



Universidad de Valladolid



VNIVERSIDAD
D SALAMANCA
CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

Máster Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía

Trabajo de Fin de Máster

Aproximación fenomenológica a la noción de presencia en la filosofía de Gabriel Marcel

Estudiante: Melani Betty Mosquera Ramos

Tutor: Dr. Reynner Franco Rodríguez

Co-Tutor: Dr. Sixto J. Castro

Salamanca, 2025

Amor, eu lhe direi

Amor que eu tanto procurei

Ah! Quem me dera que eu pudesse ser

A tua primavera e depois morrer.

[Amor, yo te diré

Amor, que tanto busqué

¡Ah! Quién me diera yo podría ser

Su primavera ... y después morir]

“Primavera” de Carlos Lyra y Vinícius de Moraes (1964).

Agradecimientos

A Dios, por acompañarme y haberme concedido los dones espirituales y materiales necesarios para la realización de este trabajo.

A mis padres, Cecilia y Jorge, y mi hermana, Darian, por su amor, cuidado y motivación, especialmente en medio de las dificultades.

A mi tutor, el Dr. Reynner Franco Rodríguez, por su acompañamiento durante el desarrollo de esta investigación.

A la Universidad Católica San Pablo, y el Departamento de Humanidades, por las facilidades brindadas para la realización de este posgrado.

Al Dr. Juan David Quiceno Osorio por sus enseñanzas así como por haberme presentado la filosofía de Gabriel Marcel.

A mis estudiantes, por ser una fuente inagotable de inspiración y aprendizaje así como por permitirme ser partícipe de su formación.

A Fernanda Carnero, Santiago y Andrea Ponce por su cariño y compañía en medio de la distancia.

A Olivia Velázquez, Alex García y Silvana Galindo por renovar en mí la experiencia de la amistad.

A Roger Miller Silva, por su apoyo incondicional.

Índice

Introducción	5
Justificación del tema	5
Objetivos y delimitación	9
<i>Objetivo general</i>	<i>9</i>
<i>Objetivos específicos</i>	<i>9</i>
Metodología	10
1. La presencia en la obra filosófica de Gabriel Marcel	11
1.1 Reflexión primera y segunda	11
1.2 Objeto y problema	14
1.3 Misterio y presencia	18
2. Caracterización de la presencia	24
2.1 Inefable.....	25
2.2 Inmediata	26
2.3 Unificadora	27
2.4 Vinculante	30
2.5 Personal.....	33
2.6 Creadora	35
2.7 Vulnerable.....	38
2.8 Trascendente.....	40
3. La presencia como “tú”	43
3.1 Sobre la posibilidad de una definición	45
3.2 Alcances y limitaciones	46
Conclusión	50
<i>Valor antropológico de la noción de presencia</i>	<i>50</i>
<i>Líneas de investigación futuras</i>	<i>54</i>
Bibliografía	56
Fuentes primarias	56

Introducción

Justificación del tema

El pensamiento del filósofo y dramaturgo francés Gabriel Marcel (1889-1973) se ha visto guiado, como él mismo lo admite, por dos motivaciones fundamentales: "la exigencia de ser y la obsesión por los seres tomados en su singularidad, y al mismo tiempo tomados en las misteriosas relaciones que los unen" (Marcel, 1989, p. 167). Sin embargo, prontamente en sus primeras investigaciones descubrirá que la filosofía idealista postkantiana, imperante en el ámbito filosófico francés, "poco podía decir ante lo trágico de la vida, pues ésta versa sobre un ser inmanente e impersonal" (Ramírez, 2019, p. 191). Y no solo él se percatará de ello, sino toda una generación de filósofos entre las que destacan Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. Cada uno a su manera, se verá inserto en un siglo que se entiende "como una búsqueda de un nuevo acceso a la realidad diferente al conceptual-racional" (Urabayen, 2012, p. 2). La confianza en este nuevo acceso será depositada en las filosofías de la existencia cuyo gran mérito será mostrar "la imposibilidad de considerar un ser existente sin tener en cuenta su existencia, su modo de existencia" (Marcel, 1956b, p. 20).

Particularmente, la filosofía de Marcel estará signada por la presencia del otro, respecto a la cual él creía que nunca se podía insistir lo suficiente. De hecho, manifestó lo siguiente en sus últimos años, tras mirar su vida en retrospectiva: "siempre me ha oprimido la necesidad de compartir con un ser querido lo que tan maravillosamente se me había dado, como si ese don no fuera enteramente efectivo sino en y por el hecho de compartirlo" (Marcel, 2012, p. 220). Se puede decir que era una persona abierta al encuentro, confiada en la generosidad y bondad del otro, pero al mismo tiempo de ningún modo ingenua frente a la fragilidad con la que dichas relaciones pueden entorpecerse a través de la desconfianza, la pretensión de poseer al otro, etc. No obstante, dado el

contexto histórico en el que se desenvuelve su pensamiento, es entendible que busque hacer hincapié en los aspectos positivos del encuentro humano a fin de proporcionar elementos para restaurar un mundo azotado por la violencia y el nihilismo. De hecho, una parte importante de los estudios posteriores sobre su pensamiento se han centrado en continuar la exploración de experiencias como el amor, la fidelidad y la esperanza¹.

Marcel consideraba que, desde la filosofía, no se había prestado la suficiente atención a estas experiencias porque “no afecta más que a la persona en tanto persona, no es universalizable, no concierne al ser pensante en general” (Marcel, 1987, p. 41). Este ser pensante abstracto que se encuentra en corrientes de pensamiento como el racionalismo clásico, representado en la figura de Descartes, el idealismo y el positivismo, desestimó su propia experiencia íntima y encarnada, en la cual se manifiesta justamente la presencia del otro y el carácter relacional de nuestra existencia. Por este motivo, Marcel se mostró muy crítico con la supuesta neutralidad del sujeto cognoscente pues las experiencias concretas que señalábamos anteriormente se le presentan como situaciones que lo involucran profundamente y frente a las cuales resulta imposible tomar distancia. Justamente, “esta imposibilidad de tomar distancia y hacer las veces de un espectador frente a la existencia y a lo personal se expresa, en Marcel, gracias a la noción de presencia” (Grassi, 2014, p. 131). Esta presencia, se insinuaría “siempre por una experiencia, a la vez irreductible y confusa, que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo” y que se une rápidamente a “la pretensión de hacerse *reconocer* por el otro” (Marcel, 2005, p. 27).

Respecto a la historia de la noción de presencia, afirma Harper que sus “dos fuentes usuales son la religión y las relaciones interpersonales” (Harper, 2006, p. 25). En efecto, ambas fuentes

¹ Para más información, aunque pendiente de una labor de actualización, se puede consultar el listado de la bibliografía hispánica sobre Gabriel Marcel elaborado por Feliciano Blázquez (1989).

confluyen en la biografía del filósofo francés. Podemos destacar en ella la aparición de la muerte del ser amado desde su más tierna infancia hasta la vejez², sus experiencias con fenómenos paranormales³, el trato con los familiares de soldados desaparecidos en la Cruz Roja así como su conversión al catolicismo en 1929. Detengámonos un momento en los fenómenos paranormales, pues revisten especial importancia para el objetivo de la presente investigación.

Siguiendo a Grassi (2014) estos fenómenos metapsíquicos “despertaron en el filósofo francés la tarea de pensar la presencia más allá de las coordenadas del objeto” (Grassi, 2014, p. 134). Los siglos XIX y XX fueron testigos de un creciente interés general por lo paranormal o parapsicológico. Al punto de que se fundaron instituciones específicas para abordar dichos fenómenos. Por ejemplo, en Francia se fundó en 1919 el *Institut Métapsychique International* con cuyos miembros Marcel entabló amistad. Dicho instituto le rendiría un homenaje al cumplir los 80 años al cual el filósofo responderá agradecido y reafirmando su convicción: “Los hechos parapsicológicos, aunque no sean muy numerosos, son suficientes para hacernos vislumbrar que, más allá de esta aparente configuración de nuestro mundo, existe otra, secreta, que parece concordar con lo más profundo, lo más íntimo” (Marcel, 1969, p. 67).

Sin embargo, es importante recalcar que su experiencia con lo paranormal solo será un *despertar* que arrojará luces sobre la profundidad de la experiencia humana, pero que como método confiable le parece que aún tiene mucho por perfeccionar. En consecuencia, Marcel tomará

² Particularmente destacan en su autobiografía, la muerte de su madre, Laure Meyer Marcel, cuando el tenía cuatro años. Posteriormente, el fallecimiento de su tía, quien sería también su madrastra, y finalmente, el de su amada esposa Jacqueline Boegner.

³ Al respecto, el filósofo señaló que: “No sería honrado de mi parte negar que el interés que desde el invierno de 1916-1917 despiertan en mí los hechos parapsicológicos está en relación -difícil de precisar, lo reconozco, pero real- con el dato auténticamente religioso” (Marcel, 2012, p. 177). Tales hechos hacen referencia a las sesiones espiritistas llevadas a cabo en la casa de sus amigos, los Davids.

distancia⁴, indicando que si bien reconoce la realidad de dichos fenómenos, “no constituye esto ningún motivo para aprobar tal o cual concepción espiritista y teosófica, como cuyo defensor se me ha querido considerar a veces sin razón alguna de peso” (Marcel, 1967a, p. 78). Por lo tanto, la reflexión sobre la presencia se reencauzará por el camino de la intersubjetividad, y, ambos términos, se presentarán a lo largo de la obra de Marcel más como “giros en el caleidoscopio que etapas de desarrollo” (Cali, 2015, p. 109). Es así como la noción de presencia empieza ir más allá de un *estar ahí*, para referirse a una forma particular de *estar con* el otro y cuya reflexión no procede de manera lineal, sino que va descubriendo nuevos aspectos en cada experiencia concreta con el otro.

Dado el carácter asistemático de la obra marceliana, sus reflexiones sobre la presencia se encuentran esparcidas a lo largo de su pensamiento. En este, como señalábamos anteriormente, la presencia se manifiesta como una realidad que no se limita únicamente a la presencia física, sino a “algo que puede y debe mantenerse en nosotros y ante nosotros” (Marcel, 1987, p. 64). También puede malinterpretarse con una imagen o recuerdo, pero esta no se limita a lo material, sino que va siempre más allá. Su real naturaleza responde a *un sentir que estás conmigo*. Pero ¿quién es este ser que me acompaña? ¿cómo aparece de este modo ante mí y cuáles son sus características? Estas son preguntas claves que responder acerca de uno de los términos centrales de la filosofía de Marcel y que subyace en las experiencias concretas del ser humano.

⁴ Solo en sentido metodológico, puesto que permanece en él la convicción de un más allá, tal como indica en su autobiografía al referirse a su amigo, el poeta Henri Franck, quien murió a temprana edad a causa de una afección pulmonar: “No cabe duda de que hoy se abusa de la palabra presencia; pero si al cabo de más de medio siglo, después de una conmoción universal, sigo saludando a Henri Franck y lo considero presente, no me estoy sirviendo de un artificio literario que me parecería despreciable: lo que proclamo es una certeza existencial inquebrantable. No quiero decir, por lo demás, que no haya momentos de vacilación en los que esta certeza palidece y se agota. Pero en la medida en que permanezco fiel a los pensamientos que me han hecho vivir y que, he de añadir, han ayudado a muchos seres diseminados por el mundo a sostener su difícil combate, afirmo que esa vacilación es imputable a la parte moral que hay en mí; y me concentro en lo que es un *sursum* mucho más que un *sum*” (Marcel, 2012, p. 52).

No obstante, a pesar de ser un concepto central en su filosofía, en la búsqueda bibliográfica preliminar del tema se evidenció un abordaje discontinuo y parcial del término como objeto principal de investigación. La gran mayoría de estudios explora la presencia de forma secundaria, en relación con otros términos como disponibilidad, fidelidad, muerte, trascendencia, etc. Por otro lado, hay un incipiente interés por las aplicaciones prácticas del término en el ámbito de la salud y la pastoral, pero cuyo abordaje muestra limitaciones en torno a reflejar apropiadamente los alcances que intentó transmitir el filósofo. Por tal motivo, se considera relevante el estudio y reconstrucción de este término a fin de dialogar con los desafíos actuales de la humanidad, especialmente, sobre la frágil situación en la que se encuentra la dignidad del hombre contemporáneo.

Objetivos y delimitación

En la presente investigación se pretende realizar una reconstrucción y presentación del término “presencia”, en la obra de Marcel, con el fin de proponer una definición lo más unitaria posible de dicha noción y valorar su alcance en la Antropología Filosófica. Asimismo, dado que el acento estará en su producción filosófica, quedarán al margen de esta investigación sus obras teatrales y piezas musicales.

Objetivo general

Proponer una definición de la noción de presencia, a partir de los textos filosóficos de Gabriel Marcel.

Objetivos específicos

- Reconstruir la noción de presencia en la obra filosófica de G. Marcel e identificar las diferencias y similitudes en el desarrollo del término.

- Examinar las interpretaciones de la noción de presencia en la literatura secundaria.
- Establecer las características principales de la noción de presencia.
- Unificar las características de la noción de presencia.

Metodología

Para responder adecuadamente a los objetivos anteriormente señalados, la investigación sigue el método de investigación analítico-sintético ya que mediante este se descompone la información consultada apuntando a lo esencial, para posteriormente hacer una reconstrucción de los resultados (Rodríguez & Pérez, 2017). En relación con el método de análisis de los textos, se realizó una lectura estructural de los mismos, la cual supone la elaboración de un esquema mental de los textos para ubicar los puntos que resultan de interés al tema seleccionado (Muñoz-Alonso, 2012). Asimismo, dichos textos fueron obtenidos a través de bases de datos y la búsqueda manual. Las bases de datos consultadas fueron: Google Académico, Brumario, EBSCO Information Services y The Philosopher's Index. Además, se obtuvo material de la biblioteca personal del autor.

