

# Del cuerpo indisponible a la disponibilidad absoluta; violencia y entrega. Una aproximación a partir de la fenomenología del 'avoir' de G. Marcel<sup>1</sup>

*From an 'indisponible' body to absolute 'disponibilité';  
violence and self-giving.  
An approach based on the phenomenology  
of 'avoir' by G. Marcel.*

---

JOSÉ ANTÚNEZ CID\*

**Resumen:** La fenomenología del 'avoir' sirve a Marcel para ahondar en el misterio del cuerpo del hombre mediante el estudio de la indisponibilidad. En su *Diario metafísico* pasa del originario cuerpo objeto (cosa extensa, *Körper*), muy cartesiano, al cuerpo sujeto, vivido (*Leib*) al constatar que la disponibilidad del cuerpo objeto al querer del yo es, en el fondo, aparente pues en diversos fenómenos, especialmente la muerte (descripción del suicidio), muestra su radical indisponibilidad. Aunque Marcel pasa del cuerpo como instrumento, al cuerpo sirviente invisible, al cuerpo como hermano, queda el misterio abierto por la indisponibilidad que solo se ilumina cuando el 'avoir' pasa de un tener posesivo y egocéntrico a un tener creativo en que objeto y sujeto más que tenerse 'se son' en apertura intersubjetiva. La unidad en la dualidad de 'yo y mi cuerpo' se recupera en el plano de la ontología, del ser-amor gracias a la reflexión segunda que une lo que la abstracción cuantificadora divide. La unidad recuperada es radicada en un momento anterior a la distinción entre cuerpo objeto-sujeto en "*Mon corps, ma vie, mon être*" en que la experiencia compacta del yo-corporal (*Leibkörper*) antecede a su distinción explícita en la conciencia. Desde ahí, la resistencia que el cuerpo ofrece ante la violencia de ser tratado como mera cosa mostrándose indisponible es un residuo que remite a su carácter personal. Esa indisponibilidad se vuelve disponibilidad absoluta cuando desde el ser-amor el cuerpo es uno con la entrega de sí misma en que la persona consiste: amor esponsal y martirio. Los campos que ilumina no son pocos.

---

\* Artículo elaborado gracias a investigación financiada por OIRI, N°. Prot. 2021-22 2º/6/5 (UESD). \*Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), Email: joseantu@sandamaso.es; ORCID: 0009-0000-9113-6031

**Palabras clave:** cuerpo, entrega, fenomenología, indisponibilidad, Marcel, violencia.

**Abstract:** *The phenomenology of 'avoir' serves Marcel to delve into the mystery of the human body through the study of 'indisponibilité'. In his *Metaphysical Journal* he moves from the original object-body (*res extensa*, *Körper*), very Cartesian, to the subject-, lived-body (*Leib*) when he notes that the 'disponibilité' of the object-body to the will of the ego is ultimately apparent, since in various phenomena, especially death (suicide description), it shows its radical 'indisponibilité'. Although Marcel moves from the body as an instrument to the invisible servant body to the body as a brother, the mystery remains open by the 'indisponibilité' that is only illuminated when the 'avoir' passes from a possessive and egocentric having to a creative having in which object and subject rather than having each other, they 'are' gathered in intersubjective openness. The unity in the duality of 'me and my body' is recovered on the plane of ontology, of being-love thanks to the second reflection that unites what quantifying abstraction divides. The recovered unity is rooted in a moment prior to the distinction between body-object-subject in "*Mon corps, ma vie, mon être*" in which the compact experience of the corporeal self (*Leibkörper*) precedes its explicit distinction in consciousness. From there, the resistance that the body offers in the face of the violence of being treated as a mere thing, showing itself to be 'indisponible', is a residue that refers to its personal character. This 'indisponibilité' becomes absolute 'disponibilité' when, from being-love, the body is one with the self-giving in which the person consists: spousal love and martyrdom. The topics it illuminates are not few.*

**Keywords:** body, Marcel, Leibkörper, phenomenology, self-giving, violence.

Recibido: 2/09/2024  
Aceptado: 20/11/2024

En estas páginas uso las descripciones de la vivencia del propio cuerpo que realizó Marcel en 1920 en su *Diario metafísico*<sup>1</sup> con algunas adiciones recogidas en *Ser y tener*<sup>2</sup> y atiendo en especial a una conferencia dada en 1967 en Salzburgo publicada como póstumo en francés “Mon corps, ma vie, mon être”<sup>3</sup> e inédita en papel en castellano hasta la fecha. Creo que hay un sugerente cambio de perspectiva en el modo en que Marcel filosofa sobre el cuerpo y su relación con el yo que puede iluminar cuestiones antropológicas actuales, como la violencia y la entrega.

## 1. Desde la fenomenología del *avoir* a la ontología

En el primer *Diario metafísico*, Marcel pone su atención en el cuerpo como fenómeno que se nos da como cosa, muy próximo a la *res extensa* cartesiana, tal y como se ofrece a una descripción espontánea de la experiencia cotidiana y también en las ciencias positivas; hay cierto paralelo con lo que Husserl consideraría como intuición primitiva del cuerpo dentro de la actitud natural, aunque Marcel no lo cita. La vía de estudio filosófico de este cuerpo cosa u objeto con el que el yo mantiene una misteriosa relación la denominará poco más tarde fenomenología del ‘*avoir*’<sup>4</sup>.

Nuestro cuerpo aparecería en nuestra biografía como nuestra ‘primera’ posesión, cosa peculiar entre cosas, cosa que tengo y me permite tener<sup>5</sup>, posesión e instrumento de poder. El cuerpo aparece como una cosa entre cosas, con su extensión y sus dimensiones físicas, y como algo tenido por el yo, como haber y posesión suya; resuena Descartes y su *res cogitans* en la segunda meditación metafísica<sup>6</sup>, aunque no se superpongan perfectamente. Además, el cuerpo aparece como una posesión peculiar pues es el primer instrumento del yo, fuente de todo otro instrumento con el que hacemos mundo, su prototipo y apertura de lanzamiento de la instrumentalidad<sup>7</sup>, mi primera herramienta. Pero,

<sup>1</sup> G. MARCEL, *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1968.

<sup>2</sup> G. MARCEL, *Ser y tener*, Caparrós, Madrid 1996.

<sup>3</sup> G. MARCEL, «Mon corps, ma vie, mon être», en *Présence Gabriel Marcel*, Bull. Assoc. *Présence Gabriel Marcel*, Don et liberté 17, París 2007.

