

LA RUPTURA CON EL OBJETIVISMO EN GABRIEL MARCEL Y MAURICE MERLEAU-PONTY

XAVIER ESCRIBANO

RESUMEN

Aunque no suele aplicarse a Gabriel Marcel el título de “primer fenomenólogo francés”, su original estilo de reflexión y su personalidad filosófica supuso un importante estímulo para la joven generación de filósofos que inició su andadura en Francia alrededor de 1930, como es el caso de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur o Emmanuel Levinas. En este artículo se pone de manifiesto cómo la crítica al objetivismo es uno de los puntos en los que la continuidad entre Marcel y Merleau-Ponty y el papel inspirador del primero sobre el segundo se hace patente. La crítica a la “conciencia espectadora” y al “pensamiento de sobrevuelo” tiene un papel determinante en la posición de Merleau-Ponty ante el paradigma cartesiano y en la particular selección e interpretación que realiza de los textos de Husserl. Marcel y Merleau-Ponty, en el fondo, comparten la intuición antropológica fundamental de que el ser humano, ser personal de carne y hueso, participa y comunica interiormente, en su mismo ser y precisamente en virtud de su encarnación, con aquella realidad que intenta pensar.

Palabras clave: Marcel, Merleau-Ponty, objetivismo, cuerpo, participación.

ABSTRACT

Although the title of “first French phenomenologist” it is not usually applied to Gabriel Marcel, his original style of reflection and philosophical personality was an important stimulus for the younger generation of philosophers which emerged in France around 1930, as is the case of Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Emmanuel Levinas. This article shows how the critique of objectivism is one of the points where the continuity between Marcel and Merleau-Ponty and the inspiring role of the former over the latter is evident. The critique of “spectator consciousness” and “overview

thought” has a key role in Merleau-Ponty’s position in contrast to the Cartesian paradigm and in the particular selection and interpretation of the texts of Husserl. Marcel and Merleau-Ponty, in essence, share the fundamental anthropological insight that the human being, a flesh and blood being, participates and communicates internally, within his own self, and precisely because of his incarnation, with that reality that strives to think.

Keywords: Marcel, Merleau-Ponty, objectivism, body, participation.

1. Gabriel Marcel como precursor del movimiento fenomenológico en Francia

En el desarrollo del movimiento fenomenológico en Francia no le corresponde a Gabriel Marcel el papel de protagonista, pero sí el de uno de sus mayores inspiradores, precursores y aliados.¹ Es cierto que nunca reclamó para sí el título de fenomenólogo, pero algunos de los más acreditados estudiosos no ven inconveniente en considerarlo un “fenomenólogo independiente” o en atribuirle un estilo propio y meritorio de practicar algo así como una *wilden Phänomenologie*, esto es, una “fenomenología espontánea”.²

La notable influencia de Gabriel Marcel sobre la emergente generación de jóvenes filósofos y fenomenólogos franceses, entre los cuales cabe destacar a Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur o Emmanuel Levinas, entre otros, se ejerció de una doble manera. En primer lugar, la publicación de sus diarios filosóficos *Journal Métaphysique* (1927) y *Être et avoir* (1935), así como la conferencia *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (1933), pusieron en circulación una serie de temas originales y un modo de aproximación a los mismos, que marcará profundamente a la joven generación de filósofos, por su vitalidad y por el arte de reflexionar y profundizar a partir de la experiencia concreta que se desarrolla en tales obras.

En segundo lugar, al margen de convenciones y formalismos académicos, Gabriel Marcel reunía en su domicilio parisino de la rue de Tournon, cada viernes por la tarde, a un nutrido grupo de jóvenes intelectuales, a los que inspiraba y animaba con un modo de hacer filosofía intuitivo, vivaz y dialogado.³

1. Cfr. Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement. A historical introduction*, vol. II, «Phaenomenologica» 6, La Haya, Martinus Nijhoff, 1960, p. 425.

2. Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, p. 27.

3. Paul Ricoeur, en una entrevista realizada en 1995, da cuenta de la dinámica de aquellas sesiones: “Durante las famosas *veladas del viernes*, que comencé a frecuentar desde 1934, se escogía un tema de discusión, y la regla era partir siempre de ejemplos, analizarlos y no recurrir a las doctrinas más que a título de soporte para las posiciones defendidas. Allí disfrutaba de un espacio de discusión que se echaba en falta en la Sorbona. Con él, uno tenía la impresión de que el

Entre los asistentes a este seminario extra-académico se contaron, entre otros, Jean Wahl, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas e incluso Jean-Paul Sartre,⁴ que aunque más tarde fuera considerado uno de los principales antagonistas de Marcel, había participado gustosamente en las animadas y filosóficas *soirées du vendredi*.

Frente al racionalismo y al academicismo reinante en la Sorbona, representados de manera eminente por la prestigiosa figura de Léon Brunschvicg, que dominaba el paisaje filosófico francés alrededor de 1930, las obras y los seminarios de Gabriel Marcel contribuyeron a la introducción de ciertas temáticas que no entraban en consideración para los herederos de la tradición idealista. Tal fue el caso, sin duda, de uno de los temas que haría fortuna en la fenomenología desarrollada en Francia, hasta el punto de ser considerado prácticamente uno de sus signos de identidad:⁵ el tema del “cuerpo propio”, del cuerpo “en tanto que mío”, o de la “encarnación”. Así lo explica Maurice Merleau-Ponty, en una conferencia titulada “La philosophie de l’existence”⁶ impartida en 1959, en la *Maison canadienne* de la Ciudad Universitaria de París:

“En reacción contra una filosofía de tipo idealista, kantiana o cartesiana, la filosofía de la existencia se tradujo en primer lugar para nosotros por la preponderancia de un tema muy diferente, el tema de la *encarnación* (*incarnation*). En los primeros escritos de Gabriel Marcel [...] ese tema se ponía de relieve de una manera que nos impresionó a todos. Habitualmente en la filosofía, el cuerpo, mi cuerpo, se considera como un objeto, al mismo ni-

pensamiento estaba vivo, que era él el que argumentaba. [...] Discutíamos así todas las semanas, durante dos o tres horas, de manera muy activa, teniendo la audacia de pensar por nosotros mismos, lo que compensaba mucho la cultura histórica dispensada por la Sorbona. Creo que esto es lo que le debo fundamentalmente: atreverme a intentar hacer filosofía”, Ricoeur, P., *La critique et la conviction - Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, París, Calmann-Lévy, 1995, pp. 41-42. (Las traducciones son mías, salvo en los casos indicados.)

4. Al parecer, en una de tales reuniones, Sartre leyó un trabajo suyo, titulado “Existence et liberté humaine” y, en ese mismo contexto, Marcel sugirió a Sartre el análisis de lo “viscoso”. Cfr. Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, op. cit., p. 423. Cfr. también Cañas Fernández, J. L., “Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean Paul Sartre”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005), pp. 381-403.

5. Así, por ejemplo, en una introducción general a la fenomenología, Waldenfels pone bajo el mismo rótulo general de “La fenomenología de la existencia corpórea (Francia)” el capítulo dedicado al trabajo de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur y Michel Henry, entre otros. Cfr. Waldenfels, B., *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 63-84 [Título original: *Einführung in die Phänomenologie*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1992].