Posteriormente, para la selección de las obras de Gabriel Marcel y las fuentes secundarias, se tuvieron en cuenta aquellas que tocan el tema de modo específico, así como las que lo abordan tangencialmente. En el caso de la bibliografía primaria, para la ubicación de la producción filosófica del autor en español e inglés, fue de gran importancia la comparación con la base de datos Data BnF, ya que esta contiene el listado de todas sus obras, extraídas del catálogo de la Bibliothèque nationale de France (BNF).

1. La presencia en la obra filosófica de Gabriel Marcel

1.1 Reflexión primera y segunda

Para poder adentrarnos en la noción de presencia es preciso comprender mediante que actos del conocimiento esta se revela. Por su propia naturaleza intersubjetiva, se tornará necesario una aproximación que ha de “superar el hábito de concebir toda la realidad utilizando categorías propias del mundo de la percepción y la objetividad” (Hanley, 1976, p. 215). Por ello, Gabriel Marcel comienza analizando el acto reflexivo y distingue que, frente a nuestra experiencia de la realidad, contamos con dos modos de ahondar en ella: la reflexión primera y segunda⁵. Y aunque, como veremos a continuación, ambas se dirigen a aspectos diferentes de la realidad, su carácter es complementario⁶.

La reflexión primera está asociada a los modos propios de las ciencias y la técnica. Se caracteriza por su utilidad y objetividad frente a la realidad, ya que a través de ella se obtienen “una serie de conceptos generales que facilitan la inserción del hombre en el mundo y una vez establecidos y asimilados pasan a formar parte de la cultura, la ciencia y la tradición” (Urabayen, 2010, p. 57). No obstante, tiene una limitación que se traduce en un distanciamiento del sujeto de la realidad en la que se encuentra implicado para así poder observarla y manipularla. Esto se debe a que la reflexión primera apunta a la consecución de datos cuantificables, susceptibles de ser calificados y de carácter neutral.

⁵ En torno a la reflexión segunda, Urabayen señala que: “El problema clave en el pensamiento de Marcel es que dedica muy poco espacio a explicar en qué consiste exactamente la reflexión segunda y no desarrolla plenamente las vías que él señala como formas de realización de dicho modo de conocer. Sólo le presta atención a lo que denomina ‘accesos concretos al ser’: la esperanza, la fidelidad y el amor” (Urabayen, 2012, p. 11).

⁶ Es importante destacar este aspecto ya que muchas veces Marcel fue malinterpretado como un filósofo que buscaba subordinar el conocimiento objetivo por el misterio. No obstante, como mostrará el filósofo Paul Ricoeur, Marcel “nunca le avaló una laxitud reflexiva y expresiva” (Ricoeur, 1992, p. 51). Por el contrario: “Así como el poeta o el autor de aforismos pueden favorecer la disyunción, el filósofo, por deber de Estado, está obligado a pensar y decir juntos lo problemático y lo misterioso” (Ricoeur, 1992, p. 65).

La primacía de esta reflexión en las sociedades modernas ha dado lugar a una relegación de la exigencia ontológica, es decir, la exigencia de que “no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes” (Marcel, 1987, p. 30). Y para ello es necesario que haya ser. No obstante, la reflexión primera presenta la incapacidad, no solo para “discernir las implicaciones universales de la vida, sino además y sobre todo, está irreductiblemente dirigida contra el reconocimiento y el respeto de lo sagrado, de cualquier orden” (Marcel, 2005, pp. 111-112). Se produce así una tensión frente a la experiencia de otros fenómenos cuya vinculación a esta exigencia ontológica los reviste de la misma dificultad que la comprensión de la palabra *ser* presenta, pues este “se resiste -o sería aquello que se resistiría- a un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y que tratara de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo” (Marcel, 1987, p. 30). En consecuencia, el ser no se deja encasillar en los parámetros de lo científico y técnico, y reclama otro modo de comprensión.

Para alivianar dicha tensión entre la exigencia ontológica y la reflexión primera, es necesario una profundización sobre esta última la cual vendría a ser la reflexión segunda que consiste en:

una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión a la segunda potencia, por la cual el pensamiento tiende a la recuperación de una intuición que por el contrario se pierde, en cierto modo, en la medida en que se ejerce. (Marcel, 2003, p. 110)

Entonces, se trata de una restauración y reducción del distanciamiento que se ha producido en la reflexión primera, así como el retorno a la experiencia inmediata de tal realidad. Dicho retorno, supone para el filósofo “algo así como una refección interior” (Marcel, 2001, p. 74) al mismo tiempo que “esta recuperación, esa nueva apropiación, reviste el aspecto de una distensión, de un abandono” (Marcel, 1987, p. 45). Por lo tanto, se entiende que mediante la reflexión segunda se produce en el hombre una restitución de la unidad de la experiencia, dado que en la primera esta

ha pasado por un proceso que ha descartado lo que en ella hay de vital e inmediato⁷. Es así como para recuperar esto último, el hombre ha de *abandonarse*, lo cual es propiamente un *entregarse* nuevamente a la experiencia. Sin embargo, esta entrega no es sinónimo de pura pasividad, como observa Paul Ricoeur al ahondar sobre la distinción entre reflexión primera y reflexión segunda en Marcel. Ricoeur señala que de ser así se trataría de un empobrecimiento de la experiencia. La dialéctica entre problema y misterio (que analizaremos posteriormente en los apartados 1.2 y 1.3), “no puede separarse de la relación entre la reflexión secundaria y la crítica de la reflexión primaria, por temor a que esta misma dialéctica desaparezca y sea reemplazada por una disyunción empobrecedora, como si se pudiera abandonar lo problemático y asentarse en el misterio” (Ricoeur, 1992, p. 65). Esto se debe a que el sujeto no solo permite que el ser se dé, sino que a partir de ese recibimiento, se constituye a sí mismo mediante la reflexión secundaria, también llamada “reflexión recuperativa, no es otra cosa que este trabajo de rectificación, a nivel de conceptos y palabras, mediante el cual el pensamiento intenta igualar [...] los núcleos de irreductibilidad, constitutivos de las experiencias fundacionales” (Ricoeur, 1992, p. 50). Es decir, la reflexión segunda muestra la posibilidad de lograr un conocimiento, aunque no cerrado, de sí mismo y la realidad a partir de la propia subjetividad la cual restaura la experiencia concreta mediante una rectificación de su propio lenguaje y permite al sujeto interpretar cada vez más profundamente su existencia. Con esto se produce una transición de la fenomenología trascendental a la fenomenología ontológica.

La reflexión segunda posee una estrecha relación con lo que Marcel denomina *recogimiento*, al punto que podrían ser considerados sinónimos. Este acto de la persona, con lo

⁷ Lo vital e inmediato vendría ser una vuelta sobre “lo concreto, a lo individual, a lo existencial y por ello recurre a los accesos concretos, a los análisis fenomenológicos y a los ejemplos” (Urabayen, 2012, pp. 10-11).

cual se quiere decir que es libre, consiste en un "rehacerme. Es en sí un principio de recuperación" (Marcel, 2003, p. 105). De hecho, el propio término evoca de manera más concreta el cambio que se ha producido frente a la reflexión primera, pues la persona en cierto sentido se retira para dejar ser a la realidad que conoce. Esto a su vez, produce un cambio de perspectiva en torno a dicha realidad, pues pasa de ser vista como un objeto o problema, para revelarse como un misterio. De este modo se hace posible trazar un camino hacia la presencia, ya que “no hay ontología posible, es decir, aprehensión del misterio ontológico, de ningún grado, sino para un ser capaz de recogerse y de testimoniar que no es un puro y simple ser vivo, una criatura entregada a su vida y sin dominio sobre ella” (Marcel, 1987, p. 44). No obstante, para adentrarnos en la presencia, es necesario que aclaremos a qué nos estamos refiriendo con las categorías de objeto, problema y misterio.

1.2 Objeto y problema

La reflexión primera, a partir de los rasgos que señalamos anteriormente, reduce la realidad que analiza a lo cuantificable, a algo que puede ser sometido a criterios y manipulaciones⁸, es decir, un objeto. Al respecto, Marcel señala que por objeto se entiende “una cosa poseída, susceptible de formar parte de una colección” (Marcel, 2004, p. 48). Además, en la relación que se establece entre este y el sujeto que reflexiona, este último descubre que el objeto “es lo que no cuenta conmigo, aquello para lo que yo no cuento” (Marcel, 1989, p. 44). Por lo tanto, en contrapartida, el sujeto cognoscente se reconoce a sí mismo como un alguien capaz de responder y acoger la réplica de otro en sus mismas condiciones. Sin embargo, cabe aclarar que esta interacción recíproca que se produce entre iguales que no son objetos no se reduce estrictamente

⁸ A partir de una reflexión primera dominante, se pueden señalar “cinco peligros que plantea una «mente tecnologizada»: (1) conduce a una orientación hacia los objetos y los problemas del mundo; (2) conduce a una ontología del ser centrada en la función; (3) esclaviza a las personas a las tecnologías que crean; (4) socava la fraternidad, y (5) conduce a la soledad y la desesperación” (Cali, 2015, p. 115).

al plano del lenguaje hablado, puesto que existen experiencias en las cuales la respuesta puede no implicar palabras, mostrándose en “la forma más pura de la invocación -la oración- (...) una cierta transformación interior, o mejor un aflujo misterioso, una inefable pacificación” (Marcel, 1989, pp. 44-45). A partir de esta experiencia, se va vislumbrando que en las relaciones que se establecen entre los hombres, estos se presentan como algo más que un objeto, pues son capaces de hacerme participe de su realidad, de contar conmigo e influir sobre mí.

No obstante, es totalmente plausible que nos aproximemos a otro hombre como un objeto. De hecho, Marcel constata en su época una tendencia en la sociedad industrializada que lleva a cada hombre a “tratarse a sí mismo, cada vez más, como una suma de funciones cuya jerarquía se le aparece además problemática y, en todo caso, sujeta a las interpretaciones más contradictorias” (Marcel, 1987, p. 24). Esta situación se ve agravada, al mismo tiempo que originada, por un creciente nihilismo así como por los acontecimientos históricos, particularmente las dos Guerras Mundiales, las cuales dieron cuenta de una objetivación del hombre y sus relaciones interpersonales al punto de la aniquilación de la dignidad humana. No obstante, siendo el ejemplo anterior uno de los más extremos, en la cotidianeidad también se suscitan aproximaciones al otro como objeto. Por ejemplo, Marcel (1963) señala:

La irritación que una persona siempre siente al notar que otras dos personas hablan sobre él en su presencia y lo llaman ‘él’. (‘Él es así’, ‘Él usualmente hace esto’, etc.). La persona a la que se refieren de esta manera siente que se le trata como un objeto y, por lo tanto, se le relega al nivel de las cosas, o, en el mejor de los casos, al nivel animal. Se le priva de su condición de sujeto. (p. 40)

Del ejemplo anterior es importante destacar la irritabilidad que surge en la experiencia de cada hombre al ser tratado como objeto, pues se está concibiendo como una categoría más, sobre la que no se siente correspondido por completo. Incluso, de sostenerse en el tiempo, la situación

nos pone “frente a una relación yo-objeto que es impersonal y no-creadora. Tiende a ser asfixiante” (Bardaro, 1971, p. 32). En este tipo de relaciones se produce una especie de extrañamiento frente a mí mismo y ante el otro, pues frente a la exterioridad que me manifiesta mi interlocutor “tanto más exterior me soy a mí mismo automáticamente y en esa medida, tanto más tengo conciencia, no de lo que soy, sino de mis cualidades o de mis defectos, de mis particularidades” (Marcel, 1956a, p. 150). Este énfasis en lo que *poseo* deja de un lado lo que *soy*, es decir, en esta exposición que hacen los otros de mí mismo se escapa nuevamente aquello que solo se revela en la reflexión segunda, esa inmediatez del ser.

Por otro lado, quienes se refieren a mí como un *él* u *otro*, tienden a afirmarse frente a mí y tomar distancia, pues como objeto no seré algo que cuente para ellos: “el otro se halla al otro extremo de una ruptura, no comunica conmigo” (Marcel, 2003, p. 142). Como señala Marcel, “uno también podría decir que siente que no está con (*avec*) los demás, que está siendo excluido de una cierta comunidad a la que siente que pertenece por derecho” (Marcel, 1963, p. 40). Llegamos así, mediante el análisis de una situación concreta, a la conclusión de que el objeto es aquello que no establece una verdadera comunión con los seres con los que interactúa, no se involucra, sino que permanece en el fondo, como alejado, analizado desde la perspectiva de tercera persona. Además, como fruto de ese análisis, surgen una serie de criterios o elementos que delimitan al objeto y se constituyen como la solución a la pregunta sobre qué es.

Este último punto asocia directamente al objeto con el problema. Ambos términos se encuentran interrelacionados en cuanto que el objeto comparece ante el sujeto como algo que: “obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí” (Marcel, 2003, p. 93) y la actitud que suscita es la de buscar agotar su realidad, conocerla exhaustivamente para poder obtener toda información que sea útil y que se traduzca en un uso eficiente de la misma. Dicho conocimiento es

principalmente útil para la técnica, la cual consiste en “un saber especializado y elaborado racionalmente que además presenta el doble carácter de poder ser perfeccionado y transmitido” (Marcel, 1967a, p. 103). Estas son las características que se trasladan al objeto y a los hombres cuando se indaga sobre ellos a partir de la reflexión primera. Sin embargo, frente a la realidad del hombre, la reflexión primera encontrará sus limitaciones pues como afirma Marcel (2005): “cada uno de nosotros se presenta desde el principio a los demás y a sí mismo como un cierto problema cuyas circunstancias, sean las que sean, no bastan para dar con la solución” (p. 35).

Dicho esto, debemos profundizar para poder dar cuenta de las limitaciones que se presentan en el caso anterior. Marcel indica que:

(...) hay problema de todo lo que está colocado delante de mí; y, por otra parte, ese yo, cuya actividad entra en juego para resolver el problema, queda fuera o más acá, como se prefiera, de los datos que él ha de tratar y manipular para que aparezca la solución buscada (Marcel, 2001, p. 73).

