-problemática (PA 56-57).

III. La encarnación, dato central de la metafísica

Podemos, ciertamente, distinguir diversos planos de participación, como señala claramente Paul Ricoeur (*Lectures 2* 52), pero en rigor la participación es siempre en el Ser, lo cual es el fundamento para la elaboración de una *analogía de la presencialidad*, como la llama Pietro Prini (*La metodología de lo inverificable* 138). Aun cuando podamos hablar de una participación en un nivel *horizontal*, en tanto que somos parte del mundo y parte de una comunidad intersubjetiva, y de un nivel *vertical*, en tanto que estamos en comunión con lo Trascendente, ambos niveles se encuentran siempre con el ser, ya del mundo, ya sea del tú o ya sea del Tú Eterno. Aún más, podemos encontrarnos con el ser del mundo y del prójimo tan sólo porque el Ser (con mayúscula) los fundamenta y sostiene. Por esta razón, profundizando aún más, en tanto que nos separemos de nuestra comunión con el mundo o con los hombres, nos separaremos también de la participación en lo Trascendente, en el Ser mismo.

El presente trabajo se centra, siguiendo la radicalidad ontológica de la participación, en mostrar cómo podemos aprehendernos como seres encarnados, es decir, seres en el mundo, que participan de los seres que nos rodean, y sólo a partir de allí elevarnos a la aprehensión del Ser mismo. Claro que esta ascensión es insuficiente, y necesita de un encuentro más pleno con lo ontológico, que tiene lugar ciertamente en la participación con el *tú* que es mi prójimo a través del amor y de la fidelidad. Creo fundamental marcar la profunda unidad del pensamiento de Marcel, unidad que se apoya en la noción de participación como en su piedra angular.

Lo metafísico, entonces, sólo es posible en tanto que aprehendemos la existencialidad, que Marcel define como “la participación en tanto que es ella misma inobjetable” (RI 40-41). Pero si no es a través de la razón conceptualizadora como la aprehendemos, ¿cómo es posible discurrir acerca de ella? Lo primero es reconocer que lo existente se reconoce en tanto que me dirijo a ello como totalidad, y no abordándolo parcialmente (propio

de las ciencias, de lo problemático, como muestra claramente la distinción epistemológica clásica entre objeto material y objeto formal). Pero abordar la totalidad de lo existente para aprehenderlo como tal, supone a su vez que yo mismo me recoja como totalidad, es decir, como existente, sin introducir en mí ninguna distinción, que es el acto mismo del *recogimiento* que dará lugar a la *contemplación*.

Recogerse no significa abstraerse, son las actitudes interiores mismas que aquí se revelan diferentes, y quizá contrarias. Se abstrae *de*, lo que quiere decir que se retira y que por consecuencia se deja o se abandona. El recogimiento, por el contrario, es un acto mediante el cual nos dirigimos *hacia*, sin abandonar nada (MEI 145).

Lo primero será entonces desterrar la consigna de constituir al sujeto del conocimiento como sujeto trascendental o impersonal, consigna que se encuentra en el corazón de la filosofía idealista. Soy yo quien conoce, con todo lo que la palabra *yo* implica. Lo que busca Marcel, entonces, no es un punto de partida lógico, que sólo alcanzará lo real en tanto que es racional u objetivo, sino un punto de partida existencial, único capaz de aprehender lo real como existente, en lo que tiene de propio, de ontológico. Como afirma Marcel: “Al principio de la investigación habrá que colocar un indubitable, no lógico o racional, sino existencial; si la existencia no está en el origen, no estará en ninguna parte; creo que no hay paso a la existencia que no sea escamoteo o trampa” (RI 28).

Parece claro que si hay algún existente que se muestra con especial fuerza, tal existente soy yo mismo, por lo cual uno mismo como existente será el *existente-tipo*, es decir, que todo lo existente se presentará de un modo semejante al modo como uno mismo se presenta a sí (RI 29). Pero, ¿qué significa aquí que *yo existo*? Pues es claro que la constatación cartesiana nos ponía en contacto con un sujeto que es ante todo una *res cogitans*, un sujeto que es pensamiento y razón y que se mantiene en la soledad de su reflexión. En tanto que nos definamos como sujetos, ya operamos una abstracción, reificando una consideración parcial de nuestra totalidad expresada en la capacidad racional. Más bien, la expresión cabal del “yo existo” es el *yo siento* o aún más rigurosamente, *yo vivencio* (*j'éprouve*) (RI 29). Mi propia existencia se me ofrece inmediatamente en la sensación del cuerpo propio y el sentir del mundo gracias a la primera, dando lugar a una *conciencia exclamativa de sí*, que nos permite decir “aquí estoy” (MEI 106-107).