6. En ella realiza un breve recorrido, con un estilo oral espontáneo que se percibe en el texto, por los principales hitos que llevaron a la eclosión de una filosofía de la existencia en Francia a la altura de 1945. El texto de la conferencia fue recogido en *Dialogue*, vol. V, 3 (1966), pp. 307-322; y más tarde en Merleau-Ponty, M., *Parcours deux (1951-1961)*, París, Verdier, 2000, pp. 247-266.

vel que el cuerpo de los otros o, incluso, al mismo nivel que el cuerpo de un animal o al mismo nivel que, a fin de cuentas, una mesa, un objeto exterior. Yo soy espíritu y frente a mí está el cuerpo que es, pues, un objeto. Lo que Gabriel Marcel sostenía era precisamente que el cuerpo no era eso en absoluto y que si considero cuidadosamente mi cuerpo no puedo hacerlo como si se tratara simplemente de un objeto. Desde cierto punto de vista él es yo mismo, ‘yo soy mi cuerpo’ (*je suis mon corps*), decía él”⁷.

Gabriel Marcel no fue en verdad el primero en advertir que el cuerpo no podía ser concebido únicamente a partir de su objetivación externa, a la par que cualquier objeto mundano. Ya lo había observado tempranamente Henri Bergson, en el primer capítulo de *Matière et Mémoire* (1896), titulado *De la sélection des images pour la représentation. Le rôle du corps*⁸ y también Edmund Husserl lo había analizado minuciosamente –al margen de referencias aisladas que pueden hallarse en otros textos– en *Ding und Raum* (1907)⁹ y en el segundo volumen de *Ideen* (1912-1928),¹⁰ trabajos que fueron publicados póstumamente muchos años más tarde de su fecha de composición.

La aportación decisiva de Marcel, por tanto, no consistió sólo en abordar el tema del cuerpo a partir de “mi experiencia en tanto que mía, con los caracteres que le afectan *hic et nunc*, con sus singularidades e incluso con sus deficiencias”,¹¹ lo cual era ya muy original y acorde con el espíritu del trabajo fenomenológico, con el interés por describir la experiencia vivida en sus propios términos y dentro de sus límites. Lo verdaderamente importante de la reflexión de Marcel sobre el cuerpo “en tanto que mío” es que constituye –con sus sutiles análisis enraizados en la existencia concreta, con los múltiples y trascendentales temas con los que se enlaza, con el rico y original léxico que se despliega– el gran impulso inicial de una verdadera filosofía de la encarnación.¹² Para Marcel, *mon corps*, o mi *être incarné* no es un fenómeno intere-

7. *Ibidem*, p. 254.

8. Cfr. Bergson, H., *Matière et Mémoire, Ouvres* (Édition du Centenaire), París, Presses Universitaires de France, 1959, pp. 169 y ss. Sin embargo, el descubrimiento del “tema de la encarnación” en el pensamiento de Bergson fue realizado tardíamente por parte de la joven generación a la que nos referimos, como reconoce el mismo Merleau-Ponty: cfr. Merleau-Ponty, M., *Parcours deux (1951-1961)*, op. cit., p. 255.

9. Cfr. Husserl, E., *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, ed. de U. Claesges, «Husserliana» XVI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.

10. Cfr. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*), ed. de M. Biemel, «Husserliana» VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1952. Especialmente los párrafos 35 a 42.

11. Marcel, G., “L’Être incarné repère central de la réflexion métaphysique”, en *idem*, *Du refus à l’invocation*, París, Gallimard, 1940, p. 23.

12. Algo que no puede afirmarse, a pesar de todo, de Husserl: Donn Welton, en un tono un tanto irónico, se sorprende del destino que pueden tener en la posteridad los trabajos o las

sante sobre el que poner a prueba el arte descriptivo de la experiencia, es un dato central, el “punto de referencia central de la reflexión metafísica”, como reza el título del ensayo antes citado.

Del mismo modo que no puede minimizarse la aportación de Gabriel Marcel al desarrollo en Francia de una filosofía y fenomenología de la corporalidad, hasta tal punto que Richard Zaner llega a afirmar que, a pesar de no haber recibido el reconocimiento que merecería por su originalidad y su significación, en especial por parte de Sartre y de Merleau-Ponty, “en lo que se refiere a las intuiciones fundamentales, apenas nada nuevo es añadido por parte de sus más jóvenes contemporáneos, en particular por lo que se refiere al problema del cuerpo”,¹³ tampoco puede considerarse menor la inspiración que proveyeron sus textos y su magisterio personal en otras temáticas y enfoques.

Este hecho es muy evidente en el caso del recientemente fallecido Paul Ricoeur,¹⁴ que reconoció siempre abiertamente la deuda contraída con Marcel, como también en el caso de Emmanuel Levinas,¹⁵ pero merece ser subrayado incluso en otros casos menos manifiestos, como el de Merleau-Ponty, quien, según Spiegelberg, “recibió un estímulo considerable de Marcel, tanto en la selección de los temas, como en el modo de aproximarse a ellos”.¹⁶ Por este motivo, vamos a centrarnos a continuación en la crítica al objetivismo, que, a mi

afirmaciones de los grandes filósofos. La posteridad se apropia en ocasiones de partes que no eran centrales para el autor, concediéndoles una importancia que en el sistema original no tenían: “Debe decirse que Husserl no es un filósofo del cuerpo, sino un filósofo de la conciencia. [...] Pero a pesar de que Husserl no sea un filósofo del cuerpo, su fenomenología del cuerpo, esa fuente oculta no sólo de la presencia sino del sentido que el mundo perceptivo tiene para la conciencia, visualiza lo que ninguna otra filosofía había visto”, Welton, D., “Soft, smooth hands: Husserl’s phenomenology of the lived body”, en ídem, *The Body. Classic and Contemporary Readings*, Malden (Massachusetts)/Oxford, Blackwell, 1999, pp. 38-39.

13. Zaner, R., *The Problem of Embodiment. Some contributions to a phenomenology of the body*, «Phaenomenologica» 17, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964, p. 44. Cfr. también Gillan, G. J., “The question of embodiment: Marcel and Merleau-Ponty”, en Schilpp, P. A. (ed.), *The philosophy of Gabriel Marcel*, La Salle, Illinois, Open Court, 1983, pp. 499-516.

14. Junto con Edmund Husserl, Paul Ricoeur consideraba a Gabriel Marcel uno de sus dos grandes maestros. En 1948 publicó el estudio comparativo *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, París, Temps Présent, 1948, y en 1950 dedicó a Marcel su primer trabajo personal: *Le volontaire et l’involontaire* (París, Aubier, 1950). Cfr., Ricoeur, P., “Gabriel Marcel and Phenomenology”, en Schilpp, P. A., y Hahn, L. E., *The Philosophy of Gabriel Marcel*, op. cit., pp. 471-498. Cfr. también Blundell, B., “Creative fidelity: Gabriel Marcel’s influence on Paul Ricoeur”, en Wiercinski, A. (ed.), *Between suspicion and sympathy. Paul Ricoeur’s unstable equilibrium*, Toronto, The Hermeneutic Press, 2003, pp. 89-102.

15. Cfr. Levinas, E., “Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie”, en *Hors sujet*, París, Fata Morgana, 1987.

16. Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, op. cit., p. 424. Cfr. también Moreno, C., *Fenomenología y filosofía existencial. Vol. I. Enclaves Fundamentales*, Madrid, Síntesis, 2001, pp. 189-206.

modo de ver, es uno de los puntos en los que la continuidad entre Marcel y Merleau-Ponty, y el papel inspirador del primero sobre el segundo, aparece con meridiana claridad, tras una atenta lectura de los textos.

2. La ruptura con el objetivismo en Marcel y Merleau-Ponty

Siempre resulta arriesgado ofrecer un juicio o una visión general sobre la obra de un autor sin caer en la vaguedad o imprecisión, aun así, podemos asumir el riesgo de afirmar que una idea o, mejor aún, una actitud constante que puede identificarse a lo largo de toda la obra filosófica de Maurice Merleau-Ponty es su rechazo constante al “pensamiento objetivo” u “objetivismo”, en unos términos en los que no es difícil reconocer la impronta marceliana, como acertadamente ha puesto de relieve Emmanuel de Saint Aubert.¹⁷

La oposición al objetivismo condicionará algunos elementos vertebradores de su pensamiento, entre los cuales cabe destacar su posicionamiento frente al paradigma cartesiano, la selección y la lectura tan personal que realizará de los textos de Husserl, así como los intentos de desarrollar una nueva ontología en su última etapa.¹⁸

Dada la trascendencia de la actitud anti-objetivista de Merleau-Ponty y la afirmación de que ese enfoque general hunde sus raíces en el contacto con la obra del autor del *Journal Métaphysique*, no parece desacertado dedicar cierta atención a la exposición de la antítesis entre “existencia” y “objetividad” que lleva a cabo el mismo Marcel en el ensayo “Existence et objectivité”,¹⁹ texto que la voz autorizada de Paul Ricoeur consideraba verdaderamente programático²⁰ y que Merleau-Ponty tuvo en cuenta sin duda en los primeros y –como se acaba de mostrar– también en los postreros pasos de su carrera filosófica.

17. “Es preciso no perder de vista las raíces del famoso anti-objetivismo merleau-pontiano y las primeras armas que se forjó contra él. El precioso testimonio de abril de 1959 [se refiere a la conferencia “La philosophie de l’existence”, ya citada] está ahí para recordárnoslo”. Cfr. De Saint Aubert, E., “Le mystère de la chair. Merleau-Ponty et Gabriel Marcel”, *Studia Phenomenologica*, III: 3-4 (2003), p. 101.

18. “Merleau-Ponty releerá algunos textos de Marcel entre los años 1957 y 1959, en el momento de desarrollar su propia tentativa ontológica contra «la ontología cartesiana» y «la analítica sartriana del Ser y la Nada». Merleau-Ponty retomará a su manera la noción de *misterio ontológico*, que el manuscrito inédito de otoño de 1958 consagrado a la *Introducción a la ontología*^(*) emplea contra la transparencia de la ontología sartriana” *ibidem*, p. 95.^(*) Como buen conocedor de los inéditos de Merleau-Ponty, Emmanuel de Saint Aubert cita aquí un conjunto de trabajos no publicados que reciben el título de *Introduction à l’ontologie* en su versión manuscrita. Cfr. *ibidem*, p. 104.

19. “Existence et objectivité” se publica en 1927 como apéndice del *Journal Métaphysique*, aunque había aparecido previamente, de manera independiente, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, dirigida por Xavier Leon.

20. Ricoeur, P., y Marcel, G., *Entretiens*, París, Association Présence de Gabriel Marcel, 1998, p. 19.

2.1. Existencia versus objetividad en el *Journal Métaphysique* de Marcel

En primer lugar, no hay que olvidar que Gabriel Marcel procedía filosóficamente de un estrecho contacto con el idealismo, a través de la lectura de Schelling, Hegel y, más profundamente, de los pensadores ingleses neohegelianos, especialmente Bradley. Por otro lado, tampoco hay que dejar de mencionar el hecho de que, como se ha dicho antes, el panorama de la filosofía académica del momento se hallaba dominado por el idealismo crítico de Léon Brunschvicg. El texto de “Existence et objectivité” debe comprenderse, pues, como una voluntad de confrontarse y de repositionarse respecto a tales precedentes.²¹

La principal objeción de Marcel respecto a las “filosofías idealistas” –como él las denomina– es el hecho de que tienden a minimizar o dejar en la sombra el papel de la “existencia” frente a la objetividad del objeto, es decir, frente a aquellos aspectos o caracteres que lo hacen inteligible por parte del sujeto cognoscente. Se confiere al objeto una suerte de “insularidad”, perfilándolo y delimitándolo de tal manera que se presenta como accesible e igualmente abordable desde cualquiera de sus caracteres o determinaciones. Como consecuencia de ello, entre el pensamiento y el objeto así delimitado se establece un tipo de relación suficientemente sólida que permite la construcción del edificio de la ciencia.

Sin embargo, el planteamiento idealista –sostiene Marcel– obvia o deja de lado el modo según el cual el objeto está “*presente*”²² para el que lo considera, esa “misteriosa potencia de afirmación de sí”²³ gracias a la cual se halla ante el espectador. Se olvida el hecho de que el objeto no es sólo un espectáculo racionalmente articulado, sino que posee el “poder de afectar de mil modos diferentes el ser mismo de aquel que lo contempla y lo sufre”.²⁴ Lo que la filosofía idealista y objetivista suele escamotear es “la presencia sensible de la cosa”, su manifestación, su “revelación más inmediata”.

En las filosofías idealistas a las que Marcel dedica su crítica, la “existencia” queda marginada como algo problemático, superado e innecesario. Para pensar el mundo científico, bastaría hacerlo en los términos hipotéticos de la

21. El esfuerzo realizado por parte de Marcel para romper con toda forma de idealismo es, por su parte, completamente consciente y deliberado, como pone de manifiesto, por ejemplo, en una nota de su segundo diario filosófico, *Être et avoir*. Cfr. Marcel, G., *Être et avoir*, París, Universitaires, 1991, p. 26 (1ª edición: Éditions Montaigne, 1935).

22. Las cursivas de todas las citas proceden del texto original, mientras no se indique lo contrario.

23. Marcel, G., *Journal Métaphysique*, París, Gallimard, 1997, p. 310 (1ª edición: 1927).

24. ídem.

legalidad universal. Ahora bien –advierte Marcel–, en esta toma de partido, que puede ser plausible para pensar el mundo científico, hay algo limitado y artificial, porque el espíritu, en su mismo punto de arranque, ha decidido olvidar los aspectos irreductibles de la experiencia, y no reconoce en ella más que una ocasión, en último término contingente, de desplegar su propia potencia inmanente de universalidad.²⁵

La fuerza de las doctrinas idealistas consiste invariablemente –dice Marcel más adelante– en mostrar “que las revelaciones que parecen emanar del objeto están estrechamente condicionadas por las solicitudes activas, inteligentes, que yo le dirijo”.²⁶ Estas doctrinas, subrayando cada vez más el “carácter insular” del objeto, están llamadas a “minimizar la aportación original” que el objeto es susceptible de proporcionarnos.