Esto quiere decir, que frente a la reflexión en torno a un problema, nos descubrimos distanciados del objeto, ya sea física o vivencialmente, puesto que no me encuentro involucrado con él. Pero existen situaciones en las que no podemos establecer tajantemente esta distancia y que suelen ser el conocimiento de sí mismo y las relaciones interpersonales. A pesar de que en las sociedades modernas “el individuo tiende a aparecer ante sí mismo y también ante los demás como un simple haz de funciones” (Marcel, 1987, p. 23), realidades como el amor, la amistad, la esperanza o la fidelidad ponen en cuestión dicha reducción.

Antes de proseguir, cabe hacer una reiteración. Marcel no está condenando o desvalorizando los alcances de la reflexión primera y la técnica, sino que trata de recuperar la atención sobre los fenómenos en los que “se revela impotente allí donde se trata del ser en su totalidad” (Marcel, 2003, p. 159), por así decirlo, en la vida misma ya que el hombre que reduce

toda su aproximación a la realidad desde la reflexión primera termina viendo su propia vida, su existencia, como un problema. En esta perspectiva, el hombre se comprende como si "no fuera realmente más que un instrumento, un simple engranaje, en resumen, como si el poder humano por excelencia, que consiste en actuar, me hubiera sido negado", enajenando así "lo único que puede conferirle su dignidad propia" (Marcel, 2005, p. 36). Y es por ello por lo que las categorías de objeto y problema se muestran insuficientes para abordar la totalidad de la realidad humana. ¿Cómo aproximarnos entonces nuevamente a este aspecto negado de nuestra existencia? Para Marcel (1987), será necesario contratacar a la voluntad⁹ que anima al mundo moderno y que ha dejado sin lugar al misterio y, consecuentemente, a la presencia.

1.3 Misterio y presencia

La desestimación de la reflexión segunda en el hombre moderno ha traído consigo "la obliteración, la desaparición progresiva de ese mundo del misterio que es a la vez el de la presencia y el de la esperanza" (Marcel, 2001, p. 75). De esta forma Marcel entra en consonancia con Martin Heidegger¹⁰ respecto a la situación de olvido en la que se encuentra el ser, ya que, como señalábamos anteriormente, este ofrece resistencia a la intención de reducirlo a objeto. Un ejemplo clásico en el pensamiento de Marcel que ilustra dicha situación es el mal. De aproximarnos a él como problema, tenderíamos a reducirlo a una serie de causas sociales, psicológicas o biológicas lo cual a su vez trae consigo que el mal pierda cierto impacto sobre nosotros como cuando es vivido en primera persona y nos interpela. Es en este último caso en el que el mal como problema se sobrepasa a sí mismo para tornarse un misterio que nos involucra en cuanto seres libres.

⁹ En la obra de Marcel, este fenómeno también recibe el nombre de *espíritu de abstracción*.

¹⁰ En su obra *Ser y tiempo*, Heidegger señala que "el ser no es concebido como un ente (...) no es derivable definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores" (Heidegger, 2023, p. 25), pero sin que ello nos exima de preguntarnos por su sentido.

Mediante esta situación podemos observar que “un misterio es un problema que avanza sobre sus propios datos, que los invade, y que se rebasa por eso mismo como simple problema” (Marcel, 1987, p. 38). Podríamos decir también que todo lo que comprende nuestra realidad goza en diferente medida de esta dualidad entre problema y misterio, puesto que “un mundo del cual se excluyera lo misterioso y un mundo en que todo lo que tuviera la potencia de comunicarse se comunicara directamente, espontáneamente –ese mundo seguramente no es el nuestro” (Marcel, 1956a, p. 164).

En nuestro mundo existe el misterio, pero ¿qué es? Antes de intentar dilucidarlo es importante deslindar el término de cualquier aspecto mágico o esotérico. Asimismo, tampoco se busca con él tratar de hacer hincapié en aspectos desconocidos u oscuros de la realidad, ya que según Marcel “lo que es desconocido y que no conoce es simplemente ignorado. Lo que conoce y no quiere ser conocido, y procede de suerte que no sea conocido– eso es misterioso” (Marcel, 1956, p. 163). Tampoco se trata de algo incognoscible, pues “el misterio no es interpretado como lo es entre los agnósticos, como una laguna del conocer, como un vacío que hay que llenar, sino, por el contrario, como una plenitud” (Marcel, 1989, p. 172). Mientras que lo incognoscible vendría a ser una limitación que se revela en el problema, el misterio surge de un problema que ha tomado conciencia de esa limitación y vuelve a dejar fluir las realidades que al ser afrontadas problemáticamente nos muestran con mayor fuerza que hay en ellas un reducto que no se deja aprehender¹¹. Con ello la experiencia recupera su claridad, al modo de una intuición, que “se capta a través de los modos de experiencia en que se refleja y que ilumina por esa misma reflexión” (Marcel, 1964, p. 172).

¹¹ “El ser se comprende a través de la participación, como misterio, no como objeto o problema” (Cali, 2015, p. 111).

Por lo tanto, hablamos de misterio o lo metaproblemático¹² cuando nos referimos a “algo en lo que me encuentro comprometido, cuya esencia consiste, por consiguiente, en no estar enteramente ante mí. Es como si en esta zona la distinción entre lo en mí y lo ante mí perdiera su significación” (Marcel, 2003, p. 93). Por lo tanto, se trata de un fenómeno diametralmente opuesto al problema, aunque esta oposición no implica una absoluta desvinculación, pues mediante el recogimiento que acompaña la reflexión segunda, todo problema es transformado en misterio (Láin, 1957). Por eso, de este mismo modo “el misterio tiende inevitablemente a degradarse en problema”¹³ (Marcel, 1987, p. 38). En consecuencia, problema y misterio vendrían a ser dos dimensiones de la misma experiencia de la realidad.

Otro aspecto importante del misterio es el no ser susceptible de ser detallado. Marcel señala que “lo propio de los problemas es el poder detallarse. El misterio, en cambio, es aquello que no se detalla” (Marcel, 2003, p. 94). Detallar implica una reducción de cierta realidad en base a sus elementos más simples mientras que en el misterio todos ellos se experimentan como un todo y es propiamente desde ahí que “puede irradiar luz desde el momento en que se convierte en lugar de comunión auténtica” (Marcel, 2012, p. 235). Existen múltiples experiencias de esta comunión auténtica, pero en la existencia se ponen de relieve como superiores todas aquellas que están ligadas a la intersubjetividad. Al respecto, hemos mencionado continuamente al amor, la amistad o la esperanza como ejemplos puesto que en ellas se da la interacción entre hombres que se ven comprometidos recíproca y profundamente. Para Marcel, el análisis de estas experiencias resulta ineludible para aproximarnos a pensar en la presencia. Y es que hemos llegado a un punto en el

¹² También puede entenderse como el resultado de “la reconquista del propio proceso de problematización y con los recursos de esta misma problematización, llevada a su punto de ruptura” (Ricoeur, 1992, p. 66).

¹³ “Sin duda, siempre es posible (lógica y psicológicamente) degradar un misterio para convertirlo en problema; pero tal procedimiento es profundamente vicioso y su origen debería ser buscado tal vez en una especie de corrupción de la inteligencia. Lo que los filósofos han llamado el problema del mal nos proporciona un ejemplo particularmente instructivo de esta degradación” (Marcel, 2003, p. 109).

que podemos dilucidar que no es el misterio como tal el que proporciona a estas experiencias su carácter irreductible, sino que solo da cuenta de este, por lo que hay algo más en la experiencia que constituye su fundamento. Llegamos así a una de las nociones capitales del pensamiento de Marcel: la presencia, la cual es al misterio como el objeto al problema, puesto que “por una parte toda presencia es misteriosa, y por otra es más que dudoso que pueda emplearse la palabra 'misterio' cuando una presencia no es por lo menos presentida” (Marcel, 1964, p. 175).

La reflexión en torno a la presencia está muy ligada a las experiencias concretas del filósofo francés con las personas que ha amado. Da cuenta de ello la entrada del 23 de agosto de 1918 en su *Diario Metafísico*, donde se menciona por primera vez la noción de presencia. Al respecto señala lo siguiente:

El ser a quien yo amo es lo menos posible un tercero para mí; y al propio tiempo me descubre a mí mismo, puesto que la eficacia de su presencia es tal que cada vez soy menos *él* para mí; mis defensas interiores se vienen abajo al mismo tiempo que las paredes que me separan del otro. (Marcel, 1956a, p. 150)

En esta cita la presencia se muestra al modo de un influjo que proviene del *otro*, aunque esta palabra resulte ya inadecuada, porque mediante un acto de amor permanente que él ha correspondido nos hemos revelado el uno al otro como un *tú*. Esta situación parece mostrar la estructura central de la presencia, pero no la agota, pues Marcel advierte que en torno a su reflexión hemos de cuidarnos de las posibles trampas del discurso, el cual es más afín al objeto y lo problemático, pero también sucede que cuando se distingue la presencia del objeto se corre el riesgo de “convertirla en una especie de objeto vaporizado que contrasta con el objeto sólido, tangible, resistente, con el que tomamos contacto en aquello que llamamos la vida real” (Marcel, 1964, p. 168).

De hecho, la palabra *presencia* puede evocar en nuestro pensamiento ejemplos que nos lleven al error. Es importante tener claro que esta va más allá de señalar que algo se encuentra en determinado lugar, materializada y ocupando un espacio ante nosotros. En ese caso no habría una distinción clara entre ella y el objeto. Por ello señala Marcel que “por presencia no entiendo aquí el hecho de manifestarse exteriormente, sino el mucho menos objetivamente definible de hacerme sentir que él está *conmigo*” (Marcel, 1989, p. 174). En esta afirmación, Marcel introduce dos aspectos fundamentales de la presencia. En primer lugar, está su dependencia de la intersubjetividad, por ser el fenómeno en el que “se revela un centro que es común a todos los hombres y, por el cual, la comunicación trasciende los sentidos y se sitúa en un plano espiritual” (Ramírez, 2019, p. 195). Es decir, en el que se da propiamente una comunión entre las personas, situación que no se da, por ejemplo, en el caso que me encuentre en un medio de transporte acompañado por otra persona que no me habla y cuya expresión no me transmite nada (Marcel, 1963).

Y en segundo lugar, está la dificultad para agotar la realidad que ella es así como la experiencia que surge entre ambos a través del discurso, el cual parece siempre dejar escapar un aspecto fundamental de la misma. Para Marcel sucede “como si no estuviéramos equipados para pensarla” (Marcel, 2003, p. 135). De hecho, en sus lecciones en Harvard entre 1961 y 1962, se dio cuenta de que a pesar de ser un término al que se refería con frecuencia en sus escritos, seguía siendo complicado el proporcionar una definición: “Encontramos aquí por primera vez en estas conferencias el término presencia, que aparece tan a menudo en mis escritos; pero debemos admitir que es ciertamente imposible dar una definición rigurosa de la misma” (Marcel, 1963, pp. 66-67). Lo máximo que se podría definir en ella es que se trata de “un irrepresentable concreto —un

irrepresentable que es más que una idea, que sobrepasa toda idea posible, que es una presencia” (Marcel, 2003, p. 103), sin embargo esta definición culmina aclarando menos su naturaleza.

Frente a esta situación, vale la pena cuestionarse si es posible pensar la presencia, ya que parece ser “una experiencia que derrumba las cristalizaciones mentales o la imagen que el hombre se había formado de las cosas” (Urabayen, 2001, p. 187) y frente a la cual nos quedamos sin medios de abordaje. Sin embargo, el problema está justamente en lo que recalcábamos acerca de la relación dual entre problema y misterio. Para evitar que la presencia se reduzca a un problema es necesario descubrir el modo propio en que esta se muestra. Al respecto, Marcel señala que “la presencia solo puede ser –no captada, pues sería contradictorio–, sino evocada mediante experiencias directas e incuestionables que no surgen del aparato conceptual que utilizamos para alcanzar los objetos” (Marcel, 1963, p. 67), justamente porque quienes se revelan como presencias son otros hombres, cuya naturaleza libre los pone por encima del mundo de las cosas. De tratarlos como objetos, nos empezamos a aproximar a ellos de manera práctica y con la información obtenida pretendemos predecir sus reacciones, lo cual los hace cada vez menos presentes (Marcel, 1963).

No obstante, dicha situación no se erige como un obstáculo a la reflexión sobre la presencia, sino que advierte acerca de no confundirla o contentarse con lo que podría ser solo un objeto. Para evitar ello, debemos ir en busca de las experiencias, pues estas insinúan la presencia a través del “sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo” (Marcel, 2005, p. 27). Por lo tanto, hemos de iniciar nuestro camino hacia la presencia reconociendo que “hay presencias y lealtades (...) que difieren radicalmente de las relaciones mundanas o profesionales y de las obligaciones que de ellas se desprenden” (Marcel, 1963, p. 67). Y a partir de ello, “filosofar *hic et nunc*” (Marcel, 1989, p. 76), es decir, desde el *aquí y ahora* de la situación concreta que es también nuestra situación.

2. Caracterización de la presencia

Una última observación debe realizarse antes de proceder con esta reflexión. Se ha insistido hasta ahora en la preocupación del filósofo francés en la degradación o problematización de la presencia, por lo que no podemos pasar por alto sus observaciones en torno a lo que el propio acto de *caracterizar* supone para él. Al respecto, Marcel señala que:

Caracterizar es cierto modo de poseer, de pretender poseer lo imposible; es constituir una pequeña efigie abstracta, un modelo en el sentido de los físicos ingleses, de una realidad que no se presta a estos juegos, a estas simulaciones falaces sino del modo más superficial; y se presta a ellos en la medida en que nos sustraemos a esta realidad, o sea, en la medida en que nos traicionamos a nosotros mismos. (Marcel, 2003, p. 156)

Entonces, ¿debemos asumir que toda caracterización ha de ser evitada? Ciertamente no, puesto que también en el intento de caracterización se pueden descubrir los límites de la problematización. Tal es el caso de la toma de conciencia sobre la relativa neutralidad del sujeto frente a la realidad y que esta última no se deja aprehender totalmente según su grado de participación en el ser. Lo que no debemos perder de vista en este ejercicio de caracterización es que “en el momento en que concedemos arbitrariamente la preeminencia a una categoría aislada de todas las demás, estamos siendo víctimas del espíritu de abstracción” (Marcel, 2001, p. 118). Por tal motivo, si bien el centro de nuestra investigación es la noción de presencia, siempre aparecerá en conexión con otras realidades de las que participa como son el amor, la amistad o la fidelidad y que al mismo tiempo evocan experiencias o situaciones concretas que nos transforman interiormente. Aclarada esta cuestión, procedemos a desarrollar los caracteres de la presencia.