Pero cuando digo “existo” reconozco algo más que mi existencia como sujeto sensible: expreso al mismo tiempo que *soy manifiesto*, como lo indica

la partícula *ex*, es decir, que tiendo hacia fuera y me ofrezco al mundo. Y esta tendencia tiene lugar gracias a que *hay mi cuerpo*. Esta presencia de mi cuerpo a mí mismo le confiere al hecho de existir una consistencia que sin ella no podría tener (RI 30). Por esta razón, mi cuerpo es el centro de gravedad de la órbita existencial, en tanto que “es el punto con relación al cual se sitúan para mí los existentes” (RI 31), y gracias al cual puede establecerse la demarcación entre existencia y no existencia. Recordemos que la existencia no puede ser un predicado, por lo cual no es una categoría del pensamiento que pueda yo aplicar a una determinada idea-esencia que haría de sujeto. Por el contrario, si la existencia es presencia y la presencia de uno a sí mismo y al mundo es gracias a mi cuerpo, entonces sólo el comercio de lo existente con mi cuerpo puede permitirnos reconocerlo como tal. De aquí que para Marcel la mal llamada *concepción de la existencia*, no es sino “la extensión imaginativa y simpática del dato parcialmente opaco a sí mismo, a partir del cual se constituye toda experiencia” (RI 32). Así, todo lo existente se me presenta como prolongando mi cuerpo –ese dato opaco a sí mismo que posibilita toda experiencia–, y así mi cuerpo es el *existente-tipo*, y el mundo, entonces, existe para mí en tanto que sostengo con él relaciones del tipo de las que sostengo con mi propio cuerpo. Mi ser en tanto *ser encarnado* es el fundamento, de este modo, de mi *ser en el mundo* (JM 261).

Ahora bien, podría considerarse estas afirmaciones como un nuevo modo de materialismo. Sí, el peligro es manifiesto si identificamos imprudentemente lo existente con lo extenso. Pero aquí Marcel no habla de un existente-tipo que sea una res extensa: está hablando aquí de un *ser encarnado*, de un *ser ligado a un cuerpo*, de un *cuerpo vivido*. En otras palabras, el existente-tipo es *mi cuerpo*, lo cual supone que no hablamos de una cosa u objeto, sino de un existente, en tanto que la palabra “mío” detenta el índice de intimidad y de existencialidad presente en mi conciencia exclamativa de existir (JM 304-305). Ahora, ¿qué quiere decir que mi cuerpo sea mío? ¿Qué significa que soy un *ser encarnado*?

Podemos pensar, en primer lugar, en la encarnación como la relación que mantiene mi alma con mi cuerpo, como si este último fuese su instrumento. Sin embargo, debemos detenernos sobre esta consideración: ¿puede mi cuerpo ser considerado un instrumento? Si prestamos atención a la noción de *instrumento*, podremos ver que se define como aquello que prolonga una cierta potencia del instrumentador. Ahora, si es así, decir que el cuerpo es instrumento es afirmar que el instrumentador mismo es de naturaleza corporal, pues no podría darse ninguna extensión o desarrollo del poder del instrumentador si es de naturaleza diversa a la del instrumento, por lo

cual debemos decir que el alma corporalizada es a su vez instrumento de otra entidad, y de este modo nos embarcamos en una regresión al infinito que es la marca misma de la contradicción (RI 32-33). Por otro lado, todo instrumento se define por su exterioridad respecto al instrumentador, por lo cual si pienso a mi cuerpo como instrumento lo estoy considerando desde fuera, y así perdiéndolo como mío (JM 324).