Este modo de proceder –piensa Marcel– puede quedar parcialmente justificado, si de lo que se trata es de constituir un cuerpo o sistema de verdades que sirvan a un fin determinado, pero no puede ser identificado con la filosofía misma, ni agota el alcance de la actividad especulativa. Su insuficiencia se pone de manifiesto precisamente por la separación o el abismo que se abre entre ese modo de pensamiento y la “experiencia humana integral tomada en su vida palpitante y trágica”.²⁷ El error del idealismo consiste en “el acto arbitrario por el cual el pensamiento pretende transformar en afirmación de objeto lo que es un conocimiento inmediato y una participación”.²⁸

Pues bien, si por un momento atendemos ahora al modo en que Merleau-Ponty expone sucintamente –en la conferencia ya citada anteriormente– las líneas principales del magisterio de Léon Brunschvicg en la Sorbona, éste aparece perfilado como la figura de un gran transmisor de esa “herencia idealista”, a la que Marcel acusa de desdeñar el valor de la existencia y de encerrar al sujeto dentro de sus propios límites.

Situándolo en la tradición de Descartes y de Kant, Merleau-Ponty considera que la filosofía de Brunschvicg consistía esencialmente en un esfuerzo de reflexión, en un retorno del sujeto sobre sí mismo:

“Ya se tratara de nuestra percepción de los objetos que nos rodean o ya se tratara de la actividad de los científicos, en todos los casos, su filosofía trataba de captar bien la percepción exterior, o bien la construcción de la ciencia, como el hecho de una actividad del espíritu, una actividad creadora y constructiva del espíritu. Ése era el tema verdaderamente constante

25. Cfr. *ibídem*, p. 311.

26. *Ibídem*, p. 316.

27. *Ibídem*, p. 312.

28. *Ibídem*, p. 315.

de la filosofía de Brunschvicg y para él en el fondo la filosofía consistía exactamente en esto: en que la mirada, que en el caso de los científicos se halla dirigida al objeto, se volviera hacia el espíritu que construye los objetos de ciencia”.²⁹

En decidido contraste con lo anterior, el “primer gesto” de la filosofía de Marcel –por emplear una expresión de Ricoeur–, o el sentido en el que se dirige el movimiento de su pensamiento, tal como se expone en “Existence et objectivité”, no es el de volver la vista atrás hacia el sujeto, sino exactamente el inverso: el de admitir el carácter indubitable de la existencia y su prioridad absoluta respecto a cualquier tipo de determinación particular. Para Marcel –tal como le comenta a Paul Ricoeur en uno de sus *entretiens*, a propósito de la significación de la antítesis entre “existencia” y “objetividad”– lo que resultaba más importante era “la afirmación de que la existencia no es solamente algo dado (*donnée*), sino que cabría decir, aunque fuera quizás en un lenguaje un tanto paradójico, donante (*donnante*), es decir que ella es la condición misma de cualquier pensamiento, y al hacerlo así, ciertamente, me situaba completamente al margen del idealismo tradicional”.³⁰

2.2. El anti-objetivismo en Merleau-Ponty

También Merleau-Ponty adopta, de manera recurrente, una actitud crítica respecto de la filosofía idealista, a la que el autor se refiere bajo múltiples acepciones: “filosofía de la conciencia”, “filosofía reflexiva”, “intelectualismo”, “pensamiento objetivo”, “objetivismo”, o simplemente “análisis”. En profunda coincidencia de espíritu con Marcel, Merleau-Ponty llega a definir la filosofía precisamente por su oposición al objetivismo: “La filosofía es, siempre, ruptura con el objetivismo”.³¹

En efecto, una filosofía como la de Merleau-Ponty, interesada en dar cuenta de la participación del sujeto en el mundo a través del cuerpo como sujeto de la percepción, es decir, del entrelazamiento pre-reflexivo del sujeto encarnado y el mundo, no puede dejar de oponerse al “pensamiento objetivo” en la medida en que: “Éste tiene por función constante reducir todos los fenómenos que testimonian la unión del sujeto y del mundo para sustituirlos por la idea clara del objeto como en sí y del sujeto como pura conciencia. Él corta, pues, los lazos que reúnen la cosa y el sujeto encarnado”.³²

29. Merleau-Ponty, *Parcours deux (1951-1961)*, op. cit., p. 250.

30. Ricoeur, P., y Marcel, G., *Entretiens*, op. cit., p. 22.

31. Merleau-Ponty, M., *Signes*, París, Gallimard, 1998. p. 141 (1ª edición: 1960).

32. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1998, p. 370 (1ª edición: 1945). Para las citas de *Fenomenología de la percepción* he seguido en general la

Al realizar, en 1936, la recensión del segundo diario filosófico de Gabriel Marcel, *Être et avoir*,³³ Merleau-Ponty pone de manifiesto su acuerdo fundamental con la crítica marceliana a esa “actitud espectacular” que, por un lado, “despoja al objeto de su aspecto humano” y de sus “puntos de contacto con nosotros” y, por otro lado, se trata a sí mismo como objeto y “adopta respecto a sí mismo esta actitud espectacular que aprendemos en primer lugar a tomar sobre otros”, para llegar a concebirse finalmente como un “Yo puro sin ataduras”.³⁴

En efecto, en el diario filosófico *Être et avoir* y en otros textos,³⁵ Gabriel Marcel insiste en esta idea:

“Cuanto más tratemos al mundo como espectáculo necesariamente más debe llegar a sernos metafísicamente ininteligible; y esto porque la relación misma que se establece entonces entre nosotros y él es intrínsecamente absurda. [...] No puedo, ni siquiera con el pensamiento, colocarme realmente fuera del universo; sólo por una ficción ininteligible puedo situarme en no sé qué punto exterior a él desde donde reproduciría, a escala reducida, las fases sucesivas de su génesis. Por otra parte, tampoco puedo (y este paralelismo es revelador) colocarme fuera de mí y preguntarme acerca de mi propia génesis, entendiendo naturalmente por ésta la de mi realidad no empírica o metafísica. El problema de la génesis del yo y el de la génesis del universo no son sino un solo y mismo problema o, más exactamente, un solo y mismo *insoluble*, estando esta insolubilidad vinculada a mi propia posición, a mi existencia, al hecho metafísico radical de esta existencia”.³⁶

traducción de Jem Cabanes, con alguna modificación. Cfr. Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1994, p. 334.

33. Theodore F. Geraets, que da cuenta con detalle de los años de formación del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty hasta la publicación de su primera gran monografía, *La structure du comportement* (1942), explica que esta recensión del texto de Marcel fue encargada a Merleau-Ponty por parte del reverendo padre Maydeu para la revista *La Vie Intellectuelle*. Cfr. Geraets, T. F., *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La gènese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, «Phaenomenologica» 39, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, p. 13. Cfr. también Merleau-Ponty, M., “Être et Avoir. Compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel Être et Avoir”, *La Vie Intellectuelle*, 45 (1936), pp. 98-109. Este texto ha sido recogido más tarde en Merleau-Ponty, M., *Parcours (1935-1951)*, París, Verdier, 1997, pp. 35-44.

34. *Ibídem*, pp. 37-8.

