

I. Marco filosófico

Fernando Sadio Ramos

Escola Superior de Educação del Instituto Politécnico de Coimbra, Portugal
Grupo de Investigación HUM-742 D.E.Di.C.A.
Universidad de Granada, España

Resumen

En este artículo procedemos a la presentación de la concepción de la persona como intersubjetividad originaria que se puede encontrar en el pensamiento de Gabriel Marcel. Se muestra como la antropología personalista del autor corresponde a un esfuerzo notable de hacer una crítica severa del modo de pensar objetivista y positivista que se concreta en sistemas sociales anónimos e impersonales que ponen en causa radicalmente la dignidad y eticidad de la persona.

Palabras clave

Alteridad, Ética, Intersubjetividad, Ontología, Persona

Abstract

In this article we present the thought of Gabriel Marcel on the nature of the person. The person is seen by this author as an intersubjective being. The article shows how this author's personalist anthropology makes a remarkable effort to criticise harshly positivistic and objectivistic thought, which is evident in anonymous and impersonal social systems that radically put at risk human dignity and ethnicity.

Keywords

Ethics, Intersubjectivity, Ontology, Otherness, Person

Introducción

El Proyecto *Estamentos Educativos y Diferencias Culturales del Alumnado: Diseño de Actividades para el Fomento de la Socialización (E.E.D.C.A.)* plantea en uno de los aspectos de su fundamentación la necesidad de desarrollar un antropología filosófica en la que basar las cuestiones de la diversidad y de la diferencia cultural, de la interculturalidad y de la multiculturalidad de modo radical y ontológico.

En nuestra perspectiva (Ramos, 1991), la concepción del Hombre como intersubjetividad originaria es fundamental para una fundamentación de aquellos conceptos. La referencia a la alteridad, en cuanto dato originario de una antropología filosófica, implica que el Hombre, sus producciones y manifestaciones —donde se incluyen las culturas y civilizaciones— esté marcado en su seno por referencia al otro, que sea en su esencia esa referencia, que sea él mismo constituido por la presencia del Otro y que no pueda ser de otro modo. Por aquí se alejan las concepciones de identidad basadas en una permanencia y autosuficiencia exclusivista de algo, sea ello la persona, el grupo, la cultura o la civilización [que en último caso generan las identidades asesinas de que habla Amin Maalouf (Maalouf, 1998)], para defender la intrínseca y constante referencia del sujeto al otro que le constituye en relación y hacia quien existe ética y políticamente. Hay intentos de pensar el tema de modo más cercano a las ciencias sociales (Dai, 2010), pero para este trabajo elegimos la perspectiva filosófica por su radicalidad e implicaciones éticas, trasladables al plan educativo de modo más directo por la referencia de ambos planes del saber —filosofía y educación— a la praxis, al mundo a crear por la libertad y acción humanas.

El ascenso de la idea de relación, alteridad y de intersubjetividad tiene un momento alto en las filosofías desarrolladas a lo largo de los siglos XIX y XX. A lo largo de estos, esas ideas adquieren una importancia creciente (Pereira, 1986: 82-90; 1989: 160-167), dirigiéndose hacia el plan intersubjetivo (en el siglo XIX, en Jacobi, Hegel, Fichte, Feuerbach, Marx y en los ideales de Fraternidad y Solidaridad sociopolíticos; en el siglo XX, podemos verla en el Personalismo, Existencialismo, Fenomenología y en el Pensamiento Dialógico), y hacia el plan ontológico [con destaque para Heidegger (1986) y Sartre (1982)]. En este proceso ocurre un regreso al ser (Pereira, 1967: 5), motivado por una reacción contraria al positivismo y tecnocracia dominantes (Heidegger, 1984b; 1980c; Barloewen, 2009: 75-88; 315-333; Postman, 1993; Gil, 2009; Ramos, 2010), y en el que se intenta reconducir la cuestión del sentido del ser (Heidegger, 1986: 25-39) a su cauce esencial, el del Hombre que se plantea esa misma cuestión y en el que ella se desarrolla (Heidegger, 1986: 69-283). Esa vinculación del ser y del Hombre en la cuestión del sentido del ser es, todavía, tan antigua cuanto la filosofía occidental, en la que desde Aristóteles se establece una relación estrecha entre el espíritu y el ser en el nous, entendido como capacidad del universo y lugar del apareamiento ontológico (Pereira, 1967: 8, 9, 12). Las concepciones del ser y del Hombre están mutuamente implicadas de forma originaria; una idea de Hombre sólo se especifica mediante una concepción del Ser (Pereira, 1967: 19) y toda idea del ser es un Humanismo (Pereira, 1967: 30). Toda la ontología es así personal (Pereira, 1986: 32) pudiendo decirse que pensar el ser es pensar la persona (Pereira, 1986: 15). La persona es ontológica en