Mi cuerpo, considerado desde afuera, como uno más entre otros, no puede sino tratarse como una pertenencia, como algo que tengo. Y es así como llegamos a una de las distinciones nodales de Marcel: la del *ser* y el *tener* (JM 301). El tener se define gracias a una dialéctica entre *quien tiene* y *lo tenido*, dialéctica que es posible por la exterioridad de sus polos, y que, al modo del amo y del esclavo, termina subvirtiendo la relación misma de la posesión. En efecto, quien tiene algo anhela interiorizarlo, hacerlo suyo, encarnarlo, por lo cual teme perderlo al ser consciente de que dicha interiorización es imposible de lograr. Así, este mismo temor transforma al poseedor en un ser que depende de lo poseído, hasta el punto de que la posesión termina por acapararlo, por poseerlo (EA 223-255). Ahora bien, el cuerpo es el *tener-tipo*, en tanto que gracias a él puedo poseer cualquier cosa y en tanto que la intimidad de lo poseído y el poseedor parece tener su máxima expresión al tratarse del propio cuerpo (MEI 112-113). Pero el problema surge inmediatamente: si mi relación con mi cuerpo es la de la posesión, termino ahogándome en las exigencias mismas de mi cuerpo, imposibilitando cualquier desarrollo auténtico de la existencia y perdiendo al mismo tiempo a mi cuerpo como mío, por lo cual “parece ser propio de la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos tratados como posesión el tender a suprimirme a mí que los poseo” (EA 240).

Por el contrario, una relación satisfactoria con mi cuerpo debe establecerse en el orden del *ser* y no del *tener* (JM 301). En el orden del ser, no es la separación ni la exterioridad lo que manda, sino por el contrario —como ya hemos señalado— la comunión y la participación. Mi cuerpo es encarnado en mis actos creadores, y así queda suprimida la oposición propia del orden del tener para volverse una *realidad viva* (EA 241). Recordemos que el tener habita el plano de la objetivación, dado el carácter de separación y de inmovilidad de lo tenido; en cambio, la existencia es presencia, y sólo puedo llegar a entablar con ella una comunión siempre renovada. En tanto que trate al cuerpo como instrumento, como algo exterior a mí mismo, entonces tan sólo tendré un cadáver que terminará por aniquilarme a mí mismo; en cambio, en tanto que lo considere como *mío*, es decir, en tanto que *lo viva*, mi cuerpo permitirá el desarrollo de la existencia auténtica, la realización personal, que

tiene sentido en tanto que se abre a la Trascendencia y se reconoce como perteneciente a ella, es decir, que se desarrolla en el orden de lo que Marcel llama *pertenencia ontológica o creadora* (RI 148-149).

El pensamiento está condenado a objetivar mi cuerpo y perderlo como mío, tratándolo como una posesión y aniquilando así al sujeto mismo que detentaba una superioridad falsa. Apenas quiera establecer, con las mediaciones del pensamiento, una relación objetiva entre *yo* y *mi cuerpo*, estaré condenado a un inevitable fracaso, puesto que tal relación es impensable. Sólo puedo aprehender mi cuerpo en tanto que lo vivo en su unidad, anterior a la distinción objetiva. ¿Debemos entonces afirmar que *yo soy mi cuerpo* para mantenernos fieles a la unidad vital de la encarnación? Debemos tener cuidado aquí con el lenguaje: si esta afirmación significa que me identifico con mi cuerpo, que soy sólo mi cuerpo, entonces dicha afirmación es una contradicción. En efecto, establecer dicha identidad es volver a una concepción mecanicista del cuerpo, puesto que se elimina la intimidad que lo hace ser *mío*. Lo que confiere unidad al cuerpo, lo que le permite ser en el mundo dándole acceso a lo existencial, no puede ser una mera masa extensa, sino una conciencia (RI 33-34). El materialismo, por esta razón, es tan incapaz de aprehender la encarnación como el espiritualismo mismo: aún cuando el primero diga “soy mi cuerpo”, y el segundo, “tengo un cuerpo”, ambas posturas terminan considerando objetivamente algo que escapa a toda objetivación: mi cuerpo en tanto que es mío.

Decir ‘yo soy mi cuerpo’ (*je suis mon corps*) es en realidad emitir un juicio negativo: ‘no es verdad decir, no tiene sentido decir que yo soy otra cosa que mi cuerpo’; o más exactamente: ‘no tiene sentido decir que yo soy cierta cosa ligada de la manera que sea a esta cosa que es —o que sería— mi cuerpo. De esta relación X entre la cosa desconocida Y mi cuerpo no puede afirmarse nada que presente un carácter de verdad, lo que equivale a decir que esta relación no es pensable’ (RI 34).