35. “cuanto más ponga el acento sobre la objetividad de las cosas, cortando el cordón umbilical que las vincula a mi existencia, a eso que yo he llamado mi presencia órgano-psíquica a mí mismo, y cuanto más afirme la independencia del mundo respecto a mí, su radical indiferencia a mi destino, a mis propios fines, entonces más se convertirá ese mundo así proclamado en un espectáculo sentido como ilusorio, un inmenso film documental ofrecido a mi curiosidad, pero que a fin de cuentas se suprime, por el simple hecho de que él me ignora”, Marcel, M., *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 32.

36. Marcel, G., *Être et avoir*, op. cit., pp. 20-21. Aquí sigo la traducción de Ana María Sánchez: Cfr. Marcel, M., *Ser y Tener*, trad. Ana María Sánchez, Madrid, Caparrós, 1996, pp. 28-29.

Coincidiendo con la intención de la crítica marceliana, pero sin una explícita referencia a esa concreta fuente de inspiración, Merleau-Ponty se referirá una y otra vez, de manera siempre crítica, a esa “actitud espectacular”, “conciencia espectadora” o “filosofía espectacular”, empleando otras metáforas e imágenes como, “sujeto acósmico” (*sujet acosmique*) o *kosmotheorós*,³⁷ “espectador desinteresado”, “observador imparcial”³⁸ o “pensamiento de sobrevuelo”.³⁹ A través de estas denominaciones, Merleau-Ponty se refiere al proyecto racionalista de una subjetividad descomprometida, desencarnada y descontextualizada, que pretende dirigirse al mundo desde fuera, es decir, desde un punto de vista neutral y exterior a él. El saber fundamental sobre la realidad al que aspira el filósofo no puede adquirirse a través de una toma de distancia separadora –“El saber absoluto no es volar sobre las cosas, es inherencia”–,⁴⁰ porque las cosas existentes son “seres en profundidad”, inaccesibles a un “sujeto de sobrevuelo”, sólo abiertas a aquel que coexiste con ellas en el mismo mundo.⁴¹

La crítica y la desconfianza respecto de una filosofía de la conciencia espectadora o del espectador desinteresado afecta sin duda a la valoración y ponderación de la filosofía cartesiana. Gabriel Marcel, en “Existence et objectivité”, se mostraba crítico con el *cogito* cartesiano, porque, a pesar de que el *cogito* nos introduce en un sistema de afirmaciones de las que él mismo garantiza la validez, ese mundo de validez objetiva al que el *cogito* nos abre no coincide con el de la existencia. “El carácter esencial de lo *existente* –decía Marcel– consiste en ocupar en relación al pensamiento una *posición* irreductible a la que está implicada en el hecho mismo de la objetividad.”⁴²

Esa posición que ocupa lo existente no es la de un espectáculo separado y enfrentado a mí, al que puedo acceder por todas partes, como una escultura expuesta en el centro de una sala de exposición de un museo, del que me siento libre y desvinculado, sino que entre lo existente y el yo pensante existe una relación interior de participación –como diría Marcel– o de inherencia, “entre-

37. Cfr. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 359, 503.

38. Theodore F. Geraets observa anecdóticamente que la expresión “observador imparcial” era utilizada con frecuencia en el grupo de amigos de Simone de Beauvoir, del que Merleau-Ponty formaba parte, en torno a los años 1928-1929. Cfr. Geraets, T. F., *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, op. cit., p. 7.

39. Cfr. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, Gallimard, 1996 (1ª edición: Nagel, 1948), pp. 112-114; *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, 2000 (1ª edición: 1953), p. 23.

40. Merleau-Ponty, M., *Signes*, op. cit., pp. 231-232.

41. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de Travail*, texto establecido por Claude Lefort, París, Gallimard, 1997 (1ª edición: 1964), p. 179.

42. Marcel, G., *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 316.

tejimiento” (*entrelacs*)⁴³ o “desbordamiento” (*empiétement*) –como dirá más tarde Merleau-Ponty.

En efecto, frente a la idea de inherencia, participación o incluso entretejimiento o mezcla que encontramos tanto en Marcel como en Merleau-Ponty, la filosofía de la conciencia de tradición cartesiana, partiendo de la idea clara de conciencia como pura interioridad a la que se enfrenta la exterioridad pura del objeto y excluyendo por principio la posibilidad de una relación más confusa o ambigua entre interioridad y exterioridad, deja de lado la posibilidad de un vínculo, afección o comunicación originaria entre ambos polos que ha definido de manera previa y con absoluta nitidez:

“la tradición cartesiana nos ha habituado a desprendernos del objeto: la actitud reflexiva purifica simultáneamente la noción común del cuerpo y la del alma, definiendo el cuerpo como una suma de partes sin interior, y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia. Estas distinciones correlativas establecen la claridad en nosotros y fuera de nosotros: transparencia de un objeto sin recovecos, transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser. El objeto es objeto de cabo a cabo, y la conciencia es, de cabo a cabo, conciencia. Hay dos sentidos, y solamente dos, del vocablo existir: se existe como cosa o se existe como conciencia”.⁴⁴

En el caso de Marcel y de Merleau-Ponty, la crítica del *cogito* cartesiano no persigue el objetivo de negarlo o rechazarlo de plano, más bien, lo que se sigue de esa crítica es un intento de reinterpretación del propio *cogito* con el propósito de mostrar –como dice Paul Ricoeur– que “el acto del *Cogito* no es un acto puro de auto-posición”, sino que “vive del acogimiento y del diálogo con sus propias condiciones de enraizamiento”. Empleando el léxico propio de Gabriel Marcel, Ricoeur concluye: “El acto del yo es al mismo tiempo *participación*”.⁴⁵

La crítica de la “conciencia espectadora” y del “pensamiento de sobrevuelo” afecta también a la valoración que Merleau-Ponty realiza de la fenomenología de Husserl. La descripción husserliana del *Lebenswelt* le sigue pareciendo aún tributaria del objetivismo. En efecto, Merleau-Ponty identifica y critica en Husserl el giro objetivista de su orientación fenomenológica,⁴⁶ que no ha-

43. Cfr. “L’entrelacs – Le chiasme”, en Merleau-Ponty, M., *Le visible et l’invisible*, op. cit., pp. 172-204.

44. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 231.

45. Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté*, I. *Le volontaire et l’involontaire*, París, Aubier, 1988 (1ª edición: 1950), p. 21.

46. Respecto a la crítica de Merleau-Ponty a Husserl por permanecer aún en la perspectiva idealista, Frederic L. Bender sostiene que esa discusión se lleva a cabo en dos momentos de

bría abandonado siquiera a pesar de su invitación a buscar en el “mundo de la vida” una fuente originaria de sentido. Sin embargo, como puede comprobarse en el texto que sigue, reconoce que en Husserl puede hallarse una creciente inclinación a la superación de tal objetivismo:

“Husserl en su última filosofía admite que toda reflexión debe empezar por volver a la descripción del mundo vivido. Pero añade que, por una ‘segunda reducción’, las estructuras del mundo vivido deben, a su vez, volver a situarse en el flujo trascendental de una constitución universal, en donde todas las oscuridades del mundo se aclararían. Resulta manifiesto, no obstante, que una de dos: o la constitución hace al mundo transparente, y luego no se ve por qué la reflexión tendría que pasar por el mundo vivido; o ésta retiene algo del mismo y es ella la que jamás despoja al mundo de su opacidad. El pensamiento de Husserl se inclina cada vez más en esta dirección a través de un buen número de reminiscencias del periodo logicista –como vemos cuando hace de la racionalidad un problema, cuando admite significaciones que sean en último análisis ‘fluyentes’ (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), cuando funda el conocimiento en una *dóxa* originaria”.⁴⁷

sucesiva radicalización: en un primer momento, que se correspondería con *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty sólo rechazaría cierta versión idealista de la fenomenología, la “vía cartesiana” de la que el mismo Husserl habla, mientras que confiaría aún en la posibilidad de desarrollar una fenomenología no idealista, existencial, próxima al proyecto de una fenomenología del mundo vivido de Krisis, pero que sometería a una adecuada revisión los conceptos de intencionalidad, reducción, etc., tal como se encuentra en el Avant-Propos de *Phénoménologie de la perception*, partiendo de la indescomponible o irreductible y primordial unidad entre el sujeto y el mundo, atestiguado por el fenómeno de la percepción.