2.1 Inefable

Este rasgo se nos había presentado anteriormente en torno a la relación entre presencia y misterio. Se trata de la dificultad para explicar la presencia mediante las palabras, pues parece ser que a través de ellas, “inevitablemente transformamos y degradamos la presencia” (Marcel, 1963, p. 68). A causa de ello, se plantea la posibilidad de pensar otro tipo de lenguaje que “describiría la forma en que un sujeto experimenta la presencia de otro” (Hanley, 1976, p. 218). Dicho lenguaje tendría que poder mantener la unidad de la experiencia a fin de poder hacer eco de la presencia, que aun entonces rehuiría a la transmisión (Grassi, 2016), pues siempre está en referencia a un ser individual concreto.

Este hecho se torna aún más evidente en la experiencia del amor, pues “mientras más conoces y amas a una persona, menos capaz eres de expresar que es aquello que conoces y amas” (Crosby, 2019, p. 30). Se pueden recitar una serie de rasgos y habilidades, pero permanece la sensación de no estar llegando a lo propio del ser amado en cuanto todo lo que previamente se ha enunciado bien podría decirse de otro ser. Y es que según Marcel el “amar a un ser es esperar de él algo indefinible, imprevisible” (Marcel, 2005, p. 61). Este ser al que amo se me muestra como estrictamente único e irrepetible. Podemos ilustrar este hecho con la afirmación que realiza otro filósofo francés, Michel de Montaigne (2024), respecto a su mejor amigo:

En la amistad de la que yo hablo, las almas se enlazan y confunden la una con la otra en una mezcla tan universal que no hay manera de reconocer la costura que las une. Si alguien me obligase a decir por qué quería yo tanto a La Boétie, reconozco que no podría expresarlo más que respondiendo: porque se trataba de él; porque se trataba de mí. (p. 15)

Más allá de eso, no hay más que podamos decir sobre la inefabilidad de la presencia.

2.2 Inmediata

La inmediatez de la presencia se expresa en tres direcciones. En primer lugar, podemos referirnos a ella como aquello que es dado, gratuito. Podemos también decir originario, que se presenta tal como es en la experiencia, sin mediación alguna, y frente a la cual el sujeto tiene una actitud receptiva. Esto último no ha de confundirse con pasividad¹⁴, pues dicha receptividad es mucho más cercana a la entrega y la disponibilidad hacia el otro. Ahora bien, dicha inmediatez, si bien no es estrictamente dependiente de la materialidad para darse, somos testigos de que esta “se revela inmediata e irrecusablemente en una mirada, en una sonrisa, en un acento, en un apretón de manos” (Marcel, 1987, p. 72). Siempre y cuando a través de ellos se perciba el testimonio de una realidad trascendente (Marcel, 1956).

En segundo lugar, la inmediatez puede ser entendida como cierta autonomía por parte de la presencia, en cuanto que “no puede ser creada por nosotros, ni conjurada, ni manipulada” (Harper, 2006, p. 42). En ese sentido, la presencia no puede ser un resultado de nuestra imaginación ni estar sujeta a la voluntad humana, todo modo de control o posesión le es ajeno. Tal es la situación que se observa en la fidelidad creadora que surge ante el ser amado y se prolonga incluso ante su ausencia provocada por la muerte. Esta consiste en “mantenerse activamente en estado de permeabilidad; y aquí vemos operarse una especie de intercambio misterioso entre el acto libre y el don por el cual es correspondido” (Marcel, 1987, p. 68). Este intercambio se muestra esencialmente libre, por lo que se traduce en un verdadero encuentro en el que la presencia puede seguir ejerciendo su influjo, ya que no se ve ocultada por la idea del otro, sino que es “la persona misma, que se me revela en respuesta personal” (Blázquez, 1988, p. 152).

¹⁴ Para Marcel, “recibir es admitir en la propia casa a alguien de fuera” (Marcel, 1989, p. 106).

Y en tercer lugar, podemos entender la inmediatez de la presencia como inimitable, es decir, como “algo que está más allá del saber hacer, más allá de toda técnica enseñable” (Marcel, 2019, p. 280). Para el filósofo francés (1964) sería un absurdo "tener la esperanza de enseñar a alguien el arte de hacerse presente. En este dominio no se puede enseñar más que a fingir" (Marcel, 1964, p. 167), pues le falta la gratuidad, es algo que no se da sino que se recibe al modo de una gracia. Cuando buscamos aprender a hacernos presentes, también podría decirse *encantadores*, degradamos la presencia¹⁵ a un objeto que me ha de servir útilmente para los fines que me he propuesto. Al otro le resulta evidente o sospechoso cuando tratamos de forzar en nuestros gestos dicho encanto porque nuestra atención se encuentra monopolizada por los objetivos que nos hallamos planteado conseguir de él (Marcel, 1964), y es a causa de ello que el otro me descubre como un interesado, porque en la relación que establezco con él se siente cada vez más extraño a sí mismo. No ha surgido entre nosotros cierta intimidad, la cual resalta “el carácter no objetivo de la presencia. Desde luego, no objetivo no significa en absoluto puramente subjetivo en el sentido más restringido de la expresión. En realidad, habría que hablar de intersubjetividad” (Marcel, 1964, p. 168). Para desarrollar este último punto, hemos de indagar un poco más en torno al modo en que la presencia reconcilia en sí la objetividad y subjetividad.

2.3 Unificadora

Bajo este término, intentamos hacer referencia a una reconciliación a nivel epistemológico y existencial, propiciada por la presencia a partir de la vivencia del amor así como las experiencias estéticas¹⁶, de lo objetivo y subjetivo, lo individual y lo universal. En relación con el amor, nos

¹⁵ “Aunque en realidad no se pueda identificar pura y simplemente el encanto y la presencia, aparece sin duda como uno de los modos según los cuales la presencia se manifiesta” (Marcel, 1964, p.168).

¹⁶ Desarrollaremos más esta experiencia al vincularla con el acto creador, pero por el momento podemos afirmar junto con Urabayan, que en las experiencias estéticas se realiza “el descubrimiento de esta universalidad no conceptual (...)

dice Marcel que “quien haya amado sabe bien que lo que ha amado en el otro no se deja reducir a cualidades concretas; y precisamente este misterio que soy yo mismo no es revelado más que al amor” (Marcel, 2005, pp. 143-144). Nos plantea el amor como aquello que supera, aunque sin negar en su totalidad, los datos objetivos que abstraemos del otro para descubrir algo más que le corresponde estrictamente solo a él, pues “para el amor, y sólo para el amor, la individualidad del amado no se dispersa, no se desmenuza en quién sabe qué polvo de elementos abstractos” (Marcel, 1956a, p. 69).

Sin embargo, ese *tú* que se me da en el amor siempre es proclive a tornarse un objeto: “esta intermitencia en el orden natural, es la ley” (Marcel, 1989, p. 48). Dicha intermitencia se suele entender como cierta dialéctica entre el objeto y la presencia, pero que no logra culminar en una síntesis estable y transmisible. También podría verse como una situación de conflicto entre ambos en la que hubiéramos de tomar partido por alguno de ellos. Tal acción es imposible en cuanto que “debido a nuestra condición de seres encamados, de seres en el mundo, no puede jamás afirmarse una pura presencia sin objetivación, ni una pura objetivación sin presencia: se da una especie de tensión continua entre ambos” (Grassi, 2014, p. 244). Caer en el error de satanizar al objeto¹⁷ y privilegiar a la presencia resulta contraproducente en cuanto este hecho corresponde a la naturaleza

pone de relieve la falsedad de la disyunción entre el pensamiento conceptual, objetivo y universal, y las experiencias subjetivas y sobre todo permite superar una posible objeción” (Urabayen, 2010, p. 51).

¹⁷ Aunque ciertamente no se trata de un prejuicio infundado a causa de la ambivalencia del objeto, el cual “podría prescindir por completo de la presencia” (Gallagher, 1968, p. 260). Asimismo, el conocimiento objetivo de sí mismo y el otro tiende a igualarnos, es decir, que “siendo para mí un tal, yo me aparezco a mí mismo como tal otro” (Marcel, 1956a, p. 150), es decir, totalmente replicable, imitable, en cuanto que todo lo que se pueda decir de mí en ese plano vale para cualquier otro hombre. Esta igualdad fue motivo de preocupación constante para Marcel, especialmente en sus últimos escritos. Sobre la igualdad afirma que es “por esencia egocéntrica: yo soy igual que tú; está basada en la reivindicación y, como tan profundamente percibió Scheler, el resentimiento. La Fraternidad, por el contrario, es heterocéntrica: tú eres mi hermano; y porque eres mi hermano soy capaz de no solo reconocer tu superioridad, sino incluso de alegrarme de ella” (Marcel, 2012, p. 195). La igualdad nos pone en una situación tensa frente al otro porque desde el plano objetivo solo nos relacionamos con él desde lo que cada uno pueda tener, desde allí nos situamos fuera de las condiciones que permiten la revelación de la presencia.

misma de nuestra realidad y por tal motivo es importante desprendernos de los prejuicios que tenemos en torno ambos términos.

De hecho, para Marcel, el “insistir sobre el carácter no objetivo de la presencia no es, de ninguna manera, decir que ella no es más que subjetiva. Es, en realidad, de intersubjetividad que hay que hablar aquí. (...) La intersubjetividad es esencialmente apertura” (Marcel, 2019, p. 281). Y es a partir de esta apertura que se supera la contraposición anterior, porque se trata de un acto que recibe al amado en esa aparente contrariedad para elevarlo sobre la misma y comprenderlo tanto a él como a mí al modo de un pensamiento que “se hace libre pensando una libertad” (Marcel, 1956a, p. 71). Es afirmando la libertad del *tú* como lo objetivo y lo subjetivo alivianan sus tensiones, ya que lo muestra “como un ser dotado de posibilidades y dispuesto a responder a la solicitud dirigida por el yo” (Urabayen, 2017, p. 43).

Por lo tanto, la presencia es unificadora en cuanto que bajo su influjo somos capaces de experimentar la integración de lo universal e individual¹⁸, que ya se encuentra en la realidad del *tú* y de la que somos testigos cuando más allá de lo que el otro dice o hace ejerce sobre mí un estímulo que me revela que se trata de “él mismo diciéndolas, él mismo en tanto que sostiene sus propias palabras con todo lo que él es” (Marcel, 2019, p. 280). Por otro lado, esta reconciliación con lo real no muestra que ante ella:

No soy un espectador que busca un mundo de estructuras susceptibles de ser vistas con claridad y distinción, sino que escucho las voces y los llamados que componen esa sinfonía del Ser, que es para mí, en último término, una unidad superracional más allá de imágenes, palabras y conceptos. (Marcel, 1963, pp. 82-83)

¹⁸ Las aproximaciones de Marcel en cuanto a la posibilidad de un acceso a la individualidad del otro coinciden con los razonamientos de la filósofa alemana Edith Stein, para quien “solo se puede acceder a la singularidad de cada individuo mediante un contacto espiritual vivo” (Stein, 2017, p. 16).

2.4 Vinculante

Decimos de la presencia que es vinculante porque se muestra como “una forma especial de ser en relación con otro” (Natal, 1993, p. 528). Vimos anteriormente que podíamos evocar la presencia bajo la fórmula “sentir que estás conmigo”, y ese “*con* no tiene sentido sino allí donde hay una unidad sentida” (Marcel, 1956a, p. 172), que en este caso es la unidad del *tú* y yo. ¿Cómo se ha llegado a formar? Para ello hemos de ilustrarlo con una situación concreta muy citada por Marcel. Se trata del encuentro de dos personas que comparten el mismo espacio, pero experimentan una sustancial lejanía. Dividiremos la exposición de esta en dos partes para así extraer los elementos que se presentan antes y después de la revelación de la presencia. Nos dice Marcel:

Podemos sentir con mucha intensidad, por ejemplo, que alguien que está en la misma habitación muy cerca de nosotros – alguien a quien vemos, oímos y podemos tocar – no está, sin embargo, presente; está infinitamente más lejos de nosotros que un ser amado a millares de leguas o que inclusive no pertenece más a este mundo. ¿Cuál es esta presencia que falta? No sería exacto decir que no podemos comunicarnos con el individuo que está a nuestro lado; no es sordo, ni ciego, ni imbecil. Está asegurada entre nosotros una cierta comunicación material, pero únicamente material, muy semejante a la que puede establecerse entre dos estaciones distintas, una transmisora y la otra receptora. Sin embargo, falta el elemento esencial. Podría decirse que es una comunicación sin comunión, y que por eso es una comunicación irreal. (Marcel, 1953, p. 167)

Podemos recoger de esta situación cuatro elementos importantes. Primero, hablando de la presencia en sentido estrictamente físico, corroboramos que existe la posibilidad de una presencia que es ausencia. Tenemos al otro materialmente ante nosotros, pero resulta insuficiente para acercarnos. Recordemos aquí las características del objeto, como algo que está ante nosotros y no *en* nosotros, involucrándonos en su existencia puesto que es incapaz de mostrar dicha apertura.

Segundo, también se muestra la posibilidad de una situación inversa, es decir, una ausencia que es una presencia, y aquí las condiciones cambian puesto que no se trata de algo que está ante mí sino en mí, al modo del misterio. Aquí la presencia rompe con los límites del espacio y el tiempo, para manifestarse en nuestra interioridad, revelándose así como de una naturaleza diferente a la primera comprensión que tenemos sobre la presencia. Tercero, esta presencia que esta ante mí, con la que comparto el mismo espacio, no se le interpone ninguna barrera para dirigirse a mí. Puede hablarme, sonreírme, mirarme, etc., pero aún así no recurre a ello. Materialmente carece de justificación para no manifestarse, e incluso de hacerlo, la interacción parece limitarse al intercambio de información. Y esto se debe al cuarto elemento, el espiritual, puesto que quien me habla aún no es capaz de acogerme en sí al mismo tiempo que me invita a participar de él.