el sentido en el que pregunta por el sentido del ser (Pereira, 1986: 33). Esta mutua imbricación fue desarrollada por Martin Heidegger en su obra *Sein und Zeit* (*Être et temps*: Heidegger, 1986), en la que nos enseña el Hombre bajo la relación con el ser establecida en su capacidad de preguntar por el sentido de éste. Martin Heidegger va al punto de acentuar esta relación (Heidegger, 1986: 73-74) definiendo al Hombre esencialmente como la relación de correspondencia al ser y como no pudiendo dejar de serla (Heidegger, 1982: 264-265) bajo pena de dejar de ser Hombre (1980b: 93). Esa relación no es todavía unilateral pero sí recíproca ya que el ser sólo es cuando está en relación con el Hombre que se pregunta por su sentido (Heidegger, 1982: 265). Además de relación correspondiente al ser, el Hombre es también definido por Martin Heidegger como individualidad irrepetible y única en la que la revelación del ser se da (Heidegger, 1986: 74; 1982b: 40), trazo esencial en el entendimiento de la persona. La persona es así dotada de un carácter ontológico ya que es capaz de explicitar su relación constituyente al ser (Pereira, 1986: 33; Heidegger, 1986: 73-74).

En nuestro estudio veremos cómo se plantea este entendimiento de la persona en cuanto intersubjetividad analizando el pensamiento de un autor personalista, Gabriel Marcel, con el que presentamos una antropología filosófica adecuada a los presupuestos adelantados para un entendimiento de la diversidad y diferencia culturales así como para el desarrollo de perspectivas educativas interculturales e inclusivas.

La persona como intersubjetividad en Gabriel Marcel

El pensamiento de Gabriel Marcel se asume como una instancia susceptible de conferir sentido a la acción del Hombre contemporáneo. Frente a las profundas y radicales transformaciones que ha sufrido nuestra sociedad, la posibilidad de encontrar un sentido para la *praxis* humana en este autor se basa en la afirmación de la originalidad y del primado de la Persona y de la intersubjetividad esencial que la constituye. Para este autor, la intersubjetividad se declina preferentemente bajo la noción de *amor*, ya que este sentimiento¹ traduce, de modo particularmente señalado, la noción filosófica de intersubjetividad.

Las filosofías que se han presentado con pretensiones a superar la predominancia de un punto de vista egóide en las concepciones modernas del sujeto del conocimiento y de la acción lo intentan bajo la afirmación de un punto de vista intersubjetivo, buscando convertir el sentido de los conceptos de immanencia y transcendencia tal como los entendía la filosofía tradicional y su metafísica. Esto se encuentra igualmente en el pensamiento de Gabriel Marcel.

Este plantea su pensamiento bajo una lucha constante contra el espíritu de abstracción (Marcel, 1951: 7; 114-121; 1954: 27ss; 1963: 49), la cual es la característica permanente de esta Filosofía que aspira a acoger la riqueza inagotable del ente determinado y concreto merced de su pertenencia participativa y presencia comunicante en el ser.

De ese esfuerzo resuelta que no solamente son echados de lado los caracteres de prisión y de fuga que la Metafísica clásica, de raíz platónico, había impuesto a los conceptos de inmanencia y de transcendencia, como también la oposición entre ambos conceptos se queda sin razón de ser (Marcel, 1963: 15²), ya que de ese esfuerzo resulta la elaboración de una *Ontología concreta e intersubjetiva* (Marcel, 1964: 171). En ésta, cabrá hablar solamente de *transcendencia encarnada*, valiendo aquí la referencia al *ser encarnado y en-situación* como el dato fundamental de la Metafísica (en un sentido renovado) (Marcel, 1935: 11; 1940: 19-54; 111-138; 284-326). Esta es ahora regida predominantemente por la idea de *participación en el Ser* (Marcel, 1949; 1963a; 1964; Marcel, 1968: 77-90), al paso que la *transcendencia* pasa a ser vista como «*la aspiración a un modo de la experiencia cada vez más puro*» (Marcel, 1963a: 64), por medio de la cual el ente sea iluminado por el ser.

El recorrido de Gabriel Marcel en dirección a una concepción del ente concreto en toda su plenitud se hace en dos momentos principales.

En primer lugar, el autor define y desarrolla una *Metafísica sensualista* (Marcel, 1968: 305), que se expone en la obra *Journal Métaphysique* y en el artículo adjunto titulado «Existence et objectivité». Los temas mayores de esa Metafísica son el cuerpo, la sensación y la existencia. En ella se empieza una vía de pensamiento que ha de culminar en dos resultados destacados: por un lado, se tematiza el *ser-situado y encarnado* como la referencia primordial de la Filosofía; por otro, se desarrollan innumerables análisis concretos en los que toma cuerpo la *Filosofía concreta* (1940: 81-110) de Gabriel Marcel.