Ahora bien, en un segundo momento, que se correspondería sobre todo con *Le visible et l’invisible*, Merleau-Ponty radicalizaría aún más su crítica, que esta vez alcanzaría a toda filosofía reflexiva y a toda fenomenología –incluso la existencial–, habiendo tomado conciencia de que el descenso a la capa pre-teórica no puede dejar intactos los instrumentos de análisis y de que no es posible expresar con conceptos forjados en la reflexión lo que es previo a la reflexión. Bender, F. L., “Merleau-Ponty and Method: toward a critique of husserlian phenomenology and of reflective philosophy in general”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 14 (1983), pp. 176-195. Esto último, sea dicho de paso, acercaría a Merleau-Ponty al Marcel defensor del carácter “no caracterizable” o “determinable” de la existencia.

47. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 419. La referencia a la obra de Husserl que aparece citada en el texto: *Erfahrung und Urteil* (ed. de L. Landgrebe, Hamburgo, Glaassen und Goverts, 1948) es significativa, ya que, según Jacques Garelli, sobre todo en la Introducción y en la primera sección de esta obra, Husserl se acercaría mucho más de lo que el mismo Merleau-Ponty habría observado en otras ocasiones (en las que se había referido sobre todo a algunos textos, entonces inéditos, de *Ideen II*) a su propia exposición de las relaciones entre la doxa originaria o *Urglaube* (el saber implícito o latente), y el desarrollo o las adquisiciones del saber objetivo. Husserl habría enfatizado en esta obra (véanse especialmente los §§ 7, 8 o 49) el mutuo entrelazamiento y la mutua dependencia entre la fase preobjetiva y la fase predicativa o judicativa en la génesis del sentido. Cfr. Garelli, J., “L’heritage husserlien et l’expérience merleau-pontienne du commencement”, en Barbaras, R. (dir.), *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF 1998, pp. 95-122.

Si, como diría Paul Ricoeur, el “gesto inicial” de la filosofía de Husserl –y aquello que le separa radicalmente del punto de partida de la filosofía de Marcel– es la “reducción”, en virtud de la cual quedan establecidas correlativamente la “objetividad del objeto” y la “subjetividad del sujeto”, conviene recordar aquí precisamente el pasaje del prólogo de *Phénoménologie de la perception* en el cual Merleau-Ponty pone en cuestión la posibilidad de una reducción completa, porque “nuestra existencia está presa con demasiada intimidad en el mundo”,⁴⁸ es decir, porque aquello de lo que “tenemos experiencia” es –y aquí también Merleau-Ponty emplea el léxico marceliano– de una “participación en el mundo”.⁴⁹ Porque entre nosotros y el mundo existe un vínculo irreductible o *lien natal*⁵⁰ que no puede ser puesto en suspenso.

3. Del *homo spectans* al *homo particeps*: la raíz del anti-objetivismo

El rechazo de una *conscience spectatrice* y, correlativamente, de un mundo desplegado ante ella como mera objetividad inteligible o como mero espectáculo *soluble al espíritu* –en la afortunada expresión de Valéry– constituye un punto de confluencia y de continuidad entre la reflexión marceliana sobre la participación inmediata de la existencia y la fenomenología de la inserción perceptiva o del anclaje corpóreo en Merleau-Ponty.

La “participación inmediata” del sujeto en un mundo “del que no le separa ninguna frontera”,⁵¹ como diría Marcel; la “inherencia del yo en el mundo y del yo en los demás”, “la mezcla de la conciencia y el mundo, su compromiso en el cuerpo, su coexistencia con los demás”,⁵² como le gustaría expresarlo a Merleau-Ponty, es lo que la filosofía tiene por tarea, si no explicar, al menos “hacer ver”,⁵³ o “reconocer”.⁵⁴

El propio cuerpo, el mundo sensible al que accedemos por la percepción, el otro sujeto humano que puede interpelarnos, no son, en primer término, el fruto de una operación constitutiva, la producción de un objeto que el pensa-

48. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. IX.

49. *Ibidem.*, p. 452.

50. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 54. Significativamente –y abundando en la línea de los paralelismos entre Marcel y Merleau-Ponty– también el primero se sirve de la metáfora del vínculo “natal” entre el sujeto y el mundo, empleando la imagen del “cordon umbilical” que vincula mi existencia con las cosas: cfr. Marcel, M., *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 32.

51. Marcel, G., *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 322.

52. Merleau-Ponty, M., *Sens et non-sens*, op. cit., p. 74.

53. “buena parte de la filosofía fenomenológica o existencial consiste [...] en hacer *ver* la unión del sujeto con el mundo, del sujeto con los demás, en lugar de *explicarlo*, como hacían los clásicos, recurriendo al espíritu absoluto”, *ídem*.

54. Marcel, G., *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 315.

miento es capaz de determinar y de caracterizar a distancia. En cuanto *être au monde*,⁵⁵ el ser humano –y, por extensión, el filósofo– no se halla primariamente instalado en la existencia como un visitante extraño o *kosmotheorós*, es decir, como una conciencia ajena al espectáculo, que contempla la realidad sin comprometerse en ella y que apunta a las cosas, a los otros e incluso a sí misma, disponiendo *ante* ella objetos de conocimiento teórico, objetivos de finalidades prácticas o incluso motivos de gozo estético. Las fronteras entre yo y el otro, entre el sujeto y el objeto, entre interior y exterior, no son la verdad primera de nuestra instalación en el mundo. Hay que acudir de nuevo a la experiencia aún no elaborada reflexivamente, para redescubrir hasta qué punto somos íntimos a nuestro propio cuerpo, al mundo, a los otros: “ser una conciencia o, más bien, *ser una experiencia* es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos”.⁵⁶

Sin sostener aquí un impacto masivo del pensamiento –a veces sinuoso, a veces concéntrico– de Gabriel Marcel en la obra de Merleau-Ponty, no es posible tampoco obviar las constantes y reconocibles resonancias, en tantos pasajes escritos por el fenomenólogo de la percepción, de la *pensée pensante* marceliana, ya sea en forma de términos (por ejemplo, Merleau-Ponty habla también precisamente de *parole parlante*);⁵⁷ de temas (como la encarnación, o el carácter existencial de la sensación);⁵⁸ de perspectivas o enfoques (como el privilegio de lo concreto, de lo inmediato, de lo pre-objetivo o infra-objetivo); o bien, en forma de coincidencia en el reconocimiento del misterio del mundo, del yo, de la existencia, *pathos* filosófico fundamental que –en el caso de ambos pensadores– no anula la reflexión, sino que la moviliza a una tarea de meditación y de expresión infinita, en contacto con su propio límite.

