

3.- Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel

Antonio Gallardo Cervantes
Universidad de Málaga

Detenernos a reflexionar sobre el cuerpo es apasionante y complejo a la vez. A través de la historia hemos constatado como el cuerpo ha sido concebido de formas muy diferentes. Formas que han determinado modelos de doctrinas religiosas, mediante las cuales se han configurado estructuras axiológicas que han sido paradigmas del modo de conducta de sociedades enteras.

La problemática del cuerpo gira alrededor de dos temas fundamentales: por un lado, el hecho de la existencia corpórea, y por otro, el significado *humano* del cuerpo. Dentro de la existencia corpórea—entre otras divisiones—recojo la postura de N. Luyten¹, el cual hace la siguiente división: 1) la *platónica y patristica*², que se posicionan en una dimensión dualista, donde el cuerpo y el alma son dos realidades unidas exógenamente sólo durante la existencia humana. En esta interpretación el cuerpo es concebido de manera negativa. El cuerpo es la cárcel del alma, es un envoltorio grosero donde el alma sufre su transitoria simbiosis; 2) la *aristotélica*³-*tomista*, que pone su acento en la estructura ontológica, y donde la unidad del hombre que defiende no es el producto de la conjunción de dos realidades diversas, sino de dos principios correlativos respectivamente, como son la materia y la forma. En esta interpretación se produce una apología de lo corpóreo, en el sentido de considerar al cuerpo no ya desde la postura negativa del dualismo sino desde el aspecto positivo del cuerpo; 3) la *racionalista*, en donde Descartes introduce un dualismo distinto

¹ Cf. N. Luyten, *Das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht*, en *Naturwissenschaft- und Theologie* IV, 153-154, recogido en N. A. Luyten, *Ordo rerum*, Freiburg, 1969, 285-287.

² Por patristico entendemos el conjunto de proposiciones filosóficas - más bien teológicas- que se atribuyen a los padres de la Iglesia, esto es, a un grupo de escritores insignes dentro del cristianismo, pertenecientes normalmente a la jerarquía eclesiástica, a quienes se les concede este título de distinción por su vida y sus escritos, y que ejercieron sus enseñanzas durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia cristiana. De esta época, que en principio abarca desde finales del s. I hasta mediados del s. VIII, se exceptúan los escritos canónicos, o libros que constituyen los libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento, aunque se incluyen los escritos de los padres apostólicos y de los apologistas. El término «patristica» corresponde, por tanto, al conjunto de estos escritores eclesiásticos, preferentemente ortodoxos, mientras que el de «patrología» se refiere al estudio de estos mismos escritos; de ellos se supone, según la tesis que mantienen los defensores de una filosofía cristiana, que contienen enunciados filosóficos propiamente dichos, aunque de origen y contenido cristiano. Transcurrida esta época, a los escritores eclesiásticos, incluidos los de mayor renombre, se les llama simplemente 'doctores de la Iglesia'.

³ Aristóteles, *Acerca del alma*, II, I, 413b-414a, trad. Tomás Calvo Martínez, Planeta Deagostini, Barcelona, 1995, pp. 88-89. "el alma no puede ser sin cuerpo (...) En lo que atañe a la mente, sin embargo, y a la facultad de pensar no poseemos ninguna evidencia; parece existir una clase distinta de alma que separa lo que es eterno de lo que es corruptible; sólo ella puede existir aislada de otros poderes. Todas las otras partes del alma, entonces, según lo que precede son, a pesar de las afirmaciones en contrario de algunos filósofos, incapaces de existencia separada, aunque distinguibles, ciertamente, por-definición".

del platónico, defendiendo una división radical entre el cuerpo y la mente o conciencia⁴; 4) la *mecanicista*, término aparecido durante el siglo XVII que designa una concepción filosófica reduccionista, según la cual toda realidad es entendida en base a los modelos proporcionados por la mecánica, y que la interpreta solamente en base a las nociones de materia y movimiento local. Si, además de teoría explicativa, sustenta que lo real es una inmensa máquina, entonces, no solamente es una doctrina epistemológica sino también ontológica. El mecanicismo puede ser compatible con concepciones *dualistas*, como en el caso de Descartes, por ejemplo, y puede también ser compatible con el *materialismo*, que niega una especificidad no material a lo mental (es el caso de los materialistas mecanicistas del siglo XVIII). Pero, ni todo dualismo implica formas de mecanicismo, ni tampoco el materialismo tiene por qué ser mecanicista, como es el caso del materialismo de Marx, que es contrario al mecanicismo. Generalmente, y puesto que las leyes de la mecánica son deterministas, la mayoría de las formulaciones del mecanicismo también comparten esta característica y 5) la *materialista*, que considera todas las expresiones humanas como expresiones de la materia, si bien en su expresión más sublimada⁵.