<sup>4</sup> Conferencia central entre los dos diarios metafísicos con la que concluía la edición del primero.

<sup>5</sup> “Mi cuerpo es una historia o, más exactamente, el resultado, la fijación de una historia. No puedo, pues, decir que tengo un cuerpo, al menos propiamente hablando, pero la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas mis posibilidades de haber”, MARCEL, *Diario metafísico*, cit., 104.

<sup>6</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, KRK, Oviedo 2005, pp. 141s.

<sup>7</sup> Sería interesante un diálogo entre Marcel y Heidegger (el instrumento y ser a la mano de *Ser y tiempo*) invitando como tercer comensal a Zubiri (prioridad de la cosa real sobre la cosa sentido).

¿puedo decir, en rigor, que mi cuerpo es algo que poseo? Y en primer lugar, mi cuerpo como tal, ¿es acaso una cosa? Si lo trato como una cosa, ¿qué soy yo que así lo trato? Al final [...] se llega a la fórmula siguiente: mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada. El idealismo podría recurrir a la declaración de que soy el acto que afirma la realidad objetiva. ¿No se trata ahí de un juego de pasapasa? [...] Entre este idealismo y el materialismo puro no hay más que una diferencia en cierto modo evanescente<sup>8</sup>.

Como haber del yo y posesión suya el cuerpo aparece como “disponible”, está a mi disposición, es mi instrumento, yo soy su señor y lo domino, ejerzo poder sobre él. Es una posesión tan perfecta que casi se confunde entre el yo y el cuerpo, un instrumento tan dúctil que pasa desapercibido. Una unidad perfecta: yo y mi cuerpo somos uno. Disponibilidad es la categoría que Marcel encuentra como adecuada a la hora de describir el modo en que el cuerpo se relaciona con el yo en la vivencia: el cuerpo está disponible al yo, es uno con él, como se ve en el deportista de élite, en el arte de la danza, en la vivencia de un niño sano que juega y corre.

Para acentuar esa unidad y sincronía, la primera metáfora del cuerpo como instrumento es sustituida por Marcel por la del cuerpo servidor “invisible”, ideal y fiel que mientras realiza sus complicadas tareas lo hace con tal perfección y discreción que es ‘como si’ no estuviese ahí, más atinada en el expresar la disponibilidad y la unidad, aunque esta última sea expresada de manera algo chocante con el término siervo, Marcel tiene en su imaginación el discreto mayordomo inglés que está ahí pero no se le nota. El cuerpo no es, pues, la pura extensión de la física –extensión, por lo demás, resultado de una abstracción racional– ni tampoco el cuerpo que estudia la biología, es eso pero es más. El cuerpo tiene un aspecto de sujeto, es viviente y vivido con y por el yo. Se hacía necesario superar la imagen del cuerpo instrumento (objeto) e ir apuntando hacia el cuerpo sujeto, la nueva metáfora apunta en esta dirección; junto al cuerpo extensión, el cuerpo de las ciencias positivas, la fenomenología del ‘avoir’ descubre ese plus. En esta línea, Marcel propone pronto una tercera metáfora desde la cercanía a la enfermedad y la medicina: el cuerpo “mi hermano”.

Puede que un día mi instrumento, mi servidor, mi hermano, mi cuerpo se muestre indispuerto, indisponible, y no cumpla bien su función, incluso parece que se rebela. Una enfermedad, una lesión, una limita-

<sup>8</sup> G. MARCEL, *Diario metafísico*, cit., p. 195.

ción y... ahí está frente a mí, frente al yo, escapando a su control, a su obediencia, como si en cierto sentido lo hubiese dejado de tener y en ese aspecto no fuese totalmente mío. Es el “misterio metafísico de la indisponibilidad”<sup>9</sup>.

Es más, en enfermedades graves, el cuerpo parece que se hace con el dominio y el poder sobre mí. La posesión también se da en línea inversa, según la enfermedad avanza, resultará que el que va siendo poseído es el yo por el cuerpo, de manera que el yo es de mi cuerpo, como si cada vez fuese más cuerpo y menos yo, como si el cuerpo se quedase con el yo, aunque sin absorberlo del todo, quizá. No solo mi cuerpo no está disponible, sino que yo soy poseído por él pues no me deja moverme o pensar o incluso ser consciente. Otro ejemplo, piénsese en la cultura *fitness* de culto al cuerpo. ¿no sería el yo quien acaba por obedecer al cuerpo convirtiéndome en instrumento ‘consciente’ a su servicio? Mi cuerpo tiene mi yo, el yo es suyo. Es algo propio de la dinámica del tener, de este modo de tener:

el tener parece tender a anularse en la cosa poseída inicialmente pero que ahora absorbe a aquel mismo que creía en un principio disponer de ella. Parece ser propio de la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos tratados como posesión, el tender a suprimirme a mí que los poseo<sup>10</sup>.

En este primer momento la fenomenología del *avoir* se mueve en el ámbito del tener como poder, apareciendo esta dialéctica entre el yo y mi cuerpo, una dialéctica de dominio. La relación yo-cuerpo no se puede explicar con una fenomenología del tener superficial. “Mi cuerpo me pertenece y no me pertenece”<sup>11</sup>. Para avanzar debemos seguir preguntando.

Esta indisponibilidad del cuerpo a los requerimientos que le hago muestra que la unidad entre yo y mi cuerpo, aun siendo fuerte, no es una identidad, aunque en algún momento lo hubiera podido parecer. No

---

<sup>9</sup> “Haber [tener] es poder disponer de, tener poder sobre algo; me parece manifiesto que esta disposición o este poder implica siempre la interposición del organismo, o sea, de algo de lo que, por el mero hecho, ya no es exacto decir que puedo disponer; y el misterio metafísico de la indisponibilidad reside quizá esencialmente en esta imposibilidad en que estoy de disponer realmente de aquello que me permite disponer de las cosas. Se me objetará que puedo, a pesar de todo, disponer de mi cuerpo, puesto que tengo la posibilidad física de matarme. Pero es evidente que esta disposición de mi cuerpo conduce inmediatamente a la imposibilidad de disponer de él y en último análisis coincide con ella. Mi cuerpo es algo de que no puedo disponer, en el sentido absoluto de la palabra”, G. MARCEL, *Diario metafísico*, cit., p. 102.