Si la sentencia “yo soy mi cuerpo” tiene algún sentido es en tanto que significa un juicio negativo: “no tiene sentido decir que yo soy otra cosa que mi cuerpo”. Yo soy mi cuerpo es la afirmación que impugna radicalmente la posibilidad de pensar una relación entre un *yo* y un cuerpo llamado *mío*. Tal relación, por ser esencialmente objetiva, no puede constituirse en el seno de la intimidad que define al cuerpo como mío. En efecto, el pensamiento mediatiza, mientras que *mi* cuerpo (no un cuerpo cualquiera) se me ofrece inmediatamente. Aún más, mi cuerpo se presenta como el *inmediato puro*, el

inmediato no-mediatizable, puesto que de mediatizarse, se perderá como mío (JM 319-320). Pero lo interesante y paradójico es que al mismo tiempo *mi* cuerpo es la *mediación absoluta*, en tanto que –como ya señalamos– gracias a él podemos alcanzar el mundo, podemos relacionarnos con él y conocer cualquier ser (JM 266-267).

Mi cuerpo no puede tratarse, entonces, como algo extraño a mí mismo, así como tampoco como algo idéntico. Podemos ver que el lenguaje lleva las de perder, puesto que estamos ante un *misterio* –no ante un problema– que no admite categorías objetivas para ser aprehendido. Y justamente por ser un misterio, por ser *mi* cuerpo, no podemos retirarnos a un reducto inteligible desde donde contemplemos nuestra ligazón con un cuerpo. En otras palabras, ser encarnado, fundamento de ser en el mundo, es también la razón de *ser situados*, o aún mejor, es nuestra *situación fundamental* (RI 37). El idealismo, al presentar un sujeto absoluto, transparente a sí mismo, observador no implicado en nada, ha desconocido nuestro esencial *ser en situación*. “De este conjunto de reflexiones resulta claramente que no hay en rigor un reducto inteligible (*réduit intelligible*), en el que yo pudiera establecerme fuera o más acá de mi cuerpo; la desencarnación (*désincarnation*) es impracticable, está excluida por mi estructura misma” (RI 35). El planteo idealista no es más que una abstracción erigida en realidad, un acto libre por el cual se pretende abandonar la participación en la realidad viva de mi ser encarnado para alcanzar un saber omnicompreensivo. De este modo, entonces, queda claro que mi ser encarnado no es un problema y deviene impensable e incognoscible desde el momento en que queramos abordarlo con nuestra razón objetivadora. Aún más, la pretendida *transparencia del cogito* cae en esta misma atestación.

Pero ¿cómo accedemos al conocimiento del cuerpo propio como propio? Para Marcel es la sensación, el *sentir*, quien nos pondrá en contacto con nuestra propia existencia, y con la existencia de cualquier ser en tanto que tiene conmigo relaciones como las que mantengo con mi propio cuerpo –como ya hemos dicho. Siguiendo la línea de Maine de Biran, Marcel afirma que hay un *sentimiento fundamental* o un *proto-sentir* (*Urgeföhl*) que es un *a priori individual de la sensibilidad pura*, en tanto que gracias a él puede tener lugar cualquier sensación (JM 240). La cenestesia es el sentimiento del propio cuerpo, y tiene lugar gracias a un cierto movimiento corporal, pero la cenestesia no es aún el sentimiento fundamental, sino que se apoya en él. Ahora bien, la cenestesia es producida por una afección que altera el propio cuerpo, por lo cual no podríamos ser objeto de nosotros mismos si no sintiéramos al mismo tiempo al mundo mismo (JM 266).

Creemos que este proto-sentir es el cuerpo propio mismo en tanto que es vivido, en tanto que acusa el índice existencial. Pero el problema vuelve a aparecer cuando queremos discurrir acerca de la naturaleza del sentir. En efecto, mientras que nos representemos a la sensación espacialmente, desde fuera, como un cierto hecho objetivo, observable por una conciencia cualquiera, volvemos a encontrarnos con las contradicciones presentes en la reflexión sobre *mi* cuerpo. Así como ha sido constante tratar a mi cuerpo como una mera cosa extensa con la cual tenemos algún tipo de relación —ya sea de identidad o de instrumentalización—, así también se ha considerado a menudo a la sensación, ante todo como un hecho físico, como un mensaje transmitido por un cierto ser que haría de emisor hacia el sujeto, que haría de receptor y que al recibirla la traduciría al lenguaje sensorio (RI 41).

La concepción de la sensación como *traducción* no resiste, empero, un análisis profundo. En efecto, hay dos alternativas: o bien el hecho físico transmitido no tiene ninguna relación con la sensación que sería su traducción, y así no se explica cómo puede convertirse en sensación; o bien el hecho físico tiene implícita la sensación que luego será actualizada en la traducción del sujeto, pero entonces allí volvemos al principio del problema, puesto que entonces debemos explicar cómo dicha traducción es posible (JM 268-270). En ambos casos, el problema surge porque toda traducción necesita de un código que establezca la analogía, lo cual es afirmar la necesidad de la mediación, y así lo inmediato del sentir se pierde indefectiblemente (JM 318, RI 42). Así, “no tiene sentido, en realidad, tratar la sensación como traducción; es inmediata, está en la base de toda interpretación y de toda comunicación, y no puede, por tanto, ser ella misma interpretación o comunicación” (RI 43).