Ahora bien, todas estas interpretaciones giran alrededor de una misma problemática: si lo que realmente hay es una unidad o un dualismo del hombre con su propio cuerpo.

A pesar de que el dualismo ha tenido un mayor grado de aceptación a nivel popular. Dos antropologías denominadas prefilosóficas, pueden ilustrar cómo el dualismo no ha sido la concepción que ha surgido en primer lugar⁶. Me estoy refiriendo a los escritos de Homero y de la Biblia. En Homero los términos *psyché* y *soma* no vienen a significar el alma en oposición al cuerpo. El primero es el soplo vital que abandona al hombre a través

⁴ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 23-24: "Así, pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo. Pero, ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciertamente que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo este pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu".

⁵ Ver en el escrito: *Por qué no soy materialista*, en J. Esquivel (ed.), *La polémica del materialismo*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 18-29. "El materialismo es una doctrina confusa. Si se cree que el materialismo es una doctrina clara, es porque afirma que sólo existe la materia y porque se supone que todo el mundo sabe lo que es la materia. Pero este supuesto es falso. Nadie sabe hoy día a ciencia cierta lo que es la materia. (Otra cuestión es la de que muchos crean saberlo). Tampoco lo saben los físicos de partículas, los especialistas a quienes el resto de los mortales deberíamos preguntar qué es la materia. Ciertamente, si se les hacen preguntas ontológicas de este tipo, algunos físicos (los más osados) darán ciertas respuestas esotéricas acerca de 'ondas de probabilidad' o de «puntos de singularidad espacio-temporal», o algo por el estilo. Se trata de respuestas que la mayoría de personas que se autotitulan materialistas no entiende; por lo demás, tales respuestas cambian de sentido cada cinco o diez años, y en ellas ni siquiera los propios especialistas están de acuerdo".

⁶ Cf. W. Jaeger, *The theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1948, 73-89.

de la boca y las heridas, aunque después de la muerte sobrevive como una sombra inconsistente. El *soma* es el cadáver, no el cuerpo en oposición al alma. El cuerpo no se concibe como una unidad de partes, sino la yuxtaposición de órganos. Lo que nosotros consideramos como las facultades superiores del hombre (entendimiento, voluntad, libertad...) se atribuyen a la intervención de los dioses que actúan en el hombre. Lo endógeno es vivido en lo exógeno, sin que haya distinción alguna. Así pues el verdadero hombre es el hombre corpóreo⁷.

Con respecto a la Biblia, —la antropología semita que encierra— se puede afirmar que, el hombre semítico no conoce —en principio— el dualismo de cuerpo y alma. El hombre semítico vive y se interpreta a sí mismo como unidad psicosomática, aún cuando esa unidad presente aspectos diversos⁸. Todas las expresiones humanas tienen una dimensión o elemento corpóreo y son vividas corporalmente. El cuerpo mismo es la presencia de la persona. Por eso mismo la realidad corpórea es muy importante para el hombre semita, que percibe también su dimensión fuertemente humana. El *rostro* del hombre o de Dios, por citar un ejemplo, es la presencia misma del hombre o de Dios. Dirigir a uno el rostro significa interesarse personalmente por él, ser benévolo con él⁹.

El convencimiento de esta unidad no surge sólo al término de una argumentación científica y filosófica, sino que se presenta inmediatamente en la *vida vivida*. El hombre que crece, come, camina, etc., es también el hombre que piensa y reflexiona. Esta unidad vivencial, la encontramos en hechos como el de la *conciencia*, la cual nunca se da en una forma pura. Si se suspende la actividad de los sentidos y del cuerpo, también la actividad humana queda totalmente en suspenso. Por otro lado, tenemos el hecho de que el *pensar* va ligado necesariamente a la *palabra*¹⁰. El pensamiento no se identifica con la palabra, pero no existe sin una expresión en alguna forma de palabra, y progresa creando nuevas expresiones en la palabra misma. La palabra indica entonces que el hombre no logra vivir su propia existencia más que a través del cuerpo y en el cuerpo. Estos hechos nos llevan a comprender, que la unidad con el cuerpo se manifiesta con claridad en el hecho de que, no es posible realizar la vida personal y espiritual fuera de los intercambios culturales con otros seres humanos en el mundo. En definitiva, la experiencia humana concreta no sostiene, por tanto, la hipótesis de un espíritu que habite en un ser extraño.