<sup>10</sup> G. MARCEL, *Ser y tener*, cit., p. 161.

<sup>11</sup> G. MARCEL, *Diario metafísico*, cit., p. 182.

puedo sostener hasta el final que ‘yo tengo mi cuerpo’ (o la opuesta ‘mi cuerpo me tiene’ con la que comulgarían algunos neurocientificistas, todavía más si lo llevo al nivel ontológico), ni puedo decir ‘yo soy mi cuerpo’ en sentido unívoco. Incluso cuando declaramos, confusamente, que soy mi cuerpo, se afirma una imposibilidad: no puedo tratarme exactamente como un término distinto de mi cuerpo, como algo que ostentara respecto de él una relación determinable, un tener, un haber. Se abre un misterio, en el sentido técnico de la filosofía de Marcel<sup>12</sup>, que requiere superar el ámbito del mero ‘problema’ de disputas por el dominio ya que es insoluble para la reflexión primera o razón racionalista y abstractiva; hay que dar el paso al ámbito del ser para recuperar una relación de unidad entre el yo y mi cuerpo: campo de la ontología, la metafísica de lo concreto, del ser y la donación. Algo más diré más adelante sobre esto.

En la fenomenología del *avoir* –recuperando lo ganado– el cuerpo aparece como algo que tengo y que, en cierta medida, está a disposición de un hipotético yo que lo tiene, pero se pone de manifiesto un límite, una frontera en que el cuerpo se fenomeniza como indisponible. El haber (tener) es el campo del dominio, del poder, del control, pues lo tenido es del que lo tiene como algo disponible, cosa a su disposición. Pues bien, en este haber, el cuerpo no se deja dominar totalmente, aparece cierta prioridad de él en mí cuando el cuerpo queda como indisponible. El cuerpo no se deja absorber para diluirse en el yo que lo vivencia y posee. Por eso no resulta comprensible el misterio del cuerpo desde el haber y pide un salto de nivel en la reflexión. El cuerpo es indisponible como puro haber, yo no lo tengo (del todo) pues en alguna medida él ‘me’ tiene.

La fenomenología del *avoir* entendida como posesión –como usa el lenguaje de la ciencia– no da cuenta, porque no puede, de la unidad de la persona encarnada. Pero se puede avanzar, el tener solo anula y cosifica en la medida en que nos hace inertes frente a lo inerte (tener pasivo) pero hay otro tipo de tener como el de la creatividad, un tener vital o activo como el que se descubre en la relación del hombre y su jardín o su violín o su laboratorio, en que tener no equivale a un dominar y empoderarse posesivo, sino que implica una flexible y recíproca apertura entre poseedor y poseído, pues lo poseído cobra autonomía y a la vez posee en una unidad superior al poseedor, como la obra se adueña del intérprete e

<sup>12</sup> “Planteamiento del misterio ontológico; sus aspectos concretos. Así es como pienso intitular mi ponencia para la sociedad filosófica de Marsella. La expresión misterio del ser, misterio ontológico, en vez de problema del ser, problema ontológico, me ha venido bruscamente estos días. Me ha iluminado. El pensamiento metafísico como reflexión concentrada sobre un misterio”, G. MARCEL, *Diario metafísico*, cit., p. 124.

incluso del compositor, como el jardín del jardinero. En la creatividad se abre un ámbito en que incluso más que tenerse ‘se son’:

en todos estos casos el tener tiende, podríamos decir, no ya a anonadarse, sino a sublimarse, a transformarse en ser [...] allí donde hay creación pura, el tener como tal se ve transcendido o hasta volatilizado en el seno de esta misma creación; la dualidad del poseedor y de lo poseído queda abolida en una realidad viva<sup>13</sup>.

La fenomenología del ‘avoir’ se abre al ser en la vida, pues ‘hay’ un ámbito de donación y contemplación respetuosa que no es control ni poder, un ámbito cuyo fondo es el amor en que habría yo en cuerpo y cuerpo en yo. En este ámbito se podrá, de algún modo, decir con verdad ‘yo soy mi cuerpo’ acogiendo que también ‘mi cuerpo soy yo’, donde el índice posesivo del ‘mi’ está reducido prácticamente al mero señalar el mutuo haberse y tenerse, tan alejado del dominio, sosteniendo la distinción en una unidad en la que el yo de algún modo es más que mi cuerpo, aunque sin él no sea. Y este, mi cuerpo, no es reducible a objeto, pues cuanto más accedemos a la realidad, resulta menos asimilable a un objeto ante nosotros.

Marcel ha recorrido un camino que iniciaba con una descripción casi cartesiana de la vivencia del cuerpo como instrumento y cosa entre cosas (*res extensa*) en el que ha ido descubriendo la originariedad de la unidad radical del yo y el cuerpo, esa unidad es primera y normativa y también es rampa de lanzamiento para su ontología. Este paso se logra en la medida en que la abstracción racional de la reflexión primera –en exceso cartesiana en cuanto racionalista– es reemplazada por la reflexión segunda capaz de mirar al fenómeno sin forzarlo a esquemas previos instalados en el sujeto, recuperando así la unidad puesta en riesgo en el paso anterior. Se trata de una reflexión fenomenológica que de la abstracción instrumental se remonta al ser; que va más acá de la metafísica clásica tras remontar la reducción neurocientífica –tan endiosada por su utilidad y eficacia– y superar la reducción cultural con que la ideología con su hermenéutica de género envuelve y eclipsa el misterio del cuerpo en la sombra de lo fabricado. Cuando miramos por medio de la reflexión segunda que une y recupera, lo radical es ese cuerpo viviente que es yo o ese yo en cuerpo viviente y vivido, en terminología alemana análoga: un yo que es *Körperleib*. Dicho de otro modo, esta fenomenología permitiría escapar de la trampa del racionalismo y así mirar lo dado y abrir una ontología de cuño nuevo especialmente importante para una filosofía del

<sup>13</sup> G. MARCEL, *Ser y tener*, cit., pp. 162 y 165.

cuerpo y para la antropología filosófica. Marcel expresa este cambio de nivel como el paso de una fenomenología del *'avoir'* al ser, a una metafísica de lo concreto: la ontología del amor.