Continuando con la situación, nos situamos ahora frente a un cambio en la experiencia frente a este otro ausente. Marcel continúa:

El otro oye mis palabras, pero no me oye a mí mismo; hasta puedo tener la impresión extrañamente penosa de que esas palabras, tal como me las devuelve o refleja, son para mí irreconocibles. Por un fenómeno singular, el otro se interpone entre mi propia realidad y yo; me vuelvo extraño a mí mismo; no soy yo mismo cuando estoy con él. Pero, por un fenómeno inverso, puede ocurrir que el otro, cuando lo siento presente, en cierto modo me renueve interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace ser plenamente lo que yo no sería sin ella. (Marcel, 1953, p. 167)

Observamos en esta segunda parte otros cuatro elementos a considerar. En primer lugar, la no presencia del otro se hace patente en la comunicación a través del sentimiento de extrañeza que me suscitan sus palabras frente a las mías¹⁹. Dado que seguimos en el plano del objeto, podemos

¹⁹ Hemos de descartar en este ejemplo cualquier interferencia debida a una falta de atención, pues incluso “el oyente más atento, el más concienzudo, puede darme la impresión de no estar disponible; no me aporta nada, no puede realmente hacerme un lugar en sí mismo, cualesquiera sean los servicios materiales con que pueda colmarme” (Marcel, 1987, p. 71).

inferir que esto sucede porque “este *yo aquí presente* encierra en sí una relación con respecto a otro, pero a otro que es como si fuera el eco y el amplificador de la propia complacencia en mí mismo” (Marcel, 1967a, p. 147). Segundo, a causa de esta situación el otro comparece ante mí como un obstáculo²⁰ porque no me deja ser yo mismo. Sin embargo, dicha situación se transforma cuando el otro se hace presente²¹ y ejerza sobre mí los dos elementos restantes: la renovación y la revelación. Respecto al cuál es el objeto o en qué sentido se dirigen ambas acciones sobre el yo, dependerá de cada situación concreta, no obstante podemos inferir que ambas coinciden en mostrarme la posibilidad de un vínculo con este *tú* que me abre las puertas hacia una plenitud de mí mismo antes desconocida.

Mediante la progresión, que podría darse o no pues es siempre libre, vislumbrada en la situación concreta analizada observamos que de ningún modo “es la yuxtaposición física ni la comunicación material, ni el encuentro de un sujeto con una realidad objetiva lo que constituye la presencia; la presencia se constituye por la interacción espiritual del amor” (Hanley, 1976, p. 229). Se revela en ese vínculo recíproco que se establece entre dos personas que se han reconocido la una a otra en sí mismas. Ya observamos este aspecto al referirnos al amor, el cual incluye también la amistad que “conlleva una reciprocidad bastante profunda para que el heterocentrismo sea doble, para que cada uno se convierta en centro para el otro” (Marcel, 2019, p. 279). Es así que en el amor, el amado está constantemente gravitando en torno al *tú* (Marcel, 2003); esta segunda persona evidencia que entre él y yo existe una relación, que si bien podría manifestarse de diversas maneras,

²⁰ Es importante notar que este no siempre es de carácter voluntario, el estado de ausencia e indisponibilidad puede deberse a “la fatiga, el desgaste moral e incluso la costumbre de concentrarse demasiado en sí mismo” (Marcel, 2004, pp. 58-59).

²¹ Recordemos que el cómo es posible ello es difícil de explicar, en cuanto que no se enseña a nadie a hacerse presente de esta manera. Ya habíamos indicado antes que es inmediato. Marcel esboza con una metáfora algo que podría evocarnos en qué consiste este hacerse presente y que fue al mismo tiempo uno de los grandes esfuerzos de su vida: “he tratado de levantar algo así como un hábitat espiritual donde otros pudieran encontrar refugio conmigo. (...) ese humilde santuario, comparable con una ermita rural” (Marcel, 2012, p. 158).

solo alcanza su punto máximo en aquellas donde cada hombre se eleva por encima de su deseo de ser reconocido para dar lugar al reconocimiento del otro.

2.5 Personal

El carácter personal de la presencia se descubre en contraposición al objeto²². Este es incapaz de estar presente para mí, mientras que, en medio de todos los seres, solo la persona²³ se erige como aquella capaz de disponer de sí. Se entiende por disponibilidad, la capacidad que posee un ser de “estar todo íntegro conmigo cuando yo lo necesito” y de ver al otro como una presencia que “implica una reciprocidad que sin duda excluye toda relación de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto” (Marcel, 1987, p. 72). Por lo tanto, la disponibilidad es esencialmente un acto de entrega de uno mismo por el bien del otro.

En la antropología de Marcel, este acto de disposición está estrechamente ligado con el ser personal. Uno se afirma como persona siempre que se hace cargo de lo que dice y hace ante uno mismo y los demás (Marcel, 1967a). Por lo tanto, el ser persona se encuentra estrechamente ligado a la responsabilidad, la cual posee un fuerte componente intersubjetivo, en cuanto que nos consagramos a causas que nos superan, van más allá de uno mismo, pero aun así las hacemos nuestras. Realizar una promesa, acompañar a un amigo enfermo, crear una obra artística, etc. son todas maneras de introducir mediante nuestros actos algo que resulta irrevocable para ese “nosotros” que encierra cada uno de los ejemplos.

²² Marcel reafirma el carácter intersubjetivo de la presencia al señalar que: “esta no puede interpretarse sino como la expresión de una voluntad que busca revelarse ante mí; pero esta revelación supone que yo no ponga ningún obstáculo en su camino. En resumen, el sujeto no es tratado como un objeto, sino como el centro magnético de la presencia. En la raíz de la presencia hay un ser que me tiene en cuenta, que yo considero que me tiene en cuenta. Ahora bien, por definición, un objeto no me tiene en cuenta; yo no existo para él” (Marcel, 1967b, p. 153).

²³ Por el término persona, Marcel no entiende “una cosa distinta de esa otra cosa que sería el *yo*, como una especie de compartimento separado. Una representación así no correspondería a nada. Hay que ir más lejos: la persona no puede tampoco ser contemplada como un elemento o un atributo del *yo*” (Marcel, 2005, p. 33).

El ser personal es un aspecto de la personalidad que ha de ser actualizado, incluso conquistado, partiendo de la convicción fehaciente en la existencia de los otros a fin de que ejerza su influjo sobre mi comportamiento (Marcel, 1967a). Tal influjo consiste en un dejarse transformar por lo que el otro aporta a mi existencia al mismo tiempo que me impulsa a participar con él en el amor, la amistad, la fidelidad, el sufrimiento e incluso el mal²⁴. Si no me atengo a esta convicción, me convierto en un ser indisponible, lo cual siempre comporta “una cierta alienación” (Marcel, 1987, p. 72), puesto que el *ser con otros* se encuentra fuertemente arraigado en la naturaleza humana, dependemos de ellos desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte²⁵. Por lo tanto, “estar indisponible es, en cierta manera, estar no sólo ocupado de sí mismo, sino aprisionado por uno mismo” (Marcel, 1987, p. 75).

Este aprisionamiento de uno mismo es infértil porque a partir de él no he de poder descubrirme como soy ni a los demás, quienes son vistos con sospecha e incluso como adversarios, por lo que me concentro en perfeccionar y justificar constantemente la propia representación que me hago de mí mismo y la justifico constantemente, apresado por la preocupación del qué se dirá de mí. En la indisponibilidad, es siempre el *yo* egocéntrico desde el cual se juzga cualquier interacción. Para Marcel, si queremos desarrollarnos plenamente, es necesario realizar la acción contraria, cada uno “debe abrirse a otros seres diferentes a él y llegar a ser capaz de acogerles sin que ello suponga el ser barrido o neutralizado personalmente por ellos. Esto es lo que yo he llamado

²⁴ Para Marcel, “no se puede abordar de modo efectivo a un ser visitado por el mal, más que a condición de entrar con él en una relación que es en último término una participación o una comunicación” (Marcel, 1971, p. 188). De hecho, considera que: “puede haber una presencia maligna, y puedo acoger esta presencia en mí mismo como a las demás.” (Marcel, 1967b, p. 153). Para una investigación más profunda sobre el tema, se sugiere consultar la investigación de F. Caballero García (1991).

²⁵ En incluso, en cierto sentido, más allá de ella. Esta sería la idea detrás de afirmaciones como que “el muerto que hemos conocido y amado continúa siendo para nosotros un ser; no se reduce a una simple ‘idea’ en nosotros; permanece apegado a nuestra realidad personal; continua por lo menos viviendo en nosotros, aunque nos sea imposible, en el estado rudimentario de nuestra psicología y de nuestra metafísica, definir claramente lo que puede ser esta simbiosis” (Marcel, 1989, pp. 169-170).

la intersubjetividad” (Marcel, 1971, p. 68). Por lo tanto, la intersubjetividad, esta apertura al otro, siempre reviste un carácter positivo²⁶ ya que favorece la actualización del ser personal, que es lo más auténtico en nuestra naturaleza. Además del ser *con* otros, las personas más disponibles parecen alcanzar este punto porque son conscientes de que “su existencia no la debe a sí misma, y que el único uso totalmente legítimo que puede hacer de su libertad consiste precisamente en reconocer que no se pertenece. Solo a partir de este reconocimiento puede actuar, puede crear...” (Marcel, 1987, p. 77).

2.6 Creadora

Para Marcel, disponibilidad y creatividad son nociones conexas (Marcel, 2004, p. 60), pues la primera le sirve de fundamento a la otra para poder expresarse. A través de la disponibilidad nos abrimos a la presencia del otro, la cual no solo está propiamente en el encuentro, sino que “deja tras de sí una especie de surco que la prolonga” (Marcel, 1963, p. 67). Esta prolongación de la presencia actúa al modo de un influjo o “una energía real, un principio de vida que nos hace tocar fondo en el misterio de la realidad. Por eso vemos saciada nuestra ‘exigencia ontológica’ y sentimos, dentro de nosotros, la presencia operante del ser” (López Quintás, 2005, p. 458). Esta operatividad se puede mostrar en dos ámbitos: el desarrollo personal y el artístico. A continuación, desarrollaremos las implicancias de cada uno.

El ámbito del desarrollo personal no es otro que el de la propia libertad en relación con uno mismo. Aunque guarda paralelismos con la creación artística, lo que “la persona debe crear no es una obra que, en cierto sentido, se encuentre junto a ella y pueda asumir una existencia

²⁶“Esta es una característica peculiar de la intersubjetividad, que pone de relieve que su significado es siempre positivo. Para Marcel existen formas degradadas o inadecuadas tanto de la encarnación como de la itinerancia, pero en el caso de la intersubjetividad sólo hay perfección” (Urabayen, 2001, p. 177).

independiente, sino que debe crearse a sí misma" (Marcel, 1967a, pp. 161-162). No obstante, cabe aclarar el sentido con el cual Marcel habla de creación en relación con la persona, pues toma distancia de otros filósofos de la existencia como Jean Paul Sartre, cuya idea de libertad parte sobre la condición de un hombre que no se reconoce como creatura y cuya libertad se muestra ilimitada y le apremia constantemente a elegir. Marcel no niega que la persona se vivencie como una actualidad que "no le satisface, porque no corresponde a la medida de la voluntad con la cual se ha identificado. Su lema no es *sum*, sino *sursum*" (Marcel, 1967a, p. 162). No obstante, ese *ser más* es un ascenso, en lugar de una construcción sobre la nada. Marcel advierte que "entre invención y descubrimiento siempre existe una continuidad, y que entre ambas cosas no puede trazarse en modo alguno un límite tan claro como generalmente se supone" (1967a, p. 162). Por lo tanto, el rasgo creador de la libertad no es absoluto, sino que se va articulando con aquello que está dado en la existencia.

Los modos de creación de los que se dispone en el plano personal están al alcance de todos. Uno de ellos es la fidelidad, la cual es definida por Marcel como "la renovación del bienestar de la presencia, de su virtud, que consiste en ser una misteriosa incitación a crear" (Marcel, 1987, p. 66). Aquí crear no ha de entenderse como un inventar continuamente a la presencia²⁷, sino que por la misma naturaleza libre del acto creativo, consiste en un elegir, comprometerse con ella, y encaminar nuestras elecciones pensando siempre en el bienestar de un *nosotros*. La fidelidad "posee el misterioso poder de renovar no sólo a quien la practica, sino incluso a su objeto, por indigno que haya sido de ella al principio" (Marcel, 2005, p. 145). En este último caso, la fidelidad

²⁷ Para Marcel: "El papel de la fidelidad no consiste en crear nada en absoluto, sino en disipar sin descanso las nubes que amenazan con oscurecer... ¿qué? ¿Una imagen? Seguramente no, sino una presencia que las imágenes manifiestan y concretan de una manera muy variable" (Marcel, 1967b, p. 193).

se ve indisolublemente acompañada de la esperanza, en cuanto que se espera que el influjo de la presencia produzca también en el otro una transformación espiritual.

Por otro lado, en relación con lo artístico, el influjo de la presencia vendría a ser para el artista como una fuente de inspiración. En este caso, el artista no solo está acompañado de la presencia del *tú*, sino también del mundo al cual acoge en su inteligencia y corazón (Marcel, 1987). Su proceso creativo está encaminado a hacer entrega de una obra que desde su origen se encuentra dirigida hacia los demás y constituye su forma de entregarse a ellos (Marcel, 2004). Nada tiene que ver con la elaboración de una obra en la que luego el artista se quede ensimismado, puesto que si bien la persona se realiza mediante este acto que le permite encarnarse en su obra, “al mismo tiempo es esencial a ella no paralizarse o cristalizarse nunca de manera definitiva en esta encarnación particular” (Marcel, 2005, p. 38), puesto que la presencia rápidamente se reducirá a un objeto que aprisiona al *yo* limitando su participación en el ser.