En seguida, ese recorrido –que el autor define como *pesquisante* en su proceso y resultados (Marcel, 1976: 9-19; 1963: 179; 1968a: 11-19; 1940: 84; 1963b: 5)– tiene una estación fundamental en las importantísimas distinciones epistemológicas entre *problema* y *misterio*, por un lado, y entre *reflexión primera* y *reflexión segunda*, por otro (esbozadas en 1968b: 141; 159-161; 286; 324; 326; 1949, y tematizadas en 1949 y 1963b), y que presiden toda su obra filosófica. Un pensamiento objetivista, de carácter técnico-científico, moviliza a una reflexión primera para explicar sus problemas, es decir, los temas susceptibles de ser concretados en términos espaciales y temporales. Ya un pensamiento de índole filosófico, que pretenda captar al ente y al ser en si mismos, debe plantearse cuestiones que –al no ser

objetivables y dominables— son del orden del misterio y que, por lo tanto, requieren un pensamiento de otro nivel, no objetivista. Así, el ser olvidado a nivel del pensamiento objetivador y problemático puede ser recuperado en su *transcendencia meta-problemática y originariamente relacional* por una reflexión piadosa no-disolvente (Marcel, 1968a: 165-166; 1954: 101; 1963a: 131). Esa transcendencia del misterio del ser es accesible de modo eminente al amor, y podría mismo decirse que «la esfera del meta-problemático coincide con la del amor» (Marcel, 1949: 59), o de la transcendencia intersubjetiva. Hay en Gabriel Marcel una clara actualización de la fórmula agustiniana *non intratur in ueritatem nisi per caritatem* (no se puede acceder a la verdad si no es por el amor). En *Journal métaphysique*, el amor precede, y es superior, al conocimiento de la razón (Marcel, 1968b: 63-65; 216-217; 294), que es además *impersonal*. De ahí, que el amor esté próximo de la fe, que es esencialmente individual e irreducible al pensamiento objetivista (Marcel, 1968b: 40-46; 254-255; 52; 264). Posteriormente a esta obra inicial, el amor es el aliado esencial de la reflexión segunda, a par con la imaginación (Marcel, 1955: 17-18; 22; 1968a: 219-220; 1951: 12-13; 1940: 91-92; 103ss; 1949: 88).

La concepción de la intersubjetividad, o amor, en Gabriel Marcel se encuentra estrechamente articulada con la *teoría del Tú*³. El tema del *Tú* surge en el pensamiento de Marcel como la expresión de su profunda aversión al olvido de la intersubjetividad humana y su inmersión por parte del modo de pensar metafísico tradicional. La exacerbación del modo de captar al ente como objeto utilizable y funcional que es propio a la Tecno-Ciencia implica igualmente que el Hombre sea encarado del mismo modo, es decir como cosa objetiva, explotable y dominable, como también Martin Heidegger denunció (Heidegger, 1984b: 9-48). En la representación técnica del Hombre, este no es más el ente prominente a quién el ser se da, sino tan sólo una pieza del sistema basado en el poder de la Ciencia y de la Técnica. Estas dos, asociadas al Estado (Marcel, 1951: 63), encarnan el Espíritu absoluto, total e impersonal, al cual todo se subordina y cuyo interés sobrepasa infinitamente el de sus soportes materiales. El Hombre, dominado y esclavizado por el Sistema, ve su ser reducido a la mera calidad de funcionario (Marcel, 1951: 28; 30; 1949: 46-49) anónimo (1963b: 38) y sustituible. El Rostro del Hombre, en éste régimen, no es más el de la Persona que enfrenta y cuestiona la masa anónima y huyente (Marcel, 1940: 139-157; 1963a: 25). Se queda reducido a una mera ficha de archivo (Marcel, 1963b: 36; 40) en medio de un régimen que se basa en la matriculación y registro universales de los sujetos (Marcel, 1963b: 36-38). Todo el *cuidado ontológico* (Heidegger, 1986: 229-282) es reducido a la preocupación por el mantenimiento de la máquina psíquica y corpórea en condiciones de producir el máximo rendimiento posible (Marcel, 1951: 72; 130; 131-136). En la ausencia de esto, no quedan más alternativas que no sean

la jubilación (Marcel, 1949: 48-49; 1951: 138) o el depósito de objetos fuera de uso, metáfora a la que se reducen los cementerios modernamente (Marcel, 1949: 48). En una sociedad de *masas atomizadas* (Marcel, 1963b: 35), las relaciones humanas se rigen por el principio de la máxima utilidad que ellas puedan tener para el buen funcionamiento de los sujetos productivos –vistos como máquinas productivas (Marcel, 1949: 48)–, así como para la máxima promoción del individuo en la escala jerárquica del Sistema (Marcel, 1963a: 22), lo que trae como consecuencia de mayor relieve la transformación del Otro hombre en una amenaza constante a la ascensión social y a la propiedad del Yo (Heidegger, 1986: 159-168).