Sin embargo, aunque Marcel no presuponga ningún dualismo, en el inicio de sus descripciones, cuerpo y yo aparecían como elementos primeros y diferentes que había que conectar, siempre en el ámbito de la vivencia y la reflexión. De alguna manera se daba por buena una aceptación previa de la realidad del cuerpo objeto como lo primero e inmediato en la vivencia natural para desde ahí avanzar y conectar con el yo descubriendo su unidad. En ese avance hay logros valiosos que conviene conservar, pero quizá haya también una falta de radicalidad en lo que realmente se da primero, que quizá sería fuente de problemas posteriores. El mismo Marcel cambia su enfoque en “*Mon corps, ma vie, mon être*” continuando los puntos suspensivos que abrió en “*Ensayo de una fenomenología del tener*” cuando desde nuestra biografía en la que el cuerpo aparecería como nuestra ‘primera’ posesión, objeto-tipo, cosa peculiar entre cosas, cosa que tengo y me permite tener, posesión e instrumento de poder, hay algo que queda pendiente:

“Y así nos vemos empujados hacia el cuerpo, hacia la corporeidad. El primer objeto, el objeto-tipo con el que me identifico y que aun así se me escapa, es mi cuerpo; este parece ser como el reducto más secreto, más profundo del tener. El cuerpo es el tener-tipo. Y sin embargo...”<sup>14</sup>.

## 2. *Mon corps. Un avance*

En Salzburgo, Marcel usó un punto de arranque anterior –más radical– que la experiencia del cuerpo extenso y su unidad con el yo que lo tiene. Habría un momento previo a la vivencia y tematización del cuerpo como objeto extenso, en que cuerpo y yo son una misma vivencia. Esto implicaría remontarse a un terreno anterior a la reflexión abstractiva. La vivencia originaria yo-cuerpo es unitaria pues inicialmente el ser humano no distingue entre el yo y su cuerpo, hablar de yo y de cuerpo viviente equivalen, la unidad es anterior a cualquier distinción posterior. En origen no experimento mi cuerpo y mi yo que lo tiene, sino que lo primero que vivo es un yo-cuerpo o cuerpo-yo, yo encarnado o carne consciente, que vive y actúa. La unidad personal aparece como dato anterior tanto a la ontología (aunque sea de la unidad y más aún si se tratase de un dualismo) como a la cultura (mirada sobre el cuerpo condicionada desde

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 159.

las vigencias sociales y culturales que influyen en el mirar mismo) y, por tanto, aparece como criterio iluminador de ambas, anterior incluso a la conciencia del cuerpo como distinto del yo<sup>15</sup>.

La disponibilidad originaria muestra la identidad que hay entre ‘yo y mi cuerpo’<sup>16</sup> y es una experiencia vivencial *originaria*, previa a toda dualidad. Este sería el punto de partida que Marcel consideraría anterior tanto a la razón abstracta como a la reflexión 2ª, la que recupera. Estaríamos en un momento descriptivo pre-reflexivo y pre-ontológico. La unidad e identidad que aparecen ahí como dadas deberían conservarse en todo el trabajo fenomenológico posterior. En este momento, la relación –si es que se la puede llamar propiamente así ya que no habría relatos en sentido estricto– entre yo y mi cuerpo es de identidad, lo mismo ocurriría entre el yo y mi vida y entre el yo y mi ser. Yo y mi cuerpo aparecemos como idénticos, intercambiables, una única y misma realidad. Ni siquiera la conciencia del cuerpo cenestésico merece el nombre de conciencia (yo) para Marcel.

La conciencia del cuerpo ante el yo es temprana pero no original. Para Marcel empezamos a hablar de ‘yo y mi cuerpo’ a partir del momento en que mi cuerpo se muestra indisponible, cuando ya no es el cuerpo del gimnasta o del bailarín que se identifica a la perfección con el yo y su querer, sino un cuerpo que limita, desobedece y se hace notar. La indisponibilidad está resituada ahora como el origen de la vivencia consciente del cuerpo como distinto del yo, subrayando de este modo la unidad indiferenciada de la vivencia anterior. La distinción entre el cuerpo y el yo es segunda respecto a la vivencia primera, y en consecuencia también lo será la diferencia entre cuerpo objeto y cuerpo sujeto de su filosofía de la encarnación, tanto como las distinciones equivalentes herederas de la fenomenología entre *Körper* y *Leib*, cuerpo físico y cuerpo vivido, corporeidad y corporalidad, cuerpo cosa y cuerpo vivido, etc., que, aun siendo importantes además de interesantes, serían posteriores o segundas.

---

<sup>15</sup> También, mucho más recientemente, M. Henry intenta superar la conciencia como ámbito del aparecer originario con lo preintencional del sentirse, un sentir humano individual, carnal e interior; el fenómeno de la carne, cfr. M. HENRY, *Encarnación: una filosofía de la carne*, Hermeneia 49, Sígueme, Salamanca 2001. Carne vista como experiencia de interioridad en que se padece (patético) y se sufre produciéndose la autorrevelación del yo trascendental como donado (autodonación). Desde otros autores como Zubiri cabe señalar insuficiencias en Henry: ausencia de la cooriginariedad del inteligirse junto al sentirse, alteridad e intersubjetividad, que son también subsanables desde otras aportaciones, como Levinas y Marion.

<sup>16</sup> Usaré con libertad la primera persona como hace Marcel habitualmente.

Lo dado originariamente en la vivencia como fenómeno que describir es un yo corpóreo o un cuerpo yoico, todo uno e inicialmente sin fisuras, hasta el punto de que casi no tiene sentido al nombrarlos distinguir entre cuerpo y yo pues, desde ese instante, se traicionaría lo dado originariamente: disponibilidad.

Pero esta identidad no es absoluta ni puede conducir a un monismo pues antes o después nos encontramos con la vivencia de la indisponibilidad del cuerpo en la que se abre la distinción entre yo y mi cuerpo. El cuerpo no es totalmente reducible al yo ni viceversa, lo que sí ocurriría en el caso de la identidad monista que se daría en el animal o que sostiene el neurocientificismo. El cuerpo no se muestra como distinto del yo hasta que aparece como resistencia al querer del yo, resistencia que puede ser en forma de lesión, de límite, de enfermedad, etc. Sería entonces cuando el cuerpo dejaría de identificarse con el yo, pues se resiste mostrándose indisponible, y hasta cierto punto se opone al yo y su querer, lo limita e incluso le duele. Estas vivencias posteriores ‘dualizan’ cuerpo y yo. La lesión hace que yo no pueda realizar ese ejercicio pues mi cuerpo está indisponible, por más que yo quisiera estar dispuesto. La indisponibilidad manifiesta la irreductibilidad del cuerpo al yo abriendo su consideración ‘cósica’, el cuerpo-cosa que tengo pero que no poseo del todo. Esta indisponibilidad aparece también en mi vida cuando el yo se percata de que mi vida es finita (limitada) y que como yo aspira a lo ilimitado, abriendo la consideración de mi ser como aquel nivel más hondo en que se recupera la unidad y ya no habría dualidad, o esta sería reducida a la mínima expresión, pues yo y mi ser somos lo mismo. Pero se debería seguir el camino, pues se trata de un ser que no procede de mí, sino que aparece como donado y aspira a una plenitud que no puede autodonarse, darse a sí mismo<sup>17</sup>, espiral de la fenomenología al misterio ontológico.