En la situación anterior, el problema no se encuentra en la obra artística en cuanto tal, ya que “cuando actuamos creativamente, los medios ejercen una positiva labor mediadora, no una negativa función mediatizadora. Son vehículos vivientes de la presencia” (López Quintás, 2005, p. 464). En ese sentido, la obra no es por sí misma obstáculo al perfeccionamiento creativo. Solo cuando el artista traiciona el acto creador por concebir a su obra como algo que depende absolutamente de él, negando así la colaboración de la presencia, termina viciando su obra y a sí mismo. Al respecto, afirma Marcel que “cualquier engreimiento se muestra desfavorable para el desarrollo de una actividad verdaderamente creadora en cualquier orden que sea” (Marcel, 2004, p. 53).

2.7 Vulnerable

Podemos constatar la vulnerabilidad de la presencia ya sea por su carácter intermitente, por cierta flaqueza en nuestra libertad o propiamente por la condición frágil y desprotegida en la que se encuentra otro ser. En primer lugar, la intermitencia proviene de un hecho que acompaña el propio drama de la existencia que no es otro que su dualidad como problema y misterio. Nosotros “somos a la vez objetos del mundo y presencias libres, y en esta ambigüedad se encuentra el corazón del drama del reconocimiento, puesto que soy tanto un *él* como un *tú* para los otros y para mí mismo” (Grassi, 2014, p. 137). Por lo tanto, se trata de una cuestión ineludible de nuestra propia existencia con la cual debemos reconciliarnos, pero también estar siempre en guardia frente al accionar de un pensamiento que procede por problemas y por soluciones confirmando a “cada decisión un carácter provisional, de modo que cualquier presencia podrá siempre dar lugar a problemas, pero tan sólo podrá hacerlo en la medida en que pierda su valor de presencia” (Marcel, 2003, p. 106). En una sociedad cada vez más afianzada en las ciencias y la técnica, este empobrecimiento de la presencia produce una intermitencia más prolongada, pero nunca absoluta. Estos lapsos de aparente ausencia “no debería ser para mí motivo para ponerla en duda (así como durante la noche no dudo de la existencia del sol; conozco las razones por las que no puedo verlo todo el tiempo)” (Marcel, 1967b, p. 196).

En segundo lugar, tenemos el caso de una vulnerabilidad derivada de nuestra propia libertad en cuanto que esta puede negar, traicionar, replegarse, acostumbrarse, etc. por tratarse de una facultad que no es absoluta, cuyas elecciones siempre han de ser sostenidas mediante un esfuerzo en el tiempo. Vulnero a la presencia “cuando yo determino a otro como *él*, lo trato como esencialmente ausente” (Marcel, 1989, p. 45), cuando se siguen principios con los cuales uno ya no está conforme (Marcel, 1987), cuando se separa una familia o cuando huyo frente al sufrimiento

ajeno y me indispongo a participar de su realidad. A este nivel se observa que no hay nada más frágil que un *nosotros*, en el que la presencia no puede darse nunca por sentado, sino que ha de ser siempre reconquistada por el acto libre y creador; “depende de mí, de mi actitud interior, mantener esta presencia que podría degradarse en imagen” (Marcel, 1987, p. 67). Y esta situación ha de ser concebida, según Marcel, como un “don que me ha sido concedido desde toda la eternidad de participar en el drama universal” (2005, p. 143), porque gracias a ella descubrimos que somos capaces de crear.

Y en tercer lugar, diremos que la presencia es vulnerable en cuanto que aparece siempre en la situación de aquel que se muestra frágil y desprotegido. Esta experiencia es solo accesible a aquellos que no se encuentran absortos en el mundo técnico, y en quienes la contemplación de la fragilidad despierta adoración (Marcel, 1967a). Esta afirmación del filósofo francés se va alzando al modo de un llamado tras sus experiencias en las Guerras Mundiales y va redirigiendo sus reflexiones metafísicas hacia cuestiones políticas y sociales. En una de sus lecciones en Harvard, sostiene lo siguiente:

Estoy profundamente convencido de que no podremos preservar el principio misterioso que subyace a la dignidad humana si no logramos explicitar su cualidad propiamente sagrada, cualidad que se manifestará con mayor claridad al considerar al ser humano en su desnudez y debilidad: un ser humano tan indefenso como el niño, el anciano o el mendigo. (Marcel, 1963, p. 129)

¿Qué hay en esa desprotección que es capaz de reavivar la presencia? Para Marcel, frente a la presencia del indefenso, y justamente por esa misma indefensión, sucede como si “se nos cayeran de las manos todos los instrumentos que nos capacitan para apoderarnos de las cosas y modificarlas (...) es en esa esfera donde mejor podemos reconocer el significado de la palabra «trascendencia»” (Marcel, 1967a, p. 114). Si esta experiencia nos resulta cada vez más extraña es

justamente porque hemos ido despojando nuestra realidad de su misterio, viendo la vida como carente de valor y afirmando que en ella todo es explicable, acallando así la actitud de asombro que nos permitía recuperar “la sencillez, que quizá sea otro nombre para designar la singularidad y también la interioridad: el lugar predilecto de lo sagrado” (Marcel, 1967a, p. 117).

2.8 Trascendente

La presencia parece siempre estar, y llevar, más allá a lo que pueda relacionarse con ella. A lo largo de esta indagación, hemos visto que se ubica más allá del espacio, porque alguien que no está frente a mí puede sentirse más presente que otro que sí lo está. También va más allá de una idea o una realidad material como puede ser una obra artística, porque no se agota en ellas sino que le sirven como medios para revelarse. Va más allá de la constancia para convertirse en entrega, y así sucesivamente. Y es que “lo propio de una presencia en cuanto presencia es ser incircunscrita” (Marcel, 1987, p. 66), lo cual va de la mano con “la ambigüedad de nuestra condición que es la de un ser comprometido en el mundo de las cosas y que participa de ellas, pero que por otro lado, trasciende este mundo y sabe que lo trasciende” (Marcel, 2019, p. 283).

Una situación concreta que da cuenta de esta convicción interior en la trascendencia es la esperanza. Esta se traduce en la afirmación de “un principio misterioso que está en complicidad conmigo mismo, que no puede dejar de querer lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece efectivamente ser querido, y lo quiero realmente con todo mi ser” (Marcel, 1987, p. 52). El pensamiento moderno solicita en vano evidencias de esta realidad, pues en tanto misterio no es demostrable, únicamente puede vivenciarse. Quien tiene esperanza solo puede dar testimonio de ese misterio en cuanto que se sostiene en la existencia mediante la afirmación de que la vida tiene un sentido, aun cuando este nos resulte oscuro. En consonancia con esto, Marcel invita a considerar la posibilidad de interpretar la trascendencia de la presencia como “una realidad suprapersonal que

guía todas sus iniciativas y que al mismo tiempo constituye su principio y su fin” (Marcel, 1967a, p. 163). No obstante, seguir este camino que abre las puertas de la cuestión religiosa es una decisión personal.

Otra situación que es clave para ilustrar la trascendencia de la presencia es su confrontación con la muerte. En este caso nos referimos a la presencia del ser amado que ha fallecido y que, frente al *nosotros* que hemos forjado, la muerte comparece como su prueba (Marcel, 1987). Aunque ciertamente no sabemos a ciencia cierta que hay tras ella. Siguiendo a Marcel en su reflexión sobre el silencio que supone la muerte, indica el filósofo que “no sabemos lo que él abarca, lo que él protege, lo que quizá prepara. El sofisma -la traición- consiste en interpretar este silencio como no-existencia, como caída en el no-ser” (Marcel, 2005, p. 160). Si verdaderamente hemos amado a esta persona²⁸, no podremos dejarla sucumbir en el olvido que supone la muerte, porque nuestra fidelidad hacia ella es el “el reconocimiento no teórico o verbal, sino efectivo, de un permanente ontológico, de un permanente que perdura y con relación a lo cual nosotros también duramos” (Marcel, 2003, p. 111). Vemos así que la muerte del ser amado muestra que “nos pertenece la decisión por o contra el ser; y esto quiere decir que en un caso afirmamos la primacía del ser y en el otro la de la nada” (Marcel, 1956, p. 44). Por eso la fidelidad es una de las experiencias concretas que más nos acerca al valor ontológico de la noción de presencia.

Por último, no podemos pasar por alto la manera en la que la trascendencia de la presencia transforma la experiencia del tiempo. La temporalidad es un rasgo constitutivo de nuestra existencia pues en él nos desarrollamos; incluso contiene un componente ético pues representa “para el hombre la ocasión de perderse o la oportunidad de ganarse, y esta alternativa está al

²⁸ De hecho, Marcel señala que: “También debemos decir que el amor, lejos de limitarse a exigir la aceptación del riesgo, lo exige de una manera determinada; el amor parece pedir que se ponga a prueba el desafío, porque está seguro de salir victorioso.” (Marcel, 1963, p. 74).

alcance de la libertad” (Urabayen, 2004, p. 42). Si nos posicionamos en alguno de los casos en que se constataba la ausencia u ocultamiento de la presencia, podemos descubrir que la vivencia del tiempo es sometida a cierta clausura que se vincula con la indisponibilidad frente a los demás (Urabayen, 2004). Y es que la persona no disponible evita hacer entrega de sí misma a los otros, y dicha entrega incluye por defecto su tiempo. El indisponible concibe su tiempo como un objeto, cuantificable y útil. En consecuencia con esos criterios, verá el tiempo como algo susceptible a ser perdido si no se aplica a otras situaciones de las cuales se pueda obtener algún beneficio material.

Por el contrario, las experiencias acompañadas de la presencia ponen siempre en manifiesto al tiempo como apertura²⁹, “como un crecimiento o una forma de ir realizando la propia vocación” (Urabayen, 2004, p. 43). El amante, el fiel, el esperanzado: todos ellos saben dar valor al tiempo en relación con los demás, y lo experimentan como una plenitud tras la que se vislumbra un instante de eternidad. Dentro de los múltiples aspectos del tiempo, el que nos afecta desde el interior es que cada uno de nosotros posee una dosis limitada del mismo por el acecho de la muerte. Sin embargo, cuando uno es desprendido con su tiempo y lo concentra en actividades que le permiten entregarse a los demás, haciendo “cada vez más disponible no puede no considerar la muerte como una liberación” (Marcel, 2003, p. 115).

En conclusión, con la presencia todo siempre es *más* de lo que bajo un primer vistazo parecía ser y ofrecer.

²⁹ La novela *Momo* (1978) de Michael Ende, ilustra magistralmente como la presencia y el tiempo se enlazan para permitir al hombre alcanzar su plenitud. En dicha obra se observa como la objetivación del tiempo en la sociedad técnica termina por convertirlo en “una carga, incluso una maldición” (Ende, 1978, p. 92).

3. La presencia como “tú”

A partir del análisis realizado, podemos resaltar como característica principal de la noción de presencia que siempre hace referencia a un *tú*, al punto que se confunden uno en el otro porque donde hay presencias se tiene por seguro que también habrá un *tú* que será capaz de reconocerlas como tal. Solo un *tú* puede mostrarse como una “realidad personal susceptible de responderme y a quien puedo invocar, porque es lo más distante de un objeto. El *tú* es una presencia” (Natal, 1993, p. 333). Asimismo, este *tú* se manifiesta en la existencia de tres maneras: como el mundo, Dios o el hombre, dependiendo de la situación concreta que estemos indagando.

La noción de presencia a lo largo de la obra filosófica de Marcel se muestra bajo un proceso de profundización que mantiene como estructura fundamental el carácter de *tú*, de un ser en relación *con*. La noción de presencia aparece en su obra aún no como una categoría estrictamente delineada, pero cuyo rasgo esencial es ya intuitivo. La presencia se ve como el signo de una dimensión trascendente en el encuentro con los demás, que va más allá de la presencia física y se traduce en un acogimiento del otro en nuestro ser, ya sea en situaciones como el amor o la muerte del ser amado y la prolongación de su presencia así como la posibilidad de la telepatía.

Posteriormente, la presencia empieza a ocupar un lugar fundamental en su reflexión en torno a la intersubjetividad así como una profundización de las situaciones concretas en las que la vislumbramos como es el caso de la esperanza y la fidelidad. La noción de presencia como un *tú* también se fue desarrollando de la mano con el crecimiento espiritual del filósofo, tras los cuestionamientos e inquietudes que le acarrearón el acto de fe y su conversión al catolicismo. A partir de entonces, Marcel concibe la relación con Dios como la interacción con alguien vivo, no como un objeto de conocimiento como sería el caso de la mirada agnóstica. Dios vendrá a ser para Marcel ese Tú absoluto que se ha revelado en el misterio de la Encarnación.

Finalmente, en sus textos y lecciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la noción de presencia, aún sujeta a un análisis filosófico, se presentará cada vez más al modo de una demanda por la recuperación de un mundo más humano frente a la instauración de una sociedad tecnificada y capaz de las mayores atrocidades frente a la dignidad humana. Por ello, desde la presencia, Marcel reclama que cada hombre sea tratado con respeto y que, desde el reconocimiento del otro como un *tú*, puedan conformarse comunidades abiertas a la fraternidad.

Reconocer a la presencia como un *tú*, lejos de cerrar la discusión sobre la naturaleza del término, insiste nuevamente en su irreductibilidad³⁰. Este *tú* al que me dirijo y frente al cual me dispongo es siempre un ser concreto, único e irrepetible, posicionado en una situación determinada, y en ese sentido se abre la posibilidad, pero también al modo de una exigencia, de continuar examinando la manera en que se produce el encuentro interpersonal así como las condiciones que le rodean para enriquecer nuestro conocimiento y experiencia sobre la presencia.