Por otra parte, la visión objetiva de la sensación no puede expresar su plenitud y su actualidad, ligadas al hecho de ser *sensación*, de ser *mi* sensación (*yo siento*), el acto por el cual entro en contacto con lo existente (MEI 127, RI 41-42). El acto de sentir —y en esto Marcel rescata la figura de Aristóteles y rechaza la posición de Kant— no es asimilable a la receptividad entendida como pasividad (RI 48). La noción de *receptividad* es aquí central, y nos alejaríamos de su auténtica significación si la entendemos con la imagen de la cera recibiendo un sello. Más bien, debemos centrarnos en el acto de recibir presente en el acto de *hospitalidad*, en el acto de recibir a alguien en mi propia casa. En este caso, recibir no es padecer, sino hacer partícipe a un extraño de una cierta plenitud, que es el carácter que define mi hogar como mío (RI 48). De este modo, recibir es un acto por el cual una cierta plenitud es acogida en otra plenitud, y tal es la verdadera significación de la receptividad: la *disponi-*

bilidad. La sensación es comunión con lo sentido, es hacer lugar al otro para albergarlo en nuestra existencia, es participación inmediata con lo existente.

Desde el momento en que hemos reconocido claramente que sentir no se reduce a sufrir, aunque manteniendo que de alguna manera esto es recibir, nos hallamos en estado de descubrir en su centro la presencia de un elemento activo, algo como el poder de asumir o mejor todavía de abrirse a... Me limito por el momento a los puntos suspensivos; si los reemplazase por la mención de un dato objetivo u objetivable, recaería en efecto en las contradicciones que he señalado precedentemente (RI 48-49).

Así, no hay un *problema del sentir*, sino más bien un *misterio del sentir*, y tiene lugar porque nosotros mismos somos seres en situación, seres que pueden ser afectados y que establecen un cierto comercio con aquello que lo rodea. Una subjetividad autárquica, autosuficiente, cerrada e impermeable, sería incapaz de sentir (RI 134-135). Tal es el significado de la disponibilidad: *abrirse a...* aun cuando no podamos predicar aquí nada, ya que de predicar aquello a lo que estaríamos abiertos, perderíamos lo existencial para entrar a lo objetivo. Por esta razón, apenas queramos ligar la sensación con un cierto objeto sentido, estamos condenados a objetivarla y perderla como sensación, porque al hacer hincapié en un extremo, perdemos la participación misma que supone el encuentro entre lo existente (JM 270).

Como podemos notar aquí, la doble perspectiva de la sensación, es decir, en tanto que la entendamos como objetiva o como acto existencial, corresponde a la ambigüedad del cuerpo propio, como *cuerpo-objeto* o como *cuerpo-sujeto* (RI 44). Es claro que ambas perspectivas son válidas, pero cada una en su lugar correspondiente. El ámbito científico debe trabajar tanto sobre el cuerpo como sobre la sensación como hechos físicos, observables por un sujeto epistemológico; sin embargo, la filosofía, si quiere aprehender lo real, que es existencial, no puede trabajar sobre ellos con categorías objetivas, sino que debe aprehenderlos en su actualidad y plenitud ontológicas, es decir, en tanto que expresan la participación en el Ser.

IV. La filosofía concreta

El misterio de la encarnación y el misterio del sentir se ubican, como se podrá apreciar, en el ámbito de lo ontológico o de lo metafísico, que es

el ámbito mismo del ser y de la existencia⁹. Marcel no ha discurrido sobre los procesos implicados en la sensación, ni tampoco en profundizar sobre los caracteres presentes en el hombre por ser un ser corpóreo y espiritual, reflexiones propias de la antropología filosófica. El pensamiento de Marcel respecto a estas cuestiones es profundamente metafísico: la encarnación, en efecto, es el *dato central de la metafísica* porque expresa el carácter situado del hombre, el carácter de ser en el mundo, que le permite encontrarse con lo existente al tiempo que se reconoce él mismo existencialmente. La encarnación es la conciencia de ser abierto, es el reconocimiento de nuestra absoluta insuficiencia, y así, es la crítica feroz a toda filosofía que quiera pensar lo real como si quien pensase fuese dios mismo, una Conciencia Absoluta. Si el filósofo pretende pensar lo real desde su panóptico trascendental, entonces, jamás podrá aprehenderlo: lo existente viene al encuentro de lo existente, y lo existente es situado.