Las distinciones duales son, pues, posteriores y vendrían exigidas por esas vivencias más tardías en originariedad y temporalidad, que traerían mi cuerpo a la consciencia como distinto –sin salirse de la misma vivencia– del yo. Además, no romperían la unidad radical dada originariamente, aunque sugieran e incluso pidan una posterior reflexión ontológica unitaria no monista; son reincorporadas en la unidad primera por la misma forma en que se da la vivencia: así lo señala el índice posesivo ‘mi’ cuando expresamos esas vivencias como ‘mi cuerpo’ (lesionado o enfermo), hay en el mismo expresarse de la vivencia una apropiación que recupera la unidad. El ‘mi’ expresa una nueva identidad recuperada en

<sup>17</sup> Se abre el campo de la gracia y de lo que Marcel caracterizaría como hiperfenomenología.

dualidad sin dualismos, no se ha roto, se ha vivido, es fenomenología, no metafísica cartesiana.

La indisponibilidad del cuerpo en la enfermedad fenomeniza el cuerpo ante el yo haciéndolo aparecer ante la conciencia como un instrumento que se estropea o –mejor– el servidor que ya no pasa desapercibido y se hace notar, pero en su mismo aparecer no se nos da como totalmente otro que yo, sino como algo que es mío, que yo tengo y que –aún más– soy yo: mi cuerpo. Este ‘mi’ implica que el yo se ‘apropia’ del cuerpo, lo hace suyo conscientemente.

El cuerpo como distinto del yo es algo segundo que no aparece en la vivencia primera y común como fenómeno directo, no lo distingo del yo hasta que pasa algo que me obliga a hacerlo –experiencia que ocurrirá de forma necesaria más pronto o más tarde–; además, en cuanto lo he distinguido, no puedo sino recuperarlo con un ‘mi’ porque no es pura cosa ahí fuera del yo. Será indisponible, pero es mío. Esta recuperación fenomenológica por apropiación reflexiva de la unidad dada en la vivencia y expresada por el índice posesivo ‘mi’ sella la dualidad en la unidad mostrando que no se la había abandonado del todo al abrirse la distinción.

Yo soy mi cuerpo y a la vez no soy mi cuerpo pues soy algo más que lo tiene pues este se me da como un peculiar tener mío; el cuerpo que soy no es el mero hecho de la fisicidad, su extensión abstraída, el cuerpo cosa:

Nous avons vu, pour commencer, que je suis et ne suis pas mon corps. Peut-être faudrait-il dire que l'affirmation je suis mon corps se supprime ou se nie dès le moment où elle s'énonce. Dire : je suis mon corps implique en réalité que je ne suis pas mon corps, car le dire en tant que chargé de sens n'est pas et ne peut pas être le fait du corps<sup>18</sup>.

Una dualidad no dualista y una unidad no monista laten en la vivencia de ‘mon corps’ que recupera en la unidad primera la dualidad desglosada en las vivencias segundas, ‘mon’ es un marcador de unidad fuerte que no diluye la dualidad vivida en la indisponibilidad. Por eso, para Marcel entre el yo que vive las vivencias y su cuerpo no hay dos cosas, sino una unidad más fuerte, *una relación que es menos que una identidad* (pues cabe distinguirlas con sentido, como no ocurre con los animales donde sí habría identidad) *pero que tampoco llega a ser una diferencia*. Solo cabría una unidad aparentemente mayor, una unidad que no une lo

<sup>18</sup> G. MARCEL, «Mon corps, ma vie, mon être», cit., p. 21. En Salzburgo en 1967.

distinguible, sino que elimina la diferencia interior, a esta unidad se la suele llamar monismo, y su riesgo es simplificar.

Con este enfoque de la vivencia primera, la unidad resplandece como algo originario anterior a las reducciones del cuerpo que hará la mirada espontánea, la ciencia, la fenomenología, la metafísica o la cultura. Ahora, la fenomenología del *avoir* al decir 'tengo cuerpo' remite a una ontología anterior (pre-metafísica si la entendemos en el sentido clásico), al misterio del ser que se da en el misterio del cuerpo.

Este enfoque es original. Si en sus primeras reflexiones partía de lo que alcanzaba la razón abstracta mediante la fenomenología del *avoir*: el cuerpo cosa cartesiano, instrumento entre cosas, para desde ahí saltar hasta la ontología del amor, ahora, sin renegar de sus logros, se sitúa en un momento anterior a la diferenciación consciente, a la expresa aparición en la conciencia, del cuerpo como distinto del yo, en la unidad previa a la distinción entre el yo-conciencia y su cuerpo, como dato originario del que surge una dualidad que será enseguida reincorporada en la unidad. Marcel no negaría que en el mundo de la vida de la conciencia el *Körper* aparece como *Ding*, cosa entre cosas, como dice Husserl, pero esto sería posterior. Difiere en parte de Husserl y difiere también en parte de otros planteamientos que han subrayado la unidad encarnada del hombre, como el de Zubiri con su fenomenología de análisis del hecho concreto de la inteligencia-sentiente en que refunda la unidad de la persona: todo lo somático es psíquico y viceversa, y que permite mirar la realidad del cuerpo como la misma persona expresa –persona en expresión somática–. Difieren porque Marcel fija su atención en lo que está más a la mano y no resulta tan complejo de describir: la disponibilidad original. Tampoco usa la abstracción metafísica de Tomás de Aquino<sup>19</sup>, tan distinta de la abstracción genérica y lógica, racionalista que tanto critica Marcel.