El encuentro interpersonal, como veíamos en el ejemplo que ilustraba el carácter vinculante de la presencia, no se reduce a un intercambio de información, sino que consiste en una experiencia profunda de la presencia del otro que deja en mí su sello y viceversa. Implica salir de mí mismo a causa de que se ha operado en mí una transformación “que no puede realizarse más que gracias a un movimiento de distensión interior, por el que pongo fin a la especie de contracción por la que me crispo sobre mí mismo, y al mismo tiempo también me deforme” (Marcel, 1989, p. 46). En el encuentro me abro a la posibilidad de *ser más* con un *tú* que se dona a mí, es decir, que me hace “participar de una determinada realidad y plenitud” (Marcel, 1989, p. 107). A su vez, esta relación que se descubre se encuentra constantemente expuesta a degenerar si la libertad de uno u otro

³⁰ “Tratar al otro como a un *tú* no es asimilable a un mayor conocimiento de la esencia objetiva del otro, sino que, por el contrario, tratar al otro como un *tú* implica tratarlo como libertad, y ya no como naturaleza, es decir, implica promocionar su libertad y ayudarlo a ser libre” (Grassi, 2016, p. 158).

flaquea ante la presencia. Pero también puede verse confrontada por la ausencia que introduce la muerte. Frente a la muerte del *tú*, quien ha vivido este encuentro se sentiría como un traidor al postrarse ante la muerte. Como indica Marcel: “Lo que importa aquí es la bondad amorosa hacia la persona que ha estado asociada a mi vida, ese ser que ya no está y que, sin embargo, sigue presente para mí. ¿En qué sentido? ¿Qué es esta presencia?” (Marcel, 1967, p. 209).

3.1 Sobre la posibilidad de una definición

Llegados a este punto, nos encontramos en la situación de plantear una definición de la presencia en base a los rasgos estructurales identificados en la obra filosófica de Gabriel Marcel. Para empezar, el filósofo francés recurre a combinaciones como *permanente ontológico* o *irrepresentable concreto* para esbozar algunos rasgos de la presencia, principalmente su inefabilidad y la imposibilidad de separarla de la vivencia misma. El riesgo de dichas combinaciones es que pueden terminar resultando ambiguas o enigmáticas y, en consecuencia, frustrantes para la persona por no lograr una representación mental sobre ellas.

No obstante, el propio Marcel resuelve esta dificultad mediante su filosofía concreta, que a través del recurso a la exposición de situaciones humanas, nos facilita la representación así como el involucramiento en dicha experiencia. Esto se debe a que puede evocar en nosotros vivencias similares que resuenen en nuestro interior y nos hagan superar las abstracciones con las que inicialmente nos aproximamos a este fenómeno. Por lo tanto, la definición que elaboraremos a continuación intentará recoger tanto los elementos fundamentales de la presencia como mostrar una redacción que siga el carácter de narración de una experiencia, que si bien no es concreta, resulte lo suficientemente familiar para ser reconocida en las propias vivencias.

Entonces, podemos decir que la presencia es un modo del ser que se vislumbra en la comunión que surge entre seres que, debido a su naturaleza libre, se reconocen y sostienen el uno al otro como un *tú*. Ambos ejercen sobre el otro un influjo, que sobrepasa el espacio y el tiempo, y constituye para ellos una inspiración a perfeccionarse mutuamente mediante acciones libres que recaen sobre ellos mismos al mismo tiempo que se encarnan en alguna obra externa. Asimismo, y valga la redundancia, la presencia de la presencia no es nunca absoluta, sino que siempre corre el riesgo de ocultarse frente a las limitaciones inherentes a la condición humana.

3.2 Alcances y limitaciones

En relación con los alcances de contar con una definición de uno de los términos claves del pensamiento de Marcel, resaltamos que esta proporciona cierta claridad conceptual, en un planteamiento filosófico de tipo asistemático, para concentrar la evolución del término y situar con mayor precisión la presencia con relación al resto de términos planteados en sus obras. Este aspecto es vital, aún más en una propuesta como la de Marcel, en la que todas sus categorías se encuentran atadas por fuertes lazos de interdependencia. También, al contar con una definición se facilita el diálogo de su pensamiento con el de otros autores afines y así poder cotejar diferencias y similitudes.

Por otro lado, dicha definición permite recurrir a la presencia como una herramienta interpretativa. Esta resultaría de particular interés para la interpretación de textos literarios, obras artísticas y musicales³¹, puesto que el lenguaje simbólico y transformador que se utiliza en ellas

³¹ Al respecto, Marcel señala: “Me parece que estos encuentros que enriquecen la textura misma de nuestras vidas pueden entenderse por analogía con lo que ocurre en la creación musical, donde un tema evoca otro” (1963, p. 65). Asimismo, es evidente que “el teatro fue para la filosofía de Gabriel Marcel, y en particular para la filosofía del *tú*, es el laboratorio de diversos experimentos mentales, el campo de pruebas para diversos temas, varios de los cuales fueron anticipados en forma de ficción y enunciados por personajes ficticios, antes de ser asumidos por el propio autor en forma de convicción que retorna a la experiencia metafísica (Ricoeur, 1992, pp. 58-59).

parece ser más afín que el de las ciencias para mostrar cómo se hace presente el *tú*. Recurriendo a este tipo de lenguaje, podríamos salvaguardarnos del riesgo al que se expone el filósofo existencial si sigue hablando de experiencias profundas que no es capaz de renovar a voluntad y terminan siendo vacías para su interlocutor (Marcel, 1964).

Otro alcance de esta definición sería el servir de guía para las ciencias o actividades dedicadas al servicio como la educación, la psicología o la consejería espiritual. Investigaciones como la de Pembroke & Pembroke (2008) y Avery (1986) intentaron vislumbrar el valor de la presencia con fines prácticos. Sin embargo, la presencia termina degenerando en una definición cerrada e incompleta³², y que deja ver muy poco de la profundidad de las reflexiones del filósofo francés. Particularmente, se omite que la presencia no es imitable, lo cual supone un gran desafío para estas ciencias prácticas que esperan obtener un manual que les indique cómo ser presentes o enseñar a otros a hacerlo. Las intenciones no son malas, pues como sabemos, la vivencia de la presencia es deseable para el perfeccionamiento de cada hombre. No obstante, bajo esta visión instrumental de la presencia se corre el riesgo de olvidar su dimensión relacional y vivencial.

Para Marcel, la presencia auténtica surge en la apertura recíproca entre el otro y yo, donde ninguno busca manipular al otro sino simplemente ser acogido. Insistimos, con Marcel en que “un ser no posee encanto sino cuando está más allá de sus virtudes, si parece que ellas emanaran de una fuente lejana y desconocida” (Marcel, 1953, p. 168). Por lo tanto, es indispensable no perder de vista que la experiencia de la presencia implica asumir el misterio, sumergirse en él, para dar paso al asombro y la reverencia que sí restituyen a la auténtica presencia.

³² Según Cali (2015): “Marcel does not precisely delineate key features of availability or offer instructions on how to cultivate it in oneself or to facilitate it in someone else; instead, as with reading most of his work, discerning what he envisions to generate availability is like taking a coin to a scratch card ticket” (p. 111).

Además, este fenómeno es un aspecto interesante por reflexionar en cuanto que las relaciones establecidas entre pacientes y psicoterapeutas, laicos y sacerdotes, etc. implican cierto grado de poder y dirección sobre el otro. De revelarse la presencia en esta relación, vendría a romper forzosamente dicha asimetría por una disposición de escucha y acogimiento que no en pocas ocasiones resulta ser más beneficiosa que la aplicación de una prueba psicológica o posicionarse desde el rol del experto para brindar soluciones al problema que nos representa este ser que solicita nuestro auxilio. La filósofa alemana Edith Stein consideraba, en relación con los métodos psicológicos, que “no eran más que tímidos intentos de penetrar en el interior del alma - su esencia (la general y la individual) permanece oculta para nosotros” (Stein, 2003, p. 95), por lo que abogaba fundamentalmente por el encuentro con el otro desde el amor. Diríamos, a la luz de lo investigado en este trabajo, que Stein parece abogar por permanecer en el misterio en lo que compete a la individualidad. Sin embargo, desde la propuesta de Marcel se abre la posibilidad de entender la praxis psicológica como una conciliación entre el problema y el misterio que representa cada persona. Al aplicar la reflexión segunda, el psicoterapeuta no solo lograría que la persona se sienta escuchada, sino que a partir de esa entrega a la vivencia concreta puede esclarecer los conceptos y teorías que posee sobre la situación concreta de la persona atendida.

En cuanto a las limitaciones, y siguiendo el caso anterior, se corre siempre el riesgo de la objetivación de la presencia³³, reduciendo así su impacto transformador, a causa de separar a la persona de la vivencia misma en la que esta surge. En consecuencia con lo anterior, la definición

³³ Concordamos con Grassi (2011) en que “la metafísica marceliana adolece de una gran falencia: la de su rechazo a todo tipo de objetividad en el orden metafísico, lo cual tiende a llevar al pensamiento a trabajar en el vacío. (...) la metafísica no puede obviar, a mi parecer, el necesario rodeo por los modos en que la existencia se objetiva a sí misma mediante la simbolización” (p. 45). Por momentos, la negatividad de Marcel frente a la objetivación sugiere impedir todo intento de esquematización. Tardíamente, se daría cuenta de las dificultades que esa actitud trajo consigo: “En este punto, como en otros, tiendo a reprocharme no haber sido suficientemente explícito; se trata sin lugar a dudas de una consecuencia enojosa de no haber querido nunca, no ya crear un sistema, sino ni siquiera escribir un tratado en el sentido filosófico habitual de la palabra” (Marcel, 2012, pp. 160-161).

de la presencia podría dificultar la captación del carácter dinámico y situacional de la misma, por no contar con la singularidad de cada encuentro. Pero se trata de una limitación que, aunque no absolutamente, puede ser remediada siempre que se reactive mediante la experiencia, recurriendo a situaciones concretas que acompañen la reflexión. Es probable que por ello no se hayan encontrado muchos artículos que se concentren específicamente en la presencia, pues se trata siempre de vislumbrarla en alguna relación intersubjetiva.

Finalmente, para algunos podría considerarse una limitación la ambigüedad con la que tiene que lidiar una noción tan cercana al ser. No obstante, como señala Ricoeur, “el misterio, o más bien la posición del misterio, sigue siendo una intuición «cegada», que solo se atestigua en la reconquista sobre el proceso mismo de problematización y con los recursos de esta misma problematización, llevada a su punto de ruptura” (Ricoeur, 1992, p. 66). El misterio no es de carácter deductivo, sino que se descubre cuando la reflexión primera ha alcanzado su límite y brota la necesidad de la reflexión segunda que recupere el carácter unitario del mismo, sin agotarlo nunca, pero puliendo en cada experiencia los términos y conceptos que utilizamos para referirnos a él. Por tal motivo, la definición de la presencia siempre habrá de entenderse como de carácter provisional y abierto. De hecho, si bien Marcel centró su atención en experiencias fundamentales como el amor, la fidelidad o la esperanza, es probable que el análisis de otras experiencias arroje nuevas luces sobre la definición. Tal es el caso de la relación psicoterapéutica o pedagógica, o incluso se podría pensar desde la interacción entre el hombre y la inteligencia artificial, por señalar algunos ejemplos.

Conclusión

Valor antropológico de la noción de presencia

En línea con los objetivos planteados en esta investigación, concluiremos nuestra exposición resaltando el valor de la noción de presencia para la Antropología Filosófica. Esta contribución se justifica en el hecho de que solo las personas son presencias y como el hombre depende de la idea que se hace de sí mismo, es necesario esbozar el impacto que tendría la noción de presencia no solo como “un simple estudio teórico del hombre, sino a la vez una guía ética, un patrón que ilumina y humaniza la acción humana” (Urabayen, 2004, p. 56). Además, con lo visto hasta ahora, se puede deducir que la presencia se muestra como la salvaguarda de la dignidad humana, ya que “para devolver al mundo la convicción de la dignidad humana, haríamos bien en pensar en cada persona como un lugar de misterio, inagotable y abierto” (Harper, 2006, p. 43). Para ello, hemos clasificado las contribuciones más significativas en cuatro aspectos de la vida personal: la intersubjetividad, la vida comunitaria, la técnica y lo sagrado. A continuación, desarrollaremos cada una de ellas.

A lo largo de esta investigación se ha dejado en claro que, desde la perspectiva de Marcel, el hombre no puede comprenderse a sí mismo si permanece cerrado al encuentro con el otro. No insistiremos más en ello, solo apuntaremos a recordar que dicho encuentro no se da automáticamente, es decir, frente al simple estar uno ante el otro, sino que surge indefectiblemente ante la revelación de la presencia que no es más que este otro que ahora es un *tú*, abierto hacia mí y yo a él. De esta forma la intersubjetividad se comprende como una realidad existencial y no una categoría más del conocimiento para referirse objetivamente a las relaciones interpersonales. Ella es una continuidad espiritual que hace auténticos los vínculos entre los hombres.

Cada uno de estos hombres que ha reconocido a otro como un *tú*, ha iniciado con él una comunidad, un *estar con* que no es producto del deber, sino de la disponibilidad, de una elección propia a mantenerse permeable al influjo del otro. En relación con su idea de comunidad, Marcel no ha estado exento de críticas.

Bardaro le dirige una crítica que parte desde una perspectiva latinoamericana y considera su idea de comunidad: “un poco limitada (...) su comunidad sería más bien algo así como la ampliación del encuentro personal. Sin embargo la comunidad se da cuando hay comunión de objetivos y un actuar en común para construir el mundo” (Bardaro, 1971, p. 37). En esta observación se tiene en mente una comunidad de índole político en la que el compromiso de cada uno se dirige a una estructura, planteada en esos objetivos. Es importante notar que las reflexiones de Marcel en torno a la intersubjetividad parecen concentrarse en la comunión que se produce entre dos personas, y ciertamente lo es, pero en ningún sentido vendría a ser limitante sino fundante. Esta comunión originaria del *tú* a *tú* es la base de todo proyecto colectivo. La familia, la comunidad, la sociedad y el Estado surgen mediante diversos grados de reconocimiento del otro³⁴.

Además, para el filósofo francés, el representarme a la humanidad como totalidad consiste en una ficción que se revela cuando intento colocar ante mí como un todo (Marcel, 1967a). No despierta en mí ningún vínculo más que indirectamente, en cuanto que le superpongo las experiencias que he tenido con otros hombres de carne y hueso.