Sólo un filósofo conciente de su ser en situación podrá acusar el *golpe* de lo real en él, la *mordedura* de la realidad en su pensamiento (RI 101), evitando así que sus palabras giran en torno a una idea que se ha puesto como centro, trabajando como si se tratase de un libro de ciencia ficción. La *filosofía concreta* se constituye como tal porque no abandona jamás el suelo nutricional que le ofrece su ser en el mundo, y no cesa de perseguir lo concreto mismo, la vida misma, el ser en lo que tiene de plenitud y actualidad. No nos debe llamar la atención que el idealismo haya desconocido tan radicalmente la situación de desesperación y de angustia a la que está sometido el hombre: el drama de la vida humana jamás ha encontrado lugar en sus reflexiones, porque el escándalo debe ser subsumido por un pensamiento que lo asimile a un sistema, y así, que lo resuelva en el orden lógico. Y sin embargo, el hombre sigue solo... y ninguna lógica podrá jamás secar las lágrimas ni silenciar el grito. No hay discurso posible que logre expresar en su radicalidad el sufrimiento del hombre, y Job siempre será la objeción más fuerte a la Armonía de Hegel.

9. En este punto nos separamos de uno de los grandes comentaristas de Gabriel Marcel, Roger Troisfontaines, quien establece una diferencia entre el ser y la existencia, basada en el nivel de participación que se trate. En el caso de la existencia, la participación es anterior al acto libre del sujeto, mientras que en el caso del ser, la participación tiene lugar gracias al acto por el cual el sujeto decide participar en cierta plenitud. Así, la participación en el ser depende de la conciencia y la libertad, mientras que la participación en la existencia es pre-consciente (Troisfontaines 141). Creemos que esta interpretación no es del todo rigurosa, en tanto que —como vimos— el ser encarnado y el ser en el mundo depende de un acto libre, depende de una relación creativa, en el orden de la pertenencia ontológica, con mi propio cuerpo y con el mundo que se me brinda gracias a él.

La consigna de Marcel, entonces, es clara: “restituir a la experiencia humana su peso ontológico” (EA 149). El hombre vive en el mundo, vive con otras personas, y vive abierto a la Trascendencia: profundicemos, entonces, en esta vida misma para descubrir la raíz ontológica de estas situaciones. La encarnación ha sido una primera profundización, llamada a establecer al hombre en su ámbito auténtico, como ser situado. Los otros dos niveles podrán darnos un acceso aún más contundente a lo metafísico, por la riqueza ontológica que supone el encuentro con lo existente espiritual. Pero si nos detenemos en lo común de estos tres niveles de la participación, veremos que se encuentra en ellas el sello mismo de lo ontológico, en tanto que el hombre no cesa jamás de abrirse al *ser* para realizarse. El hombre, este eterno insatisfecho (*este desequilibrado*, como lo llamaría Sciacca), lleva en su seno la *exigencia ontológica*, un grito que proviene desde lo más profundo de su interioridad que le impide pensar la vida como “un cuento contado por un idiota”, que lo rebela contra cualquier intento de reducir su existencia a una sucesión de momentos inconexos e inconsistentes. Y este grito es ya la participación en el Ser, por básica que sea, y es la responsable de ponernos en marcha en busca de una participación cada vez más plena en lo ontológico (PA 51).

El gran problema es que este sentido de lo metafísico, esta exigencia ontológica, se encuentra en jaque en los tiempos que corren dada “la *desorbitación* de la idea de función” (PA 46), idea que parece acaparar todos los ámbitos de la existencia humana. En el afán por la objetividad, por la ciencia y por la técnica, los tiempos presentes terminan convirtiendo nuestra misma vida en un objeto más, en una posesión entre otras. En efecto, nuestro pensamiento está condenado a realizar sobre lo real una primera reflexión, en la cual se establece la ruptura, el divorcio, entre un sujeto y un objeto, entre un ser que tiene y un ser tenido. Y esta operación, como ya dijimos, es absolutamente legítima, en tanto que permite la dominación de la naturaleza para posibilitar la vida del hombre. Sin embargo, azuzados por la presencia del Ser en nosotros, debemos reconocer la absoluta limitación de esta *reflexión primera* y trabajar sobre ella para reconquistar la unidad vivida que había perdido imprudentemente. Tal es el instrumento de la metafísica: la *reflexión segunda*, la *reflexión recuperadora*, que trabaja sobre la reflexión primera para devolver el sentido ontológico a la experiencia humana (MEI 97-98).