### 2.1. Cuerpo objeto-cuerpo sujeto

La distinción entre cuerpo objeto y cuerpo sujeto no quedaría eliminada con la nueva primacía de la vivencia de la unidad, sino resituada. El cuerpo objeto ya no es el principio, la vivencia original primera, desde el que podemos introducirnos en el cuerpo sujeto personal mediante la

<sup>19</sup> Sería interesante estudiar el paralelismo entre Marcel y Tomás fijándonos en la reflexión segunda marceliana y la abstracción metafísica, lo que uno hace como metafísico y el otro describe en la vivencia. Para Tomás, el cuerpo ni siquiera en cuanto organismo puede reducirse a materia (*res extensa*), pues siempre tiene forma y esta forma que le da figura, vida y ser es el alma, el cuerpo para el Aquinate es siempre 'álmico', animado, informado entre otros.

reflexión que une. Lo primero –como hemos visto– es un yo-corpóreo vivo y viviente, y ahí el cuerpo-yo es de modo compacto e indiferenciado cosa entre cosas, mundanal e interpersonal, todo a una, las distinciones vendrán después. También Husserl señalaría la anterioridad del *Leibkörper* respecto a las descripciones reductoras, legítimas y necesarias en una segunda o tercera instancia<sup>20</sup>.

Es decir, soy corpóreo, soy mundano, soy con los demás, soy uno, no un ‘yo’ conciencia al que le pasa que tiene cuerpo y así está entre cosas con los demás. La vivencia primera aún lo mundanal de cosa entre cosas pues estoy, interactúo, me extendiendo en ellas, las convierto en instrumentos, con lo social: en mi familia es donde me abrazan y abrazo, me cuidan y sonrío, hay contacto físico... y ahí de niño voy despertando y construyendo –y siendo construido– desde mi sistema afectivo básico, ahí me ‘lingüifican’ abriendo la posibilidad del pensar así o asá, me ‘hacen’ la boca según mi lengua materna.

Mundo –los demás– yo forman una espiral concéntrica para la vivencia del cuerpo que las reducciones fenomenológicas posteriores pueden poner ante los ojos. La vivencia primera es carnal (*Körperleib*) y contiene condensadas en inseparable unidad la vivencia ‘cósmica’ (*Körper*) de mi cuerpo como una cosa entre cosas (las otras cosas y los demás a modo de prolongaciones de mi cuerpo) y la vivencia de ese cuerpo mío, como yo, que siente ternura, amor, dolor, miedo, etc. (*Leib*). A la vivencia ‘cósmica’ acompaña un rasgo de resistencia, de no absoluta disponibilidad, de indisponibilidad: no ‘puedo’ cualquier cosa con mi cuerpo, con lo que se abre el camino al misterio. Tanto *Leib* como *Körper* serían reducciones fenomenológicas de dirección diversa de un mismo dato originario, cuerpo sujeto y cuerpo objeto serían una distinción dentro de la vivencia, aspectos o dimensiones de esta que pueden tematizarse. Lo primero que se da como vivencia es un indiviso *Leibkörper*, en bloque, que nuestras ciencias, filosofías y culturas luego ‘perspectivizan’ hasta cobrar tanta fuerza que van recubriendo lo original, aunque no del todo. ¿Acaso hay una vivencia o una conciencia no carnal, ‘puramente espiritual’? Incluso mi memoria es ‘carnal’ y mi carne ‘enmemoriada’<sup>21</sup>.

Así podemos alcanzar aspectos parciales de nuestro cuerpo mediante diferentes vivencias y sus reducciones desde esa unidad que los ilumi-

<sup>20</sup> Cfr. A. SERRANO DE HARO, *Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida. Una crítica a Claude Romano*, en: R. NEUMAN LORENZINI (ed.), *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo: entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida*, Universidad San Dámaso, Madrid 2021.

<sup>21</sup> Cfr. A. PÉREZ DE LABORDA, “Compendio de una filosofía”, en *Revista Española de Teología* 66/3 (2006), pp. 313-357.

na y conserva en su lugar protegiéndoles de cobrar una primacía que no les corresponde.

### 2.1.1. Reducción abstractiva

Me quedo con el cuerpo como objeto o cosa. Según Marcel, se corresponde con la mirada de la razón abstracta que separa y divide propia de la ciencia positiva y que ha pasado en muchos ambientes culturales a ser dominante y por eso es fácil –como le pasó a él– tomarla como la vivencia original del cuerpo: el cuerpo en su fisicidad objetual sería lo primero que viviríamos gracias al poder cultural de la influencia de los hijos de Descartes. Reduzco el *Leibkörper* a *Körper*, voy de la carne<sup>22</sup> al cuerpo objeto. Mediante esta reducción nos queda lo instrumental, lo cósmico, lo material. Esta línea de reducción se podría poner en paralelo, salvadas las diferencias, en la teoría clásica de los grados de abstracción con la abstracción física y matemática.

Si adelantamos un paso más en esta línea de reducción hacia lo cuantitativo en este cartesiano descartar –no hacia lo originario como anteriormente describimos con Marcel– nos quedaría el cuerpo como pura cosa: *res extensa*; es la materia del físico, del matemático, en cierto sentido del biólogo y del médico, incluso del filósofo de la ciencia. Además, cabría dar un paso más, una tercera reducción en esta misma dirección aplicada a los seres vivos y a nosotros que reduciría el cuerpo extenso a neurociencia, posibilitando un mecanicismo neurocientificista como explicación del todo de la carne que soy.

Pero al realizar estas reducciones queda un residuo que lo hace inseparable del otro polo, el '*Leib-*' o de la carne o *Leibkörper*. El *Körper* será siempre *Körper* vivido y viviente, no puro. Es objeto, sí, pero intrínsecamente 'de' alguien que vive. Ese 'de' no se cancela de modo absoluto, hecho que abre sentido. El residuo 'de' es presencia oculta de todo el hombre, presencia en reducción.