³⁴ Esta reflexión en torno al reconocimiento fue desarrollada ampliamente por Paul Ricoeur, quien realizó una distinción del término hasta alcanzar su carácter ético y político. Para Ricoeur, el amor es el primer modelo de reconocimiento que se presenta en las relaciones afectivas, amistosas y familiares de la vida cotidiana, mientras que en el ámbito social se produce otro tipo de reconocimiento vinculado a los derechos civiles y políticos (cf. Paredes, 2025, p. 124). Pero ambos modos actúan como mediadores para garantizar la paz.

Las reflexiones de Marcel en esta línea se incrementan con las experiencias de las Guerras Mundiales, dando lugar a que en sus discursos y lecciones, hable cada vez más de la posibilidad de ver surgir al hombre fraterno, cuya libertad se encuentra en proporcionalidad con su fraternidad. Él encarna la presencia por estar siempre disponible ante su prójimo, le hace ser él mismo, y se siente agradecido e inspirado por todo aquello que le suponga un bien (Marcel, 1963). Además, se siente responsable por él, por lo que esta fraternidad habrá de traducirse en una mutua educación y al mismo tiempo confía, es decir, tiene esperanza de que el otro es capaz de más.

Para Marcel, esta fraternidad solo es posible en grupos pequeños, puesto que la presencia corre el riesgo de perderse en la multitud, por no poder dedicarle a cada uno el tiempo suficiente. No obstante "estas pequeñas comunidades no deben estar cerradas, en el sentido bergsoniano, sino, al contrario, abiertas las unas a las otras, unidas por elásticos intermediarios quizás itinerantes" (Marcel, 2001, p. 143) y que en ese sentido son siempre espacios de hospitalidad para el otro diferente y siempre susceptible de ser vislumbrado como presencia.

Otro aspecto en el que resulta importante reintroducir la noción de presencia es el técnico. Los efectos positivos o negativos de la técnica dependerán de la relación que establezca libremente cada individuo con ella. Es por ello por lo que Marcel no condena a la técnica, incluso afirma que "considerada en sí misma, una técnica es buena, por cuanto encarna cierta potencia auténtica de la razón; o también, por cuanto introduce un principio de inteligibilidad en el desorden aparente de las cosas" (Marcel, 2001, p. 53). Por lo tanto, esta se muestra como una herramienta a favor del hombre. Sin embargo, como señalábamos antes, el problema parece surgir en el uso indebido de la misma. Particularmente, a Marcel le resulta urgente realizar un análisis sobre los efectos que la técnica posee "sobre quien, sin haber contribuido de ninguna manera a inventarla, llega a ser beneficiario suyo" (Marcel, 2001, p. 53), ya que al no haber formado parte del proceso de creación

puede desconocer los fines trascendentes a los que apunta dicho objeto. Pues hay quienes a causa de una vida interior empobrecida, ven en la técnica un medio para alcanzar una felicidad plena que confunden con el confort (Marcel, 2001, p. 54). Y los lleva a aprisionarse cada vez más en los objetos e impidiendo salir al encuentro de los otros.

Dicha situación se nos hace aún más patente a nosotros frente a una vida moderna cada vez más dependiente de la mediación tecnológica. Por otro parte, se van reduciendo cada vez más los espacios usuales de la presencia como la familia, la comunidad o la amistad. Ahora contamos con aplicativos que simulan interacciones con nosotros: responden nuestras preguntas, nos entretienen e incluso mientras más los usamos parecieran conocernos mejor. No obstante, en ellos no hay presencia porque el conocimiento que me arrojan sobre mí mismo sigue estando en el plano del objeto. Me conoce en el sentido que sabe el contenido que puedo gustarme, por el estilo con el que escribo, etc. pero estas son cualidades que poseo y que no agotan todo lo que soy. Cuando el sujeto se confronta con esta realidad de la simulación, puede incluso ver agravada su soledad a causa de la tecnología. Por esto es importante repensarla a la luz de la presencia y considerar los modos más propicios en los que esta puede servir a fines más trascendentes.

Por último, el valor de la noción de presencia para la Antropología reside también en el ser un punto de transición hacia la Antropología Teológica. Marcel se concebía a sí mismo como un filósofo del umbral, ya que su pensamiento alcanzaba a poner de manifiesto la frontera entre la filosofía y la religión. Para uno de sus principales comentadores, Roger Troisfontaines:

Esta fenomenología y metafísica de la amistad y el amor, de la presencia entre seres humanos, no tenían, en el pensamiento de Marcel, valor en sí mismas. Su propósito (...) era introducir e iluminar el estudio de la relación religiosa, de la fe. Y la transposición no es difícil. (...) La gracia corresponde al encanto, la oración a la invocación, la conversión al encuentro, la fe a la presencia. (1947, p. 260)

Opina lo mismo Ralph Harper, aunque con un tono más acusador, no solo hacia Marcel sino también a Martin Heidegger, en cuanto que “omitieron mencionarnos las fuentes de su familiaridad con la historia de la idea de presencia” (2006, p. 107). Sin embargo, la apreciación resulta injusta hacia Marcel, quien fue siempre honesto con relación a su fe, e invitaba a sus lectores a cuestionarse si era válido “pensar como si antes de nosotros no hubiera habido siglos de cristianismo, lo mismo que, en el orden de la teoría del conocimiento, no podemos pensar como si antes no hubiera habido siglos de ciencia positiva” (Marcel, 1987, p. 79). Lo cual ciertamente él no hizo, pero sí se mantuvo al margen de intentar hacer de su filosofía una teología, porque consideraba que el rol del filósofo era permanecer ante el umbral³⁵, acompañando a otros en el camino hacia él, pero dejarlos escoger libremente si lo cruzan o no.

Líneas de investigación futuras

A partir del presente trabajo se ha podido concluir que la presencia abre la posibilidad a múltiples campos de investigación, tantos como experiencias humanas existan. Y esto es porque “el resultado de la meditación ontológica es la revelación del Ser como presencia. El Ser se nos presenta, haciendo presente todo” (Harper, 2006, p. 25). Personalmente, y a la luz de lo investigado, considero que resultaría muy fructífero adentrarse en una ontología de la vulnerabilidad. Especialmente en un contexto en el que para el Estado y la sociedad, e incluso para sí mismo, el hombre parece ya no representar ninguna realidad viva (Marcel, 1956).

La comprensión del ser humano como frágil y necesitado del otro va más allá, aunque no la excluye, de una condición material. Siguiendo a Urabayen, vemos que “la plena dignidad se

³⁵ Sin embargo, en ocasiones el cristiano tomará la iniciativa con afirmaciones como esta: “No existe una fenomenología de la existencia humana que pueda evitar el recurrir en último término al doble misterio de la crucifixión y la resurrección, el único capaz de proyectar sobre nuestra vida una luz que le dé sentido” (Marcel, 1971, p. 194)

hace patente en el rostro del niño indefenso, del anciano inválido y del pobre que no tiene nada excepto su ser persona” (Urabayen, 2017, p. 34). Cada uno de estos casos sugiere un tipo diferente de vulnerabilidad en cuanto que refieren a etapas distintas de la vida o las condiciones materiales que las sustentan que valdría analizar a fin de continuar enriqueciendo esta propuesta filosófica asentada en la intersubjetividad y que hace frente a la tentación de rebajar la dignidad del hombre a la condición de objeto. Por otro lado, considero que una investigación en esta línea podría contribuir a abrir más la propuesta de Gabriel Marcel a dialogar con otras corrientes filosóficas como la ética del cuidado y el personalismo. Respecto a este último, sería interesante relacionar su pensamiento con el de la filósofa Edith Stein, especialmente con sus estudios sobre la empatía y la posibilidad de acceder al misterio de la individualidad, los cuales también fueron influenciados por sus experiencias en la Cruz Roja y un espíritu sensible al encuentro y auxilio de los más vulnerables.

“Ser hombres; seguir siendo hombres” (Marcel, 1963, p. 169), es a lo que nos invita reflexionar sobre la presencia.

Bibliografía

Fuentes primarias

Marcel, G. (1964). *El misterio del ser*. Editorial Sudamericana.

Marcel, G. (1956a). *Diario metafísico*. Editorial Losada.

Marcel, G. (1956b). *El hombre problemático*. Editorial Sudamericana.

Marcel, G. (1963). *The existential background of human dignity*. Harvard University Press.

Marcel, G. (1967a). *En busca de la justicia y la verdad. Seis conferencias a estudiantes universitarios*. Editorial Herder.

Marcel, G. (1967b). *Presence and Immortality*. Duquesne University Press.

Marcel, G. (1969). Hommage à Gabriel Marcel: Parapsychologie et philosophie. *Revue Métapsychique*, (14), 67-70.

Marcel, G. (1971). *Filosofía para un tiempo de crisis*. Ediciones Guadarrama.

Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Ediciones Encuentro.

Marcel, G. (1989). *Filosofía concreta*. Revista de Occidente.

Marcel, G. (2001). *Los hombres contra lo humano*. Caparrós Editores.

Marcel, G. (2003). *Ser y tener*. Caparrós Editores.

Marcel G. (2004). *Obras selectas de Gabriel Marcel II: De la negación a la invocación. El mundo roto. Un hombre de Dios. El camino de Creta*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Marcel, G. (2005). *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Ediciones Sígueme.

Marcel, G. (2012). *En camino ¿hacia qué despertar?* Ediciones Sígueme Salamanca.

Marcel, G. (2019). Presencia e inmortalidad (Y. Ramírez, Trad.). *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 46, 273-284.

Fuentes secundarias

Avery, W. O. (1986). Toward an understanding of ministry of presence. *Journal of pastoral care*, 40(4), 342-353.

Bardaro, M. B. (1971). Objeto y presencia (a propósito del pensamiento de Gabriel Marcel). *Boletín Filosófico*, 30-39.

Blázquez, F. (1988). *La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialéctica a la invocación*. Encuentro.

Blázquez, F. (1989). Aproximación crítica a la bibliografía hispánica de Gabriel Marcel. *Estudios Filosóficos*, 38, 603-631.

Caballero García, F. (1991). *La experiencia del misterio: ontofanía concreta de Gabriel Marcel*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía.

Cali, D. D. (2015). The ecology of presence and intersubjectivity in the philosophy of Gabriel Marcel. *China Media Research*, 11(2), 109-116.

Crosby, J. (2019). *The Personalism of John Paul II*. Hildebrand Press.

Ende, M. (1978). *Momo*. Santillana.

Gallagher, K. T. (1968). *La filosofía de Gabriel Marcel*. Razón y fe.

- Grassi, M. (2011). La reflexión segunda y el acceso al misterio del ser en la filosofía concreta de Gabriel Marcel. *Nuevo pensamiento*, 1(1), 24-46.
- Grassi, M. (2014). *Fidelidad y disponibilidad: la metafísica del nosotros en Gabriel Marcel* (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Grassi, M. (2016). La dimensión intersubjetiva de la existencia en la filosofía de Gabriel Marcel. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 72(270), 147–159. <https://doi.org/10.14422/pen.v72.i270.y2016.009>
- Hanley, K. R. (1976). Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel. *Revue philosophique de Louvain*, 211-234.
- Harper, R. (2006). *On presence: Variations and reflections*. JHU Press.
- Heidegger, M. (2023). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Laín, P. (1957). *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Revista de Occidente.
- López Quintás, A. (2005). Claves para la comprensión del pensamiento de Gabriel Marcel. *Anuario Filosófico*, 38(2), 443-474. <https://doi.org/10.15581/009.38.29330>
- Montaigne, M. (2024). *De la amistad*. Recuperado de <https://prolipa.com.ec/blog/wp-content/uploads/2024/10/9788430616572.pdf>
- Natal Álvarez, A. (1993a). La participación en Gabriel Marcel. *Revista del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*, 28(2), 295-363.
- Natal Álvarez, A. (1993b). La participación en Gabriel Marcel (Continuación). *Revista del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*, 28(3), 503-552.

- Muñoz-Alonso, G. (2012). *Estructura, metodología y escrito del Trabajo de Fin de Máster*. Escolar y Mayo Editores.
- Paredes, M. C. (2025). Modelos y perspectivas del reconocimiento en R. Franco y D. Hernández (Eds.), *La filosofía ante los retos del futuro* (pp. 113-138). EUSAL.
- Pembroke, N. F., & Pembroke, J. J. (2008). The spirituality of presence in midwifery care. *Midwifery*, 24(3), 321-327.
- Ramírez, Y. (2019). Del problema de la muerte al misterio de la muerte en Gabriel Marcel. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76, 189-204. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/282731>
- Ricoeur, P. (1992). *Lectures, t. 2 La Contrée des philosophes*. SEUIL.
- Rodríguez, A. & Pérez, A. (2017). Métodos científicos de indagación y de construcción del conocimiento. *Revista EAN*, 82, 179-200.
- Stein, E. (2003). *Obras Completas, IV Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos, España: Editorial Monte Carmelo; Vitoria, España: Editorial El Carmen; Madrid, España: Editorial de Espiritualidad.
- Stein, E. (2017). *La estructura de la persona humana*. Biblioteca de Autores Católicos.
- Troisfontaines, R. (1947). La notion de 'présence' chez Gabriel Marcel. En *Existentialism chrétien: Gabriel Marcel* (pp. 203-268). Plon.
- Urabayan., J. (2001). *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. EUNSA.
- Urabayan, J. (2004). Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel. *Anuario filosófico*, 37 (1), 274-275.

Urabayen, J. (2010). El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto.

Estudios de filosofía, 41, 35-59. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.11603>

Urabayen, J. (2012). *La razón al servicio del amor: reflexiones sobre la filosofía de Gabriel*

Marcel. Recuperado de <https://dadun.unav.edu/entities/publication/ac43b9ec-57a0-4096-b122-cde03cde3b82>

Urabayen., J. (2017). Amando al otro, respondiendo a su presencia. Reflexiones sobre el amor

desde la filosofía de Marcel en R. Casales & N. Blancas (Eds.), *La esencia del amor* (pp. 27–49). Tirant lo Blanch, Tirant Humanidades.