La acertada opinión de Emmanuel de Saint Aubert, según la cual “la obra de Gabriel Marcel tuvo el don de iniciar ciertos pensamientos y de despertar a

55. Este concepto, de ascendencia heideggeriana, es empleado por ambos autores, en estrecha conexión con el de “sujeto encarnado”. Cfr. Marcel, G., *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 33; Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 93-102.

56. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 113.

57. Cfr. ibídem, p. 229; Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, París, Gallimard, 1997 (1ª edición: 1969), pp. 170, 196.

58. Paul Ricoeur, en conversación con Gabriel Marcel, destaca el papel de este último en la introducción del tema de la sensación entre las temáticas de la filosofía existencial: “-Paul Ricoeur: Al haber introducido, en el *Journal Métaphysique*, esas reflexiones sobre el ‘sentir’ y el ‘recibir’, usted inauguró un tipo de análisis que debía hacer fortuna en la filosofía francesa. Es usted quien puso en relación la filosofía de la sensación y la filosofía de la existencia. La sensación no era ya sólo un asunto de psicofisiología, sino que atestiguaba nuestra participación en la existencia, mi participación como existente en las cosas existentes. Al criticar la concepción de la sensación como mensaje circulante entre una cosa y otra, entre un emisor y un receptor, usted puso las bases de lo que ha sido llamado posteriormente, por Merleau-Ponty y otros, fenomenología de la percepción”, Ricoeur, P./ Marcel, G., *Entretiens*, op. cit., pp. 23-24.

ciertos pensadores”,⁵⁹ se ajusta muy bien al caso de Merleau-Ponty, para quien el contacto directo con el filósofo de la rue de Tournon constituyó una apropiación o incluso una invitación al desarrollo de un pensamiento que despliega una intuición fundamental: la no extrañeza, la familiaridad fundamental, la intimidad ontológica del ser humano con su propio ser corpóreo, con el mundo sensible, con el otro sujeto humano. “El sentir –dirá Merleau-Ponty– es esa comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida.”⁶⁰

Ahora puede entenderse mejor la relevancia que Merleau-Ponty concede a la influencia de Gabriel Marcel en la ya citada conferencia “La philosophie de l’existence”, en la que se le reconoce como un actor decisivo en la conformación de una filosofía de la existencia en Francia. De este modo, se le resarce –quizá modestamente– del silencio injustificado en el que su nombre queda velado o simplemente ignorado en tantas ocasiones.⁶¹

No interesa aquí seguir persiguiendo en los textos coincidencias significativas que pongan de manifiesto la existencia de una deuda en la fuente de inspiración de ciertas temáticas y enfoques característicos de Merleau-Ponty. Tampoco se trata de enjuiciar históricamente si hubo o no un reconocimiento suficiente por parte de Merleau-Ponty y otros contemporáneos suyos hacia la obra de uno de sus grandes maestros. Nuestro propósito no es la reivindicación, ni tampoco el rescate de una figura filosófica eminente, aunque semi-olvidada.⁶²

Lo que parece mucho más relevante es descubrir el hilo sutil y a la vez profundo que conecta en determinados pasajes y temáticas –pero que permanece siempre de algún modo latente– obras filosóficas tan dispares. Ese punto de confluencia, esa inspiración o intuición fundamental, permitiría comprender, por ejemplo, las reservas que ambos autores muestran tanto respecto de la

59. De Saint Aubert, E., “Le mystère de la chair. Merleau-Ponty et Gabriel Marcel”, art. cit., p. 99.

60. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 64-65.

61. Por ejemplo, es el caso de la conferencia “L’homme et l’adversité”, pronunciada en los *Rencontres Internationales de Genève*, en 1951. El propósito principal de este coloquio internacional consistía en realizar un balance de las aportaciones más significativas al conocimiento del ser humano durante la primera mitad del siglo xx. Una de las más destacadas contribuciones a la reflexión antropológica del periodo citado es, según Merleau-Ponty, el de haber “restaurado y profundizado la noción de carne (*chair*), es decir, del cuerpo animado”. Como representantes de esta aportación decisiva son citados Freud, Gide, Proust y Valéry, pero a Marcel ni siquiera se le menciona. Cfr. Merleau-Ponty, M., *Signes*, op. cit., pp. 287 y ss.

62. Esta afirmación puede matizarse, a la vista de los signos de recuperación del interés por la obra de Gabriel Marcel que señala, entre otros, Julia Urabayen, editora del número monográfico *Acercamientos a la filosofía de Gabriel Marcel*, de la revista *Anuario Filosófico*, XXXVIII:2, (2005).

filosofía del sujeto de Husserl, tal como ha sido puesto de relieve más arriba, como respecto de la ontología del ser y la nada de Sartre.⁶³ También tendríamos que acudir a ese punto de contacto profundo para comprender que uno y otro hallaran una fuente de inspiración tan decisiva y fecunda en *L'Art Poétique* (1913) de Paul Claudel, esa obra casi enigmática en la que el poeta francés –en palabras de Roland Bonan– desarrolla una “gnoseología poética que intenta asistir al nacimiento simultáneo del hombre y el tiempo, que intenta hacer del conocimiento un «co-nacimiento»”.⁶⁴ En esta sorprendente obra, a la vez teórica y poética, Paul Claudel expone la profunda comunión del ser humano con el mundo a través de los sentidos y ve en el cuerpo aquello que el hombre puede entregar o “prestar”⁶⁵ al mundo y que le abre la posibilidad de ser “informado por todo”,⁶⁶ compartiendo de este modo, en cierto sentido, el modo de existencia de cualquier otro ser y comunicando realmente con él. De este modo, no sólo recibimos noticia sensible de objetos existentes fuera de nosotros, no sólo poseemos imágenes⁶⁷ y representaciones de las cosas, sino que *nos hacemos* en cierta manera aquello que conocemos, podemos ser informados por todo, resonar con todo, dejarnos invadir por la realidad y simbolizarla o “reverberarla”⁶⁸ de nuevo –como diría Marcel Jousse–, precisamente en cuanto seres encarnados, a través del gesto y la palabra.

Marcel y Merleau-Ponty comparten lo que en palabras de Jean Wahl, en su clásico estudio *Vers le concret* (1932) –refiriéndose en este caso a William James, Alfred North Whitehead y al mismo Gabriel Marcel–, denominaba el “culto de la realidad en todo su espesor”,⁶⁹ es decir, la misma devoción al mundo sensible, a la presencia de los seres, al contacto con las cosas, al hallazgo de un parentesco o familiaridad con ellas. Tal afirmación de lo dado y valoración de lo inmediato no tiene un carácter atómico, sino que dota a la experiencia más simple de una profundidad trascendente. Este “empirismo de segundo gra-

63. Según el parecer de Richard Zaner, la ontología sartreana resulta de una intensificación y rigidificación del dualismo cartesiano por la absoluta dualidad establecida entre el *pour-soi* y el *en-soi*. Esta dualidad revierte sobre las dimensiones ontológicas distinguidas en el fenómeno de la corporalidad y disloca al sujeto encarnado en esferas irreconciliables. (Precisamente esta dislocación o desconexión de materia y espíritu es lo que intentan superar, cada una a su modo, las filosofías de Marcel y Merleau-Ponty.) Cfr. Zaner, R., *The problem of embodiment*, op. cit., pp. 59, 72-83.