¿En qué consiste este residuo? En la indisponibilidad que manifiesta nuestro cuerpo cuando es tratado como si toda su verdad fuese la extensión. Es como si el cuerpo 'extenso' mismo se sublevase mostrándose indisponible y se resistiese a una reducción absoluta a lo físico. El hecho variado pero transcultural del pudor sexual, p. e., manifiesta que no soy

<sup>22</sup> Uso 'carne' en el sentido hebraico de 'sarx' que se aplica al hombre como un todo y acoge la multidimensionalidad de la persona subrayando su vinculación con todo lo físico, sentido en que también lo usa A. Pérez de Laborda.

cuerpo en el sentido del neurocientificismo. No es difícil percatarse de este residuo cuando en medicina no basta la solución mecánica para salvar una vida y resulta clave la actitud del paciente para su recuperación, algo que el lenguaje corriente reconoce en el viudo que muere poco después que su esposa porque se ha quedado 'sin ganas de vivir' por más que su biología funcionase bien. Marcel señala la 'indisponibilidad' que manifiesta el cuerpo cuando es tratado como algo que el yo tiene y domina, o al menos así se lo cree, como mero haber o cosa suya. El cuerpo no se dejaría reducir a pura cosa u objeto sin protestar mostrándose indisponible, no dispuesto a una reducción absoluta; esta indisponibilidad remite a esa dimensión personal suya que trasciende lo cósmico y objetual, manifestándose indirectamente ya en el mismo cuerpo objeto (*Körper*). Aunque podemos señalar casos de nuestro tiempo<sup>23</sup>, Marcel lo lleva al límite (*passage à la limite*) con la disposición de la propia vida y el propio cuerpo en el suicidio, donde el yo, creyendo manifestar una posesión absoluta de mi cuerpo y mi vida, acaba negándolos y mostrando paradójicamente que realmente no los poseo en ese sentido ya que no los puedo recuperar, es más, se anula a sí mismo.

Con un modo de razonar poco sencillo pero interesante, creo que este residuo ignorado por el neurocientificismo pero ahí presente de modo latente sirve de legitimación a su tentación de interpretar al hombre del todo desde la sola neurociencia; aunque haya realizado tres niveles de reducción abstractiva, siempre queda ese residuo que vincula, que dice que es 'de' un viviente, que es vivo y vivido, que no se puede desgajar, que remite al todo de carne, en cierta manera en la materia está el todo y el todo se alcanza (según) en la materia. También quizá por esto el Descartes del cuerpo como pura *res extensa* reconozca en la sexta meditación un cuerpo que es algo más, pues gracias a la glándula pineal el cuerpo entra en la intimidad del yo:

Pues cuando considero atentamente lo que sea la imaginación, hallo que no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva *al cuerpo que le está íntimamente presente*, y que por tanto existe <sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Por más que psicoanálisis y tecnobiologías intenten hacer transparente y absolutamente disponibles vivencias de dolor, enamoramiento, agorafobia, miedo a las alturas muestran que la disponibilidad del cuerpo cosa no es absoluta. De forma negativa anabolizantes, tratamientos hormonales u operaciones que afectan a su identidad, someterlo a cambios de peso y figura para que se adecue a mi querer, no resultan inocuos solo porque falte avance científico.

<sup>24</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, cit., pp. 221-222. La cursiva es mía. Reproduzco la nota recogida en la estupenda edición de Vidal: "*Íntimamente presente* el cuerpo, a través de la glándula pineal, en la cual las cosas exte-

Hay un cuerpo, diríamos hoy, *vivido en la conciencia* como ingrediente de su intimidad; un cuerpo distinto del extenso y exterior –cuya existencia se evalúa en esa meditación– del que procederían las imágenes pintadas a través de la glándula pineal. Aunque Descartes no supere el dualismo de dos cosas completas en mezcla y unión, pues cuerpo y espíritu son claros y distintos<sup>25</sup>, busca una unidad más estrecha y fuerte del hombre, como también se percibe en su investigación postrera sobre *Las pasiones del alma* (1649)<sup>26</sup>, en que parece estar más cerca de Aristóteles que de Platón. La presencia e influencia de las pasiones en la mente es tal que la unión y la configuración corporal de la mente tensan todo su sistema anterior<sup>27</sup>. Su descendencia intelectual neurocientificista solo seguiría esa línea que ‘corporaliza’ más la mente, hasta prácticamente vaciar de contenido metafísico la *res cogitans*.

Cuando se absolutizan, las reducciones sobre el cuerpo que realizan tanto las ciencias positivas (extensión, cantidad) como las filosóficas (ontologías regionales), legítimas y necesarias en sus áreas, atentan contra la unidad dada originariamente en la vivencia; pretender vivir el cuerpo como mero haber o posesión supondría ejercer una violencia sobre este a la que este se resiste mostrándose indisponible; Marcel habla de la invasión de las técnicas<sup>28</sup>. Justo lo contrario ocurrirá cuando, desde la fenomenología del haber, se alcanza la ontología del ser amor en la que se descubre el misterio del cuerpo como un estar ‘absolutamente disponible’ en la entrega ‘para’ amar.

### 2.1.2. Reducción vivencial

Por otro lado, obtenemos el cuerpo vivido (*Leib*) por reducción de lo cósmico (*Körper*) hasta quedarnos con la vivencia corpórea o el cuerpo sujeto. Pero tampoco en este caso se trata de una pura vivencia subjetivista y fantasmagórica, como si se tratase de un cuerpo espiritualizado o gnóstico, un pseudo cuerpo, una corporalidad como dimensión antropológica independiente de lo físico, pues siempre queda como residuo el no poder dejar atrás del todo la materialidad, y esta incluye concreción, no

---

riores ‘pintan’ las imágenes cuando el alma siente, y en la cual las cosas exteriores ‘pintan’ las imágenes, cuando imagina”. Cfr. R. DESCARTES, *Entretien avec Burman: manuscrit de Göttingen*, (2ª ed.) Vrin, París 1975, p. 79.

<sup>25</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, cit., p. 237, ver nota 19.

<sup>26</sup> R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.

<sup>27</sup> Cfr. L. ALANEN, *Descartes's Concept of Mind*, Harvard, 2003.

<sup>28</sup> Así la generalización de los anticonceptivos muestra “*l’empiètement des techniques*”, cfr. G. MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, Esprit 41; Caparrós, Madrid 2001, p. 64.

es materia generalizada o abstracta. De nuevo la resistencia, la indisponibilidad testaruda de la fisicidad de mi carne se impone en la vivencia de diversos modos no dejándose plegar a una pura vivencia psicoespiritual. La corporalidad vivida incluye un no dejarse absorber desmaterializador pues la vivencia real incluye también el 'de' ser de un cuerpo físico.

Una reducción a la segunda potencia del cuerpo sujeto nos remon-taría hacia el alma o principio vital dejando la materia, aunque, una vez más, no del todo. El alma será, por ese residuo, alma de 'esta' carne, de 'este' *Körperleib*.