Será Gabriel Marcel el *primer pensador que lleve a la consideración filosófica el tema del cuerpo en términos de vivencia subjetiva*. Lo que Marcel se propone es la de hacer inteligible para la reflexión filosófica la experiencia concreta e inmediata del hombre¹¹. Lo concretamente vivido se convierte en el instrumento de la investigación filosófica. La tarea filosófica de Marcel consiste esencialmente en restablecer la primacía metafísica de la existencia, que la filosofía idealista tendiera a omitir de la esfera de la especulación. Se pregunta

⁷ Cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

⁸ Cf. J. B. Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, en Feiner-Löhrer, *Mysterium salutis* II/II, Madrid, 1969, 661-715.

⁹ En este punto, recomiendo consultar la obra de Emmanuel Lévinas, el cual en su antropología intersubjetiva, da una gran importancia al rostro, precisamente bajo el influjo de la mentalidad bíblica.

¹⁰ Cf. Arregui, J. V. y Choza, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1995, pp. 261-303.

¹¹ Marcel, G., *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940.

Marcel: ¿yo, que interrogo por el ser, puedo sentirme seguro de que soy?¹² Esto nos recuerda a Heidegger cuando nos dice que, la interrogación por el ser debe pasar previamente por el ente que se la formula. Sólo una ficción arbitraria puede separar la cuestión del ser de la cuestión acerca de “la conciencia que lo plantea o lo niega”. Nos hallamos en el campo que Marcel califica de “metaproblemático”, es decir, el problema incluye necesariamente a la persona que se lo formula, y esto significa que yo que pregunto por la existencia, ¿existo? Marcel contestará a esta pregunta afirmando que si bien me es revelado que existo, esta existencia no es únicamente para mí sino que se me manifiesta para otras existencias. Esto es ex-sisto. Esto último trae aparejado un hecho fundamental: *la posesión de un cuerpo*. Nos dirá Marcel: “no puedo pensarme como existente más que en tanto me soy dado a mí mismo y en tanto soy dado a otras conciencias, es decir, en tanto que *soy dado en el espacio*”¹³. El cuerpo propio¹⁴ se halla constantemente presente para uno mismo, a modo de centro ordenador de la totalidad de la experiencia. Su mediación es necesaria para fijar la atención en los objetos, por lo cual *no puede a su vez convertirse también en objeto de la atención, en un término exterior y objetivo*. La experiencia del cuerpo propio, experiencia que se da ante todo como un *sentir*, es la de una fusión o indistinción entre cuerpo y yo¹⁵.

Lo que en concreto significa “mi cuerpo” es un aparecerse a sí mismo como un cuerpo determinado, con respecto al cual no resulta posible ni establecer una distinción, ni, por el contrario, identificarse. No soy idéntico a mi cuerpo, sostiene Marcel, pues si así fuera yo desaparecería, pero tampoco soy tan solo esa *otra cosa* al que mi cuerpo se halla ligado. Pues, distinguirse, identificarse, son operaciones comprensibles dentro del campo de la lógica, y que pueden practicarse en relación a objetos, en tanto que mi cuerpo, el cuerpo que vivimos, no es un objeto, algo situado frente a nosotros, ni algo que podemos pensar. “Mi cuerpo deja de ser mío al ser pensado”¹⁶.

Esta reflexión lleva a Marcel a preguntarse si acaso se debiera concluir que el cuerpo es un *instrumento* del que se vale el yo. Ante la consideración del cuerpo como instrumento Marcel afirma que no se podría a la vez considerar el cuerpo como mío y como instrumento, porque yo no me sirvo de mi cuerpo, sino que soy mi cuerpo¹⁷. No es mi cuerpo el que es poseído, sino que es él mismo el que posee. Todo esto nos lleva al análisis que Marcel hace de la significación del *tener o poseer*. Marcel nos dice que por una parte se debe diferenciar entre *tener y ser*, y por otra, dentro de lo que es tener contempla dos modalidades: el tener como *posesión* y el tener como *implicación*¹⁸.

En lo que se refiere a mi cuerpo desde el tener como *posesión*, ¿es este algo que poseo? Marcel nos dirá que no poseo, que no soy dueño de mi cuerpo, en ninguno de los sentido

¹² Aunque se trata aquí de la interrogación por el ser y no por la existencia, las implicaciones de la pregunta son trasladables a la segunda esfera. Véase sobre este punto, las obras de Gabriel Marcel siguientes: *Être et avoir*, Montaigne, París, 1935, p. 258 ss.; y *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 92.