Es interesante y necesario señalar aquí que para Marcel el hombre no tiene una intuición del Ser, ni una intuición que nos pondría en contacto

directo con las cosas mismas (como pretendiera Bergson), sino que el pensamiento para Marcel es siempre reflexión, y es siempre reflexión inacabada: es *pensamiento pensante* (RI 24). La presencia del Ser en nosotros —esta especie de *intuición ciega* del Ser (EA 36), de *seguridad* de la presencia del Ser en nosotros (PA 65-66)— nos advierte en todo momento el abismo que separa lo real de nuestro pensamiento, por lo cual es el *resorte* de la reflexión segunda (EA 175). Nunca habrá una fórmula acabada que exprese lo real, sino que lo real debe ser reconquistado a cada instante. Por esta razón, la reflexión no se contrapone a la vida (como quisieran los románticos) (MEI 95), sino que por el contrario, la vida es tanto más vida en tanto que es más reflexiva (MEI 97). El trabajo filosófico, en este sentido, es infinito, puesto que siempre seguirá en su condición de mendicante de la verdad, de enamorado de la sabiduría, sin jamás llegar a poseerla; la filosofía no es sino una expresión más de la vida del *homo viator*.

Esta reflexión segunda trabaja sobre las categorías objetivas y vuelve sobre la participación ontológica, expresándola siempre inadecuadamente, pero señalándola con fuerza única. En efecto, es la reflexión segunda la que nos lleva al abandono de lo objetivo para expresar lo real. Pero esto de ninguna manera es claudicar ante la inteligibilidad de lo real, sino todo lo contrario: «la filosofía es para la experiencia una cierta manera de reconocerse, de aprehenderse» (RI 27). Si simplemente afirmáramos la inteligibilidad absoluta de lo existencial, entonces toda filosofía estaría condenada al silencio, y la metafísica que quisiera dejar de lado la existencia en favor de una objetividad e inteligibilidad estará condenada a la falsedad y a la abstracción.

Lejos de Marcel está este irracionalismo que no es sino la muerte del pensamiento y de la vida humana. Por el contrario, la inteligibilidad del *misterio*, de la *participación*, es aún más auténtica y certera que la inteligibilidad de lo objetivo, por lo cual no debe confundirse lo misterioso con lo incognoscible (EA 170). La del misterio es la inteligibilidad que nos constituye como existentes, y cuya verdad se presenta indubitable (PA 62). Cuanto más participamos en una plenitud, más ciertos estamos de ella, aún cuando más nos cueste hablar *de* ella. El problema es justamente que pretender hablar *de* ella es establecerse fuera de la participación y abordarla en tercera persona, mientras que la contemplación —acto filosófico por excelencia— es una de las «formas más íntimas de participación» (MEI 139).

El Ser —este *inagotable concreto*—, por esta razón, no puede ser sujeto de predicación, sino sólo de *atestación* y de *reconocimiento* (RI 109-110), y tal es

la principal diferencia con el realismo¹⁰. De este modo, el único modo para acceder a lo ontológico es a partir de *aproximaciones concretas*, es decir, a partir de la profundización de la experiencia propiamente humana, que atestigua la presencia del Ser que la fundamenta y posibilita, y así, la metafísica y la ética son difícilmente discernibles: aún más el camino de la metafísica no es distinto del camino de la santidad, en tanto que ambos buscan en el *consentimiento al Ser* la plenitud máxima a la que aspiran (EA 123). Por ello, Marcel no dudará en afirmar que la metafísica no es sino “la lógica de la libertad” (RI 45), de una libertad que se afirma afirmando el Ser y se niega substrayéndose a su participación en él. En palabras de Marcel:

La reflexión de segundo grado, la reflexión filosófica no es más que *para y por* la libertad; nada exterior a mí puede obligarme; (...) Esta facultad que me es permitida y que jamás me podrá nadie negar —de cualquier forma además que se la interprete— de proseguir o no una serie de pensamientos, esta facultad que en último análisis no es más que un modo de la atención, está llamada a ejercerse aquí de la manera más directa; comprobamos así que nuestra libertad está implicada en el reconocimiento de nuestra participación en el mundo (RI 39-40).