Este desarrollo cancerígeno del Sistema y de su dominación tiránica del Hombre es la señal de una inversión ontológica que solamente una conversión de la capacidad de relación del Hombre contemporáneo con el ser puede regenerar y reponer en su cauce propio (Marcel, 1951: 28; 52; 33). El sistema es una objetivación necesaria de la respuesta que el Hombre, en su libertad, da a la llamada lanzada por la libertad abisal del ser (Jaspers, 1978: 61-64). La libertad es, en su esencia más profunda, absoluta no-objetividad, fuente siempre inagotable de formas siempre nuevas de su advenimiento temporal (Pereira, 1986: 35-37). Como tal, no puede ser atrofiada y dominada por *uno* de sus múltiples modos (Pereira, 1986: 45-46) de concretización, sin que con eso no sea traicionada y aniquilada. Desvelar al ente en su ser como cosa poseída y utilizable, y no como manifestación del misterio profundo de la libertad significa una perversión de la escala onto-axiológica, concediendo la primacía a la objetivación –inferior– en relación a la superioridad *de iure* de la respuesta libre de la persona. En este punto de vista, el ser se reduce al tener, la persona al espíritu general, anónimo y autocentrado, el amor y sus concreciones –familia, paternidad, etc.– al mero emparejamiento procreador y continuador de la especie, el *Tú* único y relacional al *Él* insular e indiferenciado, característico de la realidad objetual (Marcel, 1968b; 1935; 1963a). El objeto es, en su determinación etimológica, aquello que un Yo puede colocar delante de sí y considerar en sus diferentes aspectos, manipulándolo de acuerdo con su interés. Entre el Yo y el objeto no ocurre otra relación que no sea la de la manipulación técnica y de carácter problemático, posibilitada por el estado presente de los conocimientos científicos. El consumismo de la relación sujeto-objeto aniquila, desde un principio toda y cualquier posibilidad de ocurrencia de un intercambio espiritual. Aislado esencialmente, el objeto es aquello para el cual el Yo no cuenta (Marcel, 1968b: 223; 254; 278; 1940: 48). Degradando al Otro en el seno de esta indiferencia, el propio Yo se coloca al nivel de eso mismo que –en su ser de sujeto gnoseológico enfrenta y objetiva (Marcel, 1968b: 137; 199; 215; 224; 243; 252; 257; 1964: 56; 1963a: 183)–. Es el dominio del pecado por excelencia, la aniquilación del ser por sí mismo (Marcel, 1964: 182).

Acoger al Otro en su plena dignidad, como un *Tú* al que dirigir la palabra, implica, como hemos referido anteriormente, una conversión de la actitud ontológica del Hombre contemporáneo, con el correlativo abandono de la perspectiva técnica y funcional del ser. Restituir su peso ontológico a la experiencia humana de mundo (Marcel, 1935: 129) pasa, por un lado, necesariamente, por la ruptura radical de la clausura del *Yo* o sujeto de la Metafísica tradicional, absorto con liberación tráfuga del cuerpo y del mundo, de acuerdo con el modelo platónico del *Fédon*, y, por otro, por el enraizamiento profundo de esa experiencia en el misterio del ser (Marcel, 1935: 32; 41; 1949: 50-52; 1963a: 31-32; 1968a: 304). Tener un cuerpo que constituye la referencia de todo lo existente (Marcel, 1968b: 19; 265; 1935: 9ss; 1963b: 119-140; 1940: 26-33) significa estar originariamente expuesto al Mundo y a los otros entes humanos (Marcel, 1940: 119; 1963b: 160). De este modo, el *Yo* es, esencialmente, determinado en su ser por la permeabilidad al *Otro* (1963b: 198; 203; 1968b: 133), y esa relación lo constituye más auténticamente que el desvelamiento del ser bajo el modo de la objetividad referida a un sujeto concebido a la manera de una mónada solipsista o a un Espíritu impersonal (Marcel, 1963b: 220). Para que la intersubjetividad sea pensable y efectiva se impone que la *relación* sea constitutiva del propio ser, que en su libertad apela y se da al Hombre en cuanto este es el ente que corresponde a su apelo, lo que implica que el ser y el Hombre sean apenas en su mutuo relacionamiento. Deteniendo al *Yo*, inicialmente dominador y autocentrado (Marcel, 1963b: 191ss; 1963a: 15ss; 1968b: 208; 1935: 191), la apertura y entrega en la disponibilidad frente al Otro, visto ahora como *próximo* (Marcel, 1951: 200; 1954: 38-42; 116), es el único antídoto contra el imperio homogeneizador del objetivismo tecno-científico. La intersubjetividad, o amor (Marcel, 1964: 37; 110), es el dato radical que permite dar cuenta de la polarización esencial del *Yo* por el *Otro* —el *Tú* creado y el *Tú* absoluto—, que caracteriza fundamentalmente a la realidad personal, es decir, su carácter heterocentrado primordial; se niega así la autarquía del sujeto (Marcel, 1951: 58; 1968b: 62; 133; 206; 1935: 162ss) al mismo tiempo que se afirma vehementemente el principio heterocéntrico (Marcel: 1951: 154-155; 1968b: 217; 235; 1935: 130; 187; 1963b: 178; 1964).

Recibir al Otro como próximo significa el reconocimiento humilde de su primacía (Marcel, 1964: 87-88; 1968b: 277-278; 1935: 68-69) y de su unicidad irrepetible (Marcel, 1968b: 63-65; 1949: 84) en cuanto es la manifestación total y contraída [en el sentido que da al término Nicolás de Cusa (Cusa, 1988)] del ser (Marcel, 1940: 193).