¹³ Marcel, G., *Diario metafísico*, Losada, Buenos aires, 1956, p. 26.

¹⁴ Cuando Gabriel Marcel habla del cuerpo propio hay que entenderlo como el cuerpo vivido por cada uno.

¹⁵ Marcel, G., *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 96.

¹⁶ Marcel, G., *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940, p.38.

¹⁷ Marcel, G., *Diario metafísico*, Losada, Buenos aires, 1956, p. 322.

¹⁸ Como cuando se dice: “Tengo dolor de cabeza”, “Tengo necesidad de algo”.

corrientes de la condición del tener como posesión, sino que el cuerpo propio es la condición de todo tener, y ni siquiera es concebible “la pretensión y la inquietud de poseer” en un yo desmaterializado, no ligado a un cuerpo. Y en cuanto a tener *implicación*, en el sentido que precisa Marcel, esto es, poseer alguna propiedad o incluso alguna condición transitoria que parece “como interior o como enraizada en el interior del cuerpo que caracteriza”¹⁹; ¿hasta qué punto es un real tener? En este caso—afirma Marcel—se halla ausente uno de los rasgos esenciales de esta condición, que supone cierta exterioridad. Lo característico del tener reside en que ha de ser expuesto: lo que puede ser mostrado a los demás, pero se trata, del tener en sentido fuerte, y en los casos en que “el tener tiende a sublimarse, a transmutarse en ser” como ocurre por ejemplo en relación a mis ideas, mis opiniones, se trata de pseudoposiciones. Si las trato como cosas poseídas se produce un proceso inverso y son ellas quienes me poseen. Así sucede, dice Marcel. Algo semejante puede producirse con respecto al cuerpo: “la tiranía que ejerce sobre mí depende en medida considerable, del apego que siento por él”²⁰. Todo va a depender de la orientación que se haya impreso a la propia vida, pues según sea ella cabrá sentir o que el cuerpo posea al hombre o, por el contrario, que se está en condiciones de manejarlo como una propiedad, lo cual lleva al hombre a ser esclavo del cuerpo si ilusoriamente se siente dueño de él. Ante la alternativa a la posesión del cuerpo contemplado desde una dialéctica de dominio²¹, Marcel nos invita a considerarlo “como la materia misma, la materia perpetuamente renovada de una creación personal”²², con lo cual “la dualidad entre el poseedor y lo poseído queda abolida en una realidad viva”²³.

Por lo tanto, el modo auténtico de vivir la propia corporeidad es por medio de un vínculo en el cual el tener, lejos de anular a la persona, funde la dualidad en una pertenencia creadora de ser. Marcel amplía este tipo de lazo al jardín que uno cultiva, los instrumentos de un músico o el laboratorio de un sabio. La polaridad desaparece “en el seno de la creación. Es lo que se verifica igualmente en cuanto a un sujeto y su propio cuerpo: “...contrariamente a lo que han creído muchos idealistas, el *sí mismo* es un espesamiento, una esclerosis y acaso ¿quién sabe?, una especie de expresión aparentemente espiritualizada”²⁴.

Por otro lado, Marcel examina el papel que el cuerpo desempeña en la esfera de la sensibilidad²⁵. Las teorías tradicionales acerca de la percepción permiten una interpretación instrumental del cuerpo porque conciben esta función como un mecanismo anónimo e impersonal de emisión y recepción de mensajes. Si se huele por ejemplo el perfume de una flor, ésta es concebida como un centro desde el cual ha partido un mensaje sensorial, una vibración que, al llegar al otro centro, o sea, al organismo que percibe, es transmutada en sensación. Se operaría pues, una traducción de lo emitido según un determinado código. Marcel juzga inaceptable esta interpretación. En principio, Marcel se pregunta

¹⁹ Marcel, G., *Être et avoir*, Montaigne, París, 1935, p. 232.

²⁰ *Ibidem*, p. 239.

²¹ Cf. Horkheimer, M. y Adorno, T. W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1997, pp. 277-281.

²² *Ibidem*, p. 241.

²³ *Ibidem*, p. 241.

²⁴ *Ibidem*, p. 243.