V. Conclusión

La invitación de Marcel a pensar lo concreto, a unirse con solemne voto a la vida misma de lo existente, nos parece ineludible para constituir una ciencia metafísica. Sin embargo, creemos que nuestro maestro francés no está exento de críticas, y que es nuestra tarea continuar las consignas marcelianas y tratar de darles un desarrollo fecundo. Pero para ello creo conveniente señalar algunas limitaciones del pensamiento de Marcel.

Por un lado, creemos que Marcel es deudor de una noción bastante restrictiva de *objeto*, heredera del kantismo, la cual, a su vez, no le permite profundizar sobre la inteligibilidad propia de lo metafísico, rescatado por la reflexión segunda. A su vez, esta falencia lleva a Marcel al peligro de subjetivismo, en tanto que los accesos a lo ontológico son a partir de vivencias personales y subjetivas, y no encuentran un polo noemático definido. Aún más, el tipo de universalidad propia de la metafísica, que claramente no puede ser la de la abstracción o de la generalidad, no encuentra en Marcel

10. Para ver el itinerario filosófico de Marcel como una superación primero del idealismo y luego del realismo, cf. Urabayen Pérez, Julia. “La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta”.

una debida expresión y fundamentación. Por otro lado, Marcel no determina de un modo preciso de qué modo se encuentra la presencia del Ser en nosotros, que sostiene la exigencia ontológica, y que sería el motor de toda tarea filosófica y reflexiva. Por último, es problemática su identificación de lo existente con lo espacial, aún cuando en Marcel se encuentren todos los elementos para escapar a un materialismo.

Creemos que es nuestro deber buscar, hoy más que nunca, los fundamentos para una metafísica auténtica, que refleje la vida concreta del hombre con el mundo, con sus pares, y con Dios. Marcel es un guía ineludible para esta tarea, pero es preciso también profundizar aquellos puntos débiles que señalábamos para constituir más fuertemente la ciencia metafísica. La búsqueda de lo ontológico no será, entonces, sino la búsqueda de la Persona que confiera la *consistencia* tan anhelada a nuestra existencia, consistencia que se adquiere en la participación en una plenitud que nos sobrepasa y nos constituye, y que tiene carácter de sujeto. Ya no será el Ser abstracto, el Ser que es la Nada, la generalidad absoluta; no, es el Ser como inagotable concreto, el Ser como Presencia, el Ser como Último Recurso y como puerto de nuestro peregrinar aquello que buscamos; el Ser como Tú Eterno.

Bibliografía primaria

- Marcel, Gabriel. *Le Mystère de l'être*. París: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997.
El misterio del Ser. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.
- . *Journal Métaphysique*. París: Gallimard, 1935. *Diario metafísico*. Buenos Aires: Losada, 1956.
- . *Être et Avoir*. París: Aubier-Montaigne, 1947. *Ser y Tener*. Madrid: Caparrós, 2003.
- . *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain-París: Nauwlaerts-Vrin, 1949.
Aproximación al misterio del Ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico. Madrid: Encuentro, 1987.
- . *Essai de philosophie concrète*. París: Gallimard, 1967. Título original: *Du refus à l'invocation*. París: Gallimard, 1940. *Filosofía Concreta*. Madrid: *Revista de Occidente*, 1959.

Bibliografía secundaria

- Bergson, Henri. *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar, 1963.
- Condillac, Etienne Bonnot de. *Tratado de las sensaciones*. Buenos Aires: EUdeBA, 1963.
- Husserl, Edmund. *Ideas II*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Maine de Biran. *Autobiografía y otros escritos*. Madrid: Aguilar, 1967.
- Prini, Pietro. *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Barcelona: Luis Miracle, 1963.

- Ricoeur, Paul. "Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel". *Lectures 2: La contrée des philosophes*. París: Éditions du Seuil, 1992.
- Sciaccia, Michele Federico. *El pensamiento filosófico de Rosmini*. Barcelona: Luis Miracle, 1954.
- Schlipp, Paul y Lewis E. Hahn, eds. *The Philosophy of Gabriel Marcel*. The Library of Living Philosophers. Vol. XVIII. La Salle, Illinois: Open Court, 1984.
- Troisfontaines, Roger. *De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*. (2 vol.). París: Nauwelaerts, 1968.
- Urabayen Pérez, Julia. *El pensamiento de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- . "La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta". *Pensamiento: Revista de Investigación e información filosófica*, vol. 60, n° 226 (2004): 115-136.
- Zaner, Richard. *The question of embodiment: Some contributions to a phenomenology of the body*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.