La espiritualidad que caracteriza a las relaciones humanas es esencialmente *diálogo* (Marcel, 1968b: 137; 219). Este instituye el *Tú* como el *diferente* que, en la identidad de la comunicación ontológica (Marcel, 1968b: 170; 196; 274; 1935: 192;

210; 1951; 140) en el *Nosotros*, invoca al Otro y es capaz de contestar (Marcel, 1940: 46ss; 1968b: 137-139), por medio de la presencia, a la invocación de éste (Marcel, 1968b: 196; 1964: 80), bajo la garantía atenta del Tú absoluto (Marcel, 1968b). La dialogicidad del *Nosotros* permite la demarcación del dominio de los objetos, el cual constituye un tercero (Marcel, 1968b: 145) ajeno al secreto (Marcel, 1968b: 274; 1963b: 196-197) de la comunión, y sobre el que cabe emitir juicios predicativos y objetivos (Marcel, 1963b: 201; 1964: 17; 1968b). Al revés, el Tú, en su totalidad e integridad, no tiene calidades que se puedan abstraer, por lo que es solamente accesible al amor (Marcel, 1968b: 161; 1963a: 28; 174), ya que éste no reconoce la separación ontológica que caracteriza a la dupla sujeto/objeto. La integridad del *Nosotros* sólo se puede decomponer en un Tú separado de un Yo por abstracción violenta, que así relega inmediatamente el Tú para el estatuto del ÉL, u objeto (Marcel, 1968b: 293-294; 1964: 98; 1940: 49-54).

El Ego aislado y autárquico no exprime la realidad originariamente relacional y centrada en el próximo, que es la de la persona (Marcel, 1940: 151ss; 1963a: 24-25; 1964: 80). Es solamente cuando considerado en el marco de la relación derivada de índole técnico-problemático, que el Yo – entendido de forma autónoma e independiente del Tú – emerge, al modo de una isla (Marcel, 1964: 15; 1968b: 254). Todavía, el sujeto que aquí podemos encontrarnos no es aún la plenitud encarnada del ser. Es, sí, apenas el sujeto impersonal y vacío, sustituible y de validez universal, que preside al conocimiento anónimo y objetivista (Marcel, 1968b: 207; 227). El ideal estado desencarnado del sujeto epistemológico objetivista es el exacto opuesto de la individualidad real y concreta de la persona, que solamente es conservada en la comunicación intersubjetiva (Marcel, 1968b: 188; 1951: 166; 1940: 13-15).

El dato radical de la Ontología pasa a ser entonces el *sumus*, la pertenencia mutua de las personas, enraizada en el ser, y no más el *sum* monádico y transcendental de la Metafísica de base gnoseológico y objetivista (Marcel, 1964: 12). La pesquisa ontológica exige la encarnación de las personas, en cuanto entes determinadas por la exigencia ética de *ser un Nosotros* (Marcel, 1964: 35ss; 1949: 50ss; 1935; 1968) y capaces de tener una experiencia plena y comunicante del ser (Marcel, 1964: 12).

Ser-comunicante sólo lo puede ser un ente que esté dotado del lenguaje. La intersubjetividad está relacionada estrechamente con el hablar y el discurso, como se puede ver de forma acentuada en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Gabriel Marcel dedica al lenguaje también alguna atención, si bien que no asuma un relieve muy considerable, más bien a título de prolongación de los análisis que de la intersubjetividad hace el autor. A pesar de que desde el *Journal métaphysique* (originariamente, de 1927) se pueden encontrar en sus escritos reflexiones sobre

el lenguaje, éstos presentan un carácter disperso y casual. Solamente en la obra *L'homme problématique* y en *Le mystère de l'être* dedica Gabriel Marcel algunas páginas al tema que nos permitan ver cómo entendía el lenguaje, concepción esa que revela influencias de Martin Heidegger y de Max Picard (Bagot, 1958: 218; Marcel, 1955: 51-52), así como de Brice Parain (Marcel, 1951: 87).

El hecho de que no haya en la Filosofía de Gabriel Marcel una explicitación clara y extensa del fenómeno del lenguaje no significa, todavía, que su pensamiento no comporte una Filosofía del Lenguaje, o sea, que no exista en él una visión del fenómeno conforme con sus presupuestos ontológicos fundamentales. En efecto, no solamente el lenguaje tiene su cabimiento natural en el pensamiento de Marcel –su atención al concreto y la repugnancia por la consciencia pura y etérea liberan el suelo donde la palabra puede brotar–, como es igualmente una fuente privilegiada de reflexión, como se puede verificar, por ejemplo, por los análisis concretos hechos a partir de términos simples como son las palabras *con* (Marcel, 1968b: 169), *recibir* (Marcel, 1940: 41ss; 120ss), *pertenecer* (Marcel, 1940: 55ss), *pensar* y *pensar en* (Marcel, 1935: 36-37), *servir* (Marcel, 1951: 141ss, donde se desarrolla la nota de 1935: 23), etc.