²⁵ Cf. Arregui, J. V. y Choza, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1995, pp. 127-175.

por lo que estamos entendiendo a la hora de hablar de la traducción, y si esta se define como la tarea de convertir un conjunto de datos en otro. Marcel afirma que, precisamente en el caso de la sensación no se nos dan datos, objetos que se hallan frente a nosotros. La sensación no es ningún dato, es decir, es un dato para el observador exterior que lo percibe de alguna manera, no para el organismo que lo sufre²⁶. Se incurre en el error de confundir una vibración física con un hecho de conciencia, confusión que sólo puede ser propia de lo que Marcel denomina *reflexión primaria*²⁷. Desde este tipo de reflexión el sentir se interpreta como un modo de comunicación en el que el cuerpo es el instrumento válido para la percepción²⁸. Pero para Marcel, "sentir no es comunicarse (...) puesto que toda comunicación supone un modo de sentir"²⁹. Tales contradicciones se solucionan si en lugar de considerar el cuerpo en tanto que aparato material nos colocamos en la perspectiva del cuerpo vivido. Esta posibilidad se da para la *reflexión segunda*. La sensación no es considerada como un recibir pasivo, sino como una *participación*³⁰. Aquí en la participación es donde reside según Marcel el verdadero recibir. Se trata de un acoger activo en un dominio determinado, y que por ser activo supone siempre un yo, un para-sí.

Por lo tanto, el cuerpo podría ser un mero instrumento, un aparato interpuesto del que me sirvo, sólo si se supone que experimentar una sensación es establecer una comunicación con cosas distintas de mí, pero si consiste en un participar, queda excluida la idea de interposición, relación que sólo puede darse entre cosas. *La persona de ninguna manera para Marcel es una cosa*. Mi cuerpo no es un objeto. Se le puede estudiar como tal, como separado de uno mismo, pero no se trata entonces del cuerpo propio³¹. Desde el cual uno siente, desea, proyecta o atiende a algo, y en razón de todo ello se torna imposible tomar distancia del mismo, estudiarlo como problema. Porque el cuerpo –afirma Marcel– es una realidad esencialmente misteriosa que no se deja reducir a las determinaciones que presenta como objeto³².

La famosa distinción que establece Marcel entre *misterio* y *problema*³³ constituye un punto capital en su concepción, de acuerdo con la cual la misión de la filosofía consiste precisamente en explorar misterios antes que en resolver problemas; los cuales aparecen allí donde la situación que se quiere investigar es exógena, es decir, no comprometen al

²⁶ Marcel, G., *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940, p. 38. Alphonse de Waelhens en su obra *Une philosophie de l'ambiguïté*, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina, 1951, observa que las conclusiones de Marcel con respecto al conocimiento sensible coincide con las alcanzadas, por otras vías, por Sastre y Merleau-Ponty. Para ninguno de ellos puede interpretarse el proceso como relación entre un sujeto puro y mensajes que le llegan del exterior.

²⁷ Cf. González Ruiz, J. M., *Dios: ¿problema o misterio?* Atenas, Madrid, 1995, pp. 12-13: "Para Marcel la reflexión puede presentarse bajo dos formas diferentes y complementarias. La una es completamente analítica y reductora: se trata de la reflexión primaria. La otra, es, por el contrario, recuperadora, sintética, y es justamente la que se apoya sobre el ser, no sobre una intuición, sino sobre una seguridad que se confunde con lo que llamamos alma".

²⁸ Marcel, G., *Diario metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956, p. 252

²⁹ *Ibidem*, pp. 252 y 317. Según de Waelhens también para Sastre y para Merleau-Ponty el sujeto que percibe sólo puede ser comprendido en relación con lo que siente. El sujeto es ante todo intencionalidad, no un ente que registra impresiones. Si tal fuera la situación, ¿qué sería del sujeto en los intervalos entre la recepción de un mensaje y otro?

³⁰ Marcel expone su teoría de la participación en diversos pasajes de su obra. Véase especialmente *El misterio del ser*, p. 111 y ss. y *Du refus à l'invocation*, pp. 120-133.

³¹ Marcel, G., *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 45

³² *Ibidem*, p. 104

³³ Cf. González Ruiz, J. M., *Dios: ¿problema o misterio?* Atenas, Madrid, 1995, pp. 12-13

investigador mismo. Pero no es esto lo que ocurre en el caso del cuerpo propio que se nos ofrece como misterio o metaproblema. Sencillamente, porque no existe ningún reducto inteligible en el que yo pudiera instalarme más allá o más acá de mi cuerpo³⁴. Para Marcel el cuerpo en tanto cuerpo personal resulta impensable, “deja de ser mío al ser pensado (...) asumir una forma positiva: ‘yo soy mi cuerpo’, no podría ser explicitada, de modo que sólo queda recurrir a una forma negativa: ‘no es verdad decir que yo no soy mi cuerpo’³⁵”.