64. Bonan, R., *Premières leçons sur l'Esthétique de Merleau-Ponty*, París, PUF, 1997, p. 59.

65. “Nosotros –dice Claudel– prestamos oídos (*prêtons l'oreille*), es decir que nos prestamos a nosotros mismos al sonido que nos invade y nos penetra”, Claudel, P., *Art Poétique*, en *Oeuvre poétique*, París, Gallimard, 1967 (1ª edición: Mercure de France, 1913), p. 168.

66. *Ibidem*, p. 177.

67. “La visión no resulta en absoluto de una imagen que se pinta sobre nuestro cerebro, sino de un contacto real con el objeto que la mirada toca y circunscribe”, *ibidem*, p. 168.

68. Cfr. Jousse, M., *L'anthropologie du geste*, París, Gallimard, 1974, p. 54.

69. Wahl, J., *Vers le concret*, París, J. Vrin, 1932, p. 6.

do”⁷⁰ –como dice Jean Wahl refiriéndose a Marcel–, esa especie de vibración trascendente de lo inmediato, a veces conduce a Merleau-Ponty incluso al empleo de un lenguaje de resonancia religiosa y sacramental, al referirse, por ejemplo, a la sensación como “comunidad”.⁷¹

Ambos autores coinciden en su reflexión marcadamente antropológica en una actitud de atención, valoración e incluso sorpresa y celebración⁷² de la existencia humana en las condiciones concretas de encarnación en que se produce. No cabe duda de que, como dice Pascal, no parecemos estar preparados para pensar, para concebir esa extraña mezcla de materia y espíritu –esa “unión sorprendente (*jonction étonnante*)” o “esa mezcla de la que estamos hechos”,⁷³ en palabras de Merleau-Ponty– en la que consiste el ser humano, pero precisamente “eso es el hombre”:

“El hombre es para sí mismo el objeto más prodigioso de la naturaleza; porque no puede concebir lo que es un cuerpo, y aún menos lo que es un espíritu, y menos que cualquier otra cosa cómo un cuerpo puede unirse a un espíritu. Éste es el colmo de sus dificultades, y no obstante es su propio ser: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendere ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est*”^{74,75}.

La raíz común o el fenómeno central que inspira la crítica al objetivismo y al que se reconducen todos los análisis, ya se trate de la percepción o de la vida intersubjetiva, es una intuición antropológica fundamental según la cual, el ser humano, ser personal de carne y hueso, participa y comunica interiormente, en su mismo ser y precisamente en virtud de su encarnación, con aquella realidad que intenta pensar: “antes de ser manifiesta y *objetiva* –dice Merleau-Ponty–, la verdad habita el orden secreto de los sujetos encarnados”.⁷⁶

Esa participación o vínculo ontológico se puede reconocer, se puede celebrar, pero en ningún caso se puede cercenar a través de una toma de distancia absoluta, porque precisamente es la condición de toda comprensión, ya se trate

70. Jean Wahl conecta el “empirismo de segundo grado” de Marcel con lo que él llama “empirismo meta-empírico” de Schelling. Cfr. Wahl, J., *Vers le concret*, op. cit., p. 7.

71. Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 245-247.

72. Cfr. Urabayen, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2001.

73. Merleau-Ponty, M., *Parcours deux*, op. cit., pp. 326-327.

74. “La manera como los cuerpos se unen a las almas es algo incomprensible para el hombre, y sin embargo esto es el hombre”, San Agustín, *La ciudad de Dios*, XXI, 10.

75. Pascal, B., *Pensamientos*, trad. Carlos Pujol, Barcelona, Planeta, 1986, p. 24.

76. Merleau-Ponty, M., *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Madrid, Narcea, 1970, p. 188.

del tiempo,⁷⁷ de la vida social⁷⁸ o de la cultura.⁷⁹ La subjetividad se halla unida a su cuerpo y a su mundo de un modo inseparable y constitutivo:

“si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que, como ya ha sido citado anteriormente, mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo”.⁸⁰

Gabriel Marcel, que coincide con tales postulados, conduce su reflexión en algunos pasajes del *Journal Métaphysique* hacia una preocupación que resulta prácticamente idiosincrática en su caso y que –contrariamente– se halla por completo ausente en la obra de Merleau-Ponty: la cuestión de la muerte y de la pervivencia tras ella. ¿Cómo pensar o cómo comprender la muerte del *homo particeps*, del *être au monde*, inseparable de su cuerpo y de su mundo? En una de las meditaciones recogidas en su diario filosófico, en pleno ejercicio de la *pensée pensante*, de ese pensamiento tentativo y en vilo que busca los términos en que expresarse, se pregunta por el significado de la muerte para un ser cuya inseparabilidad de su cuerpo (*je suis mon corps*) y de su mundo (*être au monde*) resultan constitutivas. Marcel no rehúye una problemática ante la que una filosofía de la encarnación y de la participación podría, por decirlo así, estremecerse. El fragmento que cito a continuación –y que nos sirve para poner fin a este trabajo– presenta ese estilo interrogativo que conviene a la cuestión que en él se plantea:

“6 de noviembre de 1920. – Yo no soy únicamente mi cuerpo, yo soy mi ambiente habitual; y lo que lo prueba es el hecho del desgarramiento, la división conmigo mismo que entraña para mí todo desarraigo (hay aquí un orden de experiencia que Proust ha traducido de un modo incomparable). ¿Soy mi cuerpo de un modo más esencial de lo que soy mi ambiente habi-

77. “El análisis del tiempo ha confirmado, primero, esta nueva noción del sentido y del comprender. De considerarlo como un objeto cualquiera, habrá que decir de él lo que dijimos de los demás objetos: que no tiene sentido para nosotros más que porque nosotros ‘lo somos’. No podemos poner algo bajo este vocablo sino porque estamos en, somos de, el pasado, el presente y el futuro”, Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 492.

78. “Debemos volver a lo social, con lo que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que llevamos atado en nosotros antes de toda objetivación”, *ibidem*, p. 415.

79. “Ahora bien, la experiencia, en antropología, es nuestra inserción de sujetos sociales en un todo en el que está ya hecha la síntesis que busca laboriosamente nuestra inteligencia, ya que vivimos en la unidad de una sola vida todos los sistemas que constituyen nuestra cultura”, Merleau-Ponty, M., *Signes*, op. cit., p. 150.

80. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 467.

tual? Si es preciso responder negativamente a esta cuestión, la muerte puede no ser otra cosa que un desarraigo supremo y no una aniquilación. Esta manera de plantear el problema puede parecer pueril; pero eso es erróneo, según creo. Es preciso tomar en su acepción más estricta expresiones como *estar apegado a* (una ciudad, una casa, etc.); y la palabra *desgarramiento* (*déchirement*): hay como *adherencias* que se rompen⁸¹.

81. Marcel, G., *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 252.