La cuestión permanente que el pensamiento de Marcel plantea con relación al lenguaje es la de su capacidad para expresar la *participación*, y más específicamente, la presencia. Estas –porque pertenecen al dominio del misterio (Marcel, 1949: 78; 1963b: 128ss; 213ss)– son indecibles en el modo de enunciación predicativo y apofántico, que se vincula al ámbito de los problemas y de los objetos determinables según relaciones triádicas y espaciales (Marcel, 1963b: 145; 1954: 55; 1964: 17-18; 154-155; 1968b: 169; 298; 311; 316). Además de eso, el uso cotidiano del lenguaje provoca la erosión y cristalización de su sentido (Marcel, 1963a: 15; 1951: 37; 1954: 79; 1969a: 77-78; 117; 291; 1963b: 20-21; 27; 41; 62-63; 77; 83; 1964: 21), exiliándola de su suelo natal constituido por la experiencia, a la que se impone el regreso y contacto renovado, tarea que compite eminentemente al poeta y al filósofo (Marcel, 1968a: 78; 194; 1963b: 64; 224; 1951: 87). Así, el nivel poético, con su «*actividad transmutadora por la que el visible se transforma en el invisible*» (Marcel, 1964: 31), es el más apropiado para la traducción de la vinculación originaria al ser.

El lenguaje –si bien que pueda ser utilizada como medio de comunicación (Marcel, 1940: 119) y de dominación degradante (Marcel, 1951: 41ss)– es, todavía y en su esencia, *revelación de todas las cosas* (Pereira, 1967: 37; Marcel, 1955: 51-56; 1964: 123; 1964: 123; 1951: 87). Permite que las cosas sean, esto es, que se digan (Marcel, 1968a: 70). De ahí, la conexión profunda entre la palabra y los actos que envuelven la persona en su totalidad, como sean el *compromiso* (Marcel, 1940: 129)

y el *honor* (Marcel, 1951: 189-190). El lenguaje no es, todavía, solamente el poder de patentar el ser en su verdad. Es además el poder de ocultamiento, sobretudo bajo la forma inflacionaria que afecta el lenguaje contemporáneo –filosófico y no sólo–, en la que términos como, por ejemplo, *valor* y *persona* son tan utilizados que ocultan el olvido esencial que alcanza a sus referentes (Marcel, 1951: 96; 126-127; 1963b: 41).

Es en la obra *L'homme problématique* que Gabriel Marcel destaca con mayor acuidad y originalidad la esencia intersubjetiva del lenguaje, reconociéndola en su calidad de revelación originaria del Ser. Partiendo de la tesis heideggeriana del lenguaje como *la mansión del Ser* y de la *guardia* ejercida sobre ella por los poetas y pensadores (Heidegger, 1980a: 80-154; 1984b: 11-37), Marcel señala los peligros a los que la santidad original del lenguaje (Marcel, 1955: 51; 1951: 87) está expuesta, tanto a través de su transformación «*en un sistema de signos cuyo valor es puramente instrumental y técnico*» (Marcel, 1955: 51), como por la algebrización pragmática de las palabras o por su uso no regenerado poéticamente (Marcel, 1955: 52). Frente a estos riesgos, Marcel plantea la cuestión «*de saber cual es la relación entre la palabra allí donde ella es pronunciada en su verdad, y su rigor –y el ser propiamente dicho*» (Marcel, 1955: 52). El análisis pasa por dos momentos sucesivos, siendo el primero el que versa sobre la esencia de la designación y el segundo el que nos plantea en el centro del misterio del lenguaje.

En la obra *Le mystère de l'être*, el problema de la designación ya es abordado a propósito de la degradación de las relaciones intersubjetivas hechas por medio de la reducción del Otro a su función (Marcel, 1964: 55-56). Marcel refiere ahí, «*de pasada*», que «*el nombre propio no es simplemente un signo. Está conectado al ente, se torna su propiedad inalienable. Es desde este punto de vista que se debe de encontrar chocante el procedimiento que consiste, por parte de ciertos patrones, en dar siempre el mismo nombre a sus sucesivas sirvientas, para no tener el trabajo de recordar su nombre verdadero. Parece bien que el nombre se sitúa en la intersección del ser y del tener. El señala más que significa el lugar único que cabe al individuo en el conjunto donde tendrá que insertarse y descubrir el tipo de actividad creadora, por limitada que sea, que es la suya*» (Marcel, 1964: 56-57).

Estas consideraciones son un poco más desarrolladas en la obra *L'homme problématique* en el sentido de enseñarse la íntima imbricación del lenguaje y del misterio del amor. La concepción funcional de la designación como una significación convencional de la cosa designada aparece como una interpretación derivada y reductora, exacta pero no verdadera: «*(...) esta interpretación exclusivamente funcional parece, a pesar de todo, dejar escapar lo esencial, precisamente en cuanto éste no es*

funcionalizable» (Marcel, 1955: 52). La designación funcional de un ente elimina como «*residuo no funcionalizable*» aquello que constituye el carácter propio y auténtico de ese ente, esto es, su presencia misteriosa (Marcel, 1955: 52). La desorbitación de la idea de función (Marcel, 1949: 46) alcanza igualmente al lenguaje, el cual tiende a centrarse sobre sí mismo y su funcionamiento autónomo, olvidando el núcleo íntimo de la designación (Marcel, 1955: 53; 1963b: 62-63; Pereira, 1967: 39 y nota 55). Este núcleo íntimo solamente puede ser comprendido en un sentido suprafuncional, es decir, en cuanto la designación de un ente corresponde a un acto de amor: «(...) *elegir un nombre para mi hijo no es de modo alguno solamente, o mismo esencialmente, poner una cierta convención: es verdaderamente el modo de conferirle su identidad, y es como poner un cierto sello sobre el acto mismo de la paternidad*» (Marcel, 1955: 54).