A modo de resumen, podemos llegar a las siguientes conclusiones: 1) Debe distinguirse entre cuerpo objetivo y cuerpo sujeto, el *mi* cuerpo tan reiterado por Marcel; 2) no se puede separar la propia individualidad de la posesión del cuerpo propio, y ese cuerpo propio establece algo así como una zona media entre lo físico y lo espiritual. Pues al ser mío deja de constituir algo puramente corporal, tornándose en presencia sólida y globalmente experimental. En este punto Marcel coincide con la posición *antimentalista* que constituye un rasgo característico de la psicología fenomenológica: la expresión es parte constituyente de la emoción, y las intenciones no están como detrás de los actos, gobernándolos, sino formando parte de los mismos, y también —afirma Marcel—, no hay ciencia posible del paso que conduce de la idea al acto;³⁶ c) no se trata sólo de un sentir, sino que está ligado a la facultad de obrar, puesto que “mi cuerpo sólo es sentido en tanto que es yo en acción”³⁷, y d) “el mundo no existe para mí sino mientras (...) lo aprehendo como enlazado conmigo por el mismo hilo que se une a mi cuerpo”³⁸.

Marcel considera al ser humano como un “ser encarnado”, con lo cual la corporeidad se convierte en un eje principal de su labor filosófica. Sin embargo, a Paul Ricoeur lo que le interesa es acentuar, no como hacen los pensadores existencialistas el poder de la libertad dentro de la existencia, sino el de la participación en niveles del ser que van más allá del yo³⁹. Esta participación significa por un lado, un trascender del yo hacia la instancia suprema, pero también un trascender hacia los demás yoes y un trascender hacia el propio cuerpo. La existencia no es un recinto cerrado sino comunicación con lo otro de nuestro cuerpo. Es por tanto de vital importancia, “romper con todas las metáforas que representan la conciencia como un círculo luminoso en torno al cual no habría más que tinieblas”⁴⁰. Son afirmaciones cuyo paralelo se encuentra en Merleau-Ponty. La “sombra” constituida por el cuerpo se halla ligada a la conciencia en una “comunidad indescomponible”.

Este enfoque de Marcel tuvo unas repercusiones considerables en el pensamiento actual, iniciándose una de las vías más importantes de la antropología contemporánea. La visión desde un ángulo distinto de la problemática del cuerpo. Visión que enriqueció igualmente a la filosofía que a la psicología. Aunque Marcel no funda sus postulados en pruebas objetivas, tales postulados permiten iluminar con una nueva luz estudios positivos

³⁴ Marcel, G., *Position et approches du mystère ontologique*, Vrin, París, 1949, p. 57. En esta obra y en *Être et avoir* se analiza la distinción entre problema y metaproblema o misterio con especial detención, destacándose también el carácter metaproblemático de la pregunta por el ser.

³⁵ Marcel, G., *Diario metafísico*, Losada, Buenos aires, 1956, p. 154

³⁶ *Ibidem*, p. 328.

³⁷ *Ibidem*, p. 254.

³⁸ *Ibidem*, p. 305.

³⁹ Marcel, G. y Jaspers, K., Éditions du Temps Présent, París, 1947, pp. 106-121.

⁴⁰ Marcel, G., *Être et avoir*, Montaigne, París, 1935, p. 15.

sobre el esquema corporal y sobre medicina psicosomática. De hecho, cada vez se le está dando mayor importancia a la hora de abordar cualquier tipo de patología, a la consideración holística del problema, es decir, no se atiende sólo al ámbito puramente físico, sino que en todo momento se tiene presente la dimensión psicológica del problema. Estaríamos ante una concepción unitaria del hombre, es decir, al hombre entendido como una unidad psicosomática.

Sólo lo que existe como cosa puede dejar de existir, proclama Marcel, “pero si, por el contrario, subimos la pendiente, la existencia se nos aparecerá al límite de confundirse con el ser en su autenticidad”⁴¹. Irremediablemente Marcel nos arrastra a un hermoso metaproblema: el misterio del cuerpo, el cual no nos ofrece más que un lugar, un espacio, donde poder entenderlo: en la vida vivida.

⁴¹ Marcel, G., *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 223.