El amor esencial para que se opere la designación es igualmente la sede última del misterio del lenguaje. Esta depende estrechamente de las condiciones –humanas o no– en las que se da su eclosión en la vida de la persona, significando la expresión *humanas o no* el que sean «(...) *penetradas o no de amor*» (Marcel, 1955: 55-56). Las condiciones humanas del surgimiento del lenguaje permiten una doble *incorporación del mundo*, sea como prolongamiento del cuerpo del niño, sea que ésta se considere «(...) *como el cuerpo de un mundo que sería su alma* (...)» (Marcel, 1955: 56).

La intersubjetividad que terminamos de ver como nota esencial del lenguaje es finalmente fundamentada radicalmente en el don divino, según una observación del autor cuando la considera «(...) *como una refracción de la Palabra, es decir, del Verbo*» (Marcel, 1964: 123).

Conclusión

La fundamentación de la Ontología y de la Ética en la intersubjetividad que Gabriel Marcel efectúa en su obra filosófica abre, como hemos podido ver, la vía para una intensificación de la densidad ética, ontológica y metafísica de las relaciones humanas concretas y particulares, que resulta imposible de concebir en el marco de la Metafísica clásica. La persona es la *responsabilidad* encarnada, en actos y obras, de la respuesta que ella da a la llamada trascendente del ser (Marcel, 1940: 139-157; 1963a: 24-34), actos esos que conservan la marca de la dialogicidad e intersubjetividad primordiales. La familia (Marcel, 1963a: 89-124; 1963b: 213ss), la paternidad (Marcel, 1963a: 127-161; 1963b: 214ss), la fidelidad (Marcel, 1963a: 165-176; 1940: 192-225 ; 1949: 77-79 ; 1935), etc., son, en la filosofía de Gabriel Marcel, rescatadas de la reducción metafísica a meros eventos insignificantes y casuales de la materialidad a la que el sujeto está condenado, para ser entendidos en la calidad propia de acontecimientos simbólicos de sentido (noción de Max Mueller,

apud Pereira, 1986: 10-11), en los cuales el ser ve su invocación concretada por la respuesta humana (Marcel, 1963a : 24-34). A través de esas obras concretas, el Hombre niega la desvalorización metafísica y nihilista del mundo para afirmar el advenimiento del sentido del ser y de la persona. En el desierto de sentido contemporáneo, anunciado por Friedrich Nietzsche, el *Nosotros* en el que se corporifica la reflexión filosófica de Gabriel Marcel constituye un terreno donde la esperanza puede brotar (Marcel, 1963a: 9; 37-86; 1968a: 74; 209) y permitir eliminar la amenaza del absurdo que planea sobre el Hombre.

De este pensamiento podemos extraer bases para la definición de líneas de acción ética y educativa, basadas en la relación intersubjetiva, mediante el cual el crecimiento de las personas en su dignidad sea posible y defendible en un mundo de el que esta última parece estar siendo alejada cada vez más. La consideración del Hombre como persona, es decir, como un ser relacional, único, irrepetible, histórico y dotado de dignidad inalienable se presenta como una exigencia ética y política, de importancia señalada cada vez más si miramos al carácter cada vez más actual y pertinente de las críticas del autor a la sociedad y época que en las que le tocó vivir.

Bibliografía

- Bagot, J. P. (1958). *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesne et ses fils.
- Barloewen, C. V. (Org.) (2009). *O livro dos saberes*. Lisboa: Edições 70.
- Cusa, N. (1988). *A visão de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Dai, X. (2010). Intersubjectivity and interculturality: a conceptual link. *China Media Research*, 6 (1), 12-19.
- Gil, J. (2009). *Em busca da identidade. O desnorte*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1984a). *Acheminement vers la parole*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1984b). La question de la technique. In M. Heidegger, *Essais et conférences* (pp. 9-48). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1982). Identité et différence. In M. Heidegger, *Questions I* (pp.253-308). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1980a). Lettre sur l'humanisme. In M. Heidegger, *Questions III* (pp.71-154). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1980b). *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard.

- Heidegger, M. (1980c). *L'époque des conceptions du monde*. In M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* (pp. 99-146). Paris: Gallimard.
- Jaspers, K. (1978). *Iniciação filosófica*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Maalouf, A. (1998). *Les Identités meurtrières*. Paris: Grasset.
- Marcel, G. (1976). De la recherche philosophique. In AV, *Entretiens autour de Gabriel Marcel* (pp. 9-52). Neuchâtel: Baconnière.
- Marcel, G. (1968a). *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris: Plon.
- Marcel, G. (1968b). *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1964). *Le mystère de l'être. II - Foi et réalité*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Marcel, G. (1963a). *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Marcel, G. (1963b). *Le mystère de l'être. I - Réflexion et mystère*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Marcel, G. (1955). *L'homme problématique*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Marcel, G. (1954). *Le déclin de la sagesse*. Paris: Plon.
- Marcel, G. (1951). *Les hommes contre l'humain*. Paris: Fayard.
- Marcel, G. (1949). *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris-Louvain: Vrin/ Nauwelaerts.
- Marcel, G. (1940). *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1935). *Être et avoir. I - Journal métaphysique*. Paris: Ferdinand Aubier.
- Pereira, M. B. (1989). *Modernidade e tempo. Para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra: Minerva.
- Pereira, M. B. (1986). Filosofia e crise actual de Sentido. In M. B. Pereira, *et al.*, *Tradição e crise. I* (pp.5-167). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Pereira, M. B. (1967). *Ser e pessoa. Pedro da Fonseca. I – O método da filosofia*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Postman, N. (1993). *Tecnopolia. Quando a cultura se rende à tecnologia*. Lisboa: Difusão Cultural.
- Ramos, F. S. (2010). Ciência e responsabilidade: A condição humana da ciência. Apostilas a dois textos de Miguel Baptista Pereira. In M. A. Ortiz Molina, (Coord.). *Arte y ciencia: creación y responsabilidad. I* (pp.19-44). Coimbra: Fernando Ramos (Editor).

Ramos, F. J. S. (1991). *Introdução à ontologia personalista de Maurice Nédoncelle*. Tese de Mestrado em Filosofia Contemporânea. Coimbra: Universidade, Faculdade de Letras.

Sartre, J. P. (1982). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Bibliografía consultada:

Azeiteiro, F. M. D. (1992). *Gabriel Marcel: da angústia à esperança: fundamentação ontológica*. Coimbra: Universidade, Faculdade de Letras.

Adúriz, J. (1949). *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza*. México: Espasa-Calpe Mexicana.

Beato, J. M. C. (2009). *O sentimento ontológico em Gabriel Marcel*. Coimbra: universidade, Faculdade de Letras.

Davy, M. M. (1963). *Gabriel Marcel. Un filósofo itinerante*. Madrid: Gredos.

Escola, J. J. J. (1992). *A intersubjectividade em Gabriel Marcel*. Coimbra: Universidade, Faculdade de Letras.

Gallagher, K. (1962). *The philosophy of Gabriel Marcel*. New York: Fordham University Press.

Ganho, M. de L. S. (1996). Mal e intersubjectividade em Gabriel Marcel. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52 (1-4), p. 393-405.

Ganho, M. de L. S. (1984). A filosofia concreta de Gabriel Marcel. *Separata de Didaskalia*, 13, 369-386.

Hernandez, J. G. (2009). Gabriel Marcel (1889-1973). In Internet Encyclopedia of Philosophy. Accedido en 19 de Julio de 2010. Disponible en: <http://www.iep.utm.edu/marcel/>

Hohemberger, D. (2009). Fenomenologia e metafísica da esperança em Gabriel Marcel. Accedido en 19 de Julio de 2010. Disponible en: <http://www.webartigos.com/articles/30215/1/Fenomenologia-e-Metafisica-da-Esperanca-em-Gabriel-Marcel/pagina1.html#ixzz0u7jXmz51>

Le Van Ran (1976). *Autruí dans la pensée de Gabriel Marcel*. Fribourg: Imprimerie Saint-Paul.

Morujão, A. F. (1989). A intersubjectividade em Gabriel Marcel. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (4), 513-529.

O'Malley, J. B. (1966). *The fellowship of being: an essay on the concept of person in the philosophy of Gabriel Marcel*. The Hague: Nijhoff.

- Pinela, A. A. B. (1997). A fundamentação metafísica da esperança em Gabriel Marcel. *Philosophica*, 10, 162-168.
- Pissarra, M. do E. S. (1988). *Perspectivas antropológicas no pensamento de Gabriel Marcel*. Coimbra: Universidade, Faculdade de Letras.
- Prini, P. (1953). *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Rainho, A. A. L. (1955). *L'existentialisme de M. Gabriel Marcel*. Lisboa: A.A.L. Rainho.
- Ricoeur, P. (1947). *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Éditions du Temps Présent.
- Troisfontaines, R. (1935). *De l'existence à l'être: la philosophie de Gabriel Marcel*. Namur: Secrétariat des Publications/ Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur.
- Zilles, U. (1988). *Gabriel Marcel e o existencialismo*. Porto Alegre: Académica/ PUC.

(Notas)

- 1 Entendemos el sentimiento en la línea del pensamiento existencialista –al cual frecuentemente Gabriel Marcel es referido, si bien que él lo rechace–, por ejemplo, en Martin Heidegger o en Emmanuel Levinas, para los cuales él es dotado de una dimensión ontológica y metafísica.
- 2 Se mantiene apenas a nivel religioso (Marcel, 1963: 48).
- 3 La teoría del Tú es igualmente decisiva en el pensamiento de Martin Buber.

Correspondencia

Fernando Sadio Ramos

Escola Superior de Educação del Instituto Politécnico de Coimbra, Portugal

Grupo de Investigación HUM-742 D.E.Di.C.A.

Universidad de Granada, España

sadoramos@gmail.com