## 2.2. Una interesante polémica husserliana ante Marcel

Del prójimo y su vida psíquica se tiene, sin duda, conocimiento como 'estando ahí él mismo' y estando ahí a una con su cuerpo, pero no como se tiene conciencia de este último, como algo que se da originariamente. Del cuerpo hay experiencia originaria porque le tenemos percibido, intuitivo directamente<sup>29</sup>.

La fenomenología ha consagrado con diferentes denominaciones la distinción que acabamos de ver con Marcel entre cuerpo objeto y cuerpo sujeto. Incluso está presente en variaciones como la de Zubiri: corporeidad y corporalidad, el cuerpo como soma, el yo como derivado de la medialidad corpóreo intersubjetiva (me-mi-yo), buscando también una fundación anterior a la conciencia, en la medida en que eso sea posible. Marcel sostiene, hemos visto, la unidad radical que se desglosa y vuelve a recuperarse en la persona encarnada como dato originario en la experiencia primera anterior a la conciencia vivida de la distinción entre yo y cuerpo dentro de su unidad.

Recientemente el profesor de la Sorbona Claude Romano deslegitimó esta distinción y criticó que la fenomenología de Husserl al estudiar la corporalidad se arriesga a reproducir el dualismo entre *res extensa* y *res cogitans* en el dualismo entre *Körper* y *Leib*, debido a su punto de partida en la conciencia. Husserl erraría al situar como originario el cuerpo como cosa entre cosas (en la vida de la conciencia), y afirma Romano que el cuerpo no puede ser nunca pura cosa, criticando el análisis husserliano de la tactilidad como vía de la constitución del cuerpo en la conciencia, no sin algo de histrionismo en su descripción. Junto al dualismo y

---

<sup>29</sup> E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2013, p. 18.

el cosismo, Romano añade el riesgo de espiritualizar paradójicamente el cuerpo en lo que denomina una visión gnóstica del mismo<sup>30</sup>.

Según Serrano de Haro, Husserl tiene razón y Romano no es justo en sus críticas. Para Husserl habría una dualidad original en la unidad del yo corporal, *Körperleib*:

el yo sería un sujeto originariamente corporal, y su cuerpo sería “sede de la sensibilidad”, el aquí absoluto carnal, que sostiene por dentro a la propia mano como “órgano móvil del tacto” (según expresión del propio Husserl)<sup>31</sup>;

dentro de esa unidad la intuición primitiva accede ya al cuerpo propio como cosa entre cosas<sup>32</sup> con un análisis de los sentidos, entre ellos, la doble tactilidad activo-pasiva desde la que se describiría como se autoconstituye vivencialmente el yo como polo activo desde las pasividades originarias de la vida consciente, mucho más preciso que el referido por Romano. Conocer mi cuerpo-cosa me permitiría reconocer al tú. La distinción entre *Körper* y *Leib* husserliana no implicaría ningún dualismo, sino todo lo contrario, ni ningún gnosticismo, pues subrayaría la realidad física del cuerpo<sup>33</sup>.

Como se puede apreciar, la polémica es interesante y los temas concomitantes, importantes. Creo que los razonamientos y las pruebas que aporta Serrano de Haro sobre cómo interpretar a Husserl son incuestionables. Una vez superado el asunto ‘maestro Husserl’, también que-

<sup>30</sup> Cfr. C. ROMANO, “Por qué el cuerpo vivido no existe”, en *Aporía*, 20 (2020), pp. 120-136.

<sup>31</sup> Cfr. A. SERRANO DE HARO, “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, en *Eikasia* 115 (agosto 2023), p. 270.

<sup>32</sup> Romano no cae en la cuenta de que *Körper* significa, predicado de manera primitiva del cuerpo de un viviente, exactamente lo mismo que *Ding*: cosa de la experiencia. “Al ignorar esta identificación de principio cuerpo-cosa, el filósofo francés desconoce que, cuando Husserl examina la dualidad original cuerpo físico-cuerpo vivido, el primero es, desde luego, un correlato inmediato de mi intuición, un fenómeno que aparece a la experiencia sensible. El cuerpo físico se halla, pues, en el mismo plano de realidad que los útiles y enseres que él mismo puede manejar, y que de hecho puede utilizar gracias también a esta comunidad ontológica básica; se halla asimismo en la misma dimensión intuitiva que los árboles contra los que puedo apoyar mi humanidad, es decir, justamente mi corporeidad, o que los animales con que me cruzo y cuyo tamaño y tipo morfológico contrastan a simple vista con el de mi cuerpo, con el de un cuerpo humano bípedo. Bímalo, de rostro despejado, etc. Con independencia completa de toda noticia fisiológica, mi experiencia conoce este cuerpo mío que es cosa visible, tocable, comparable, y en él reconoce una realidad reiforme o cósmica igual que lo es el cuerpo de cualquier otro ser humano, que (justo por ello) puedo ver cómo se acerca al mío o se aleja de él y con el que (justo por ello) puedo estrechar manos e intercambiar palabras. Sonidos, etc.”, A. SERRANO DE HARO, “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida. Una crítica a Claude Romano”, cit., p. 107.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*

da ante los ojos que en contra de la injusta generalización de la visión dualista y cosista en la distinción entre *Körper* y *Leib* con sus riesgos reales –incluido el de volatilizar la fisicidad del cuerpo<sup>34</sup>– una descripción atenta muestra la unidad originaria dentro de la cual cabe ir enfocando: del *Körperleib* al *Körper* y al *Leib*, pero sin salirse –ruego se disculpe mi rudeza.

No me sorprende que se vislumbre cierto paralelismo con Marcel y su fenomenología no técnica. También creo que Marcel se aventura más hondo cuando trasciende el momento fenomenológico en su ontología del misterio empujado por el fenómeno y sin temer perder lo obtenido, sino precisamente para conservarlo y subrayar lo concreto, particular y carnal.

### 2.3. Violencia y entrega: disponibilidad

Con lo que llevamos dicho, Marcel alumbró el modo de pensar la vivencia del cuerpo tanto personal como en las relaciones interpersonales, abriendo con su fenomenología una antropología que ilumina aspectos éticos relacionados con la violencia y la entrega. Su fenomenología, vimos, supera la descripción por abstracción (razón que separa y divide) con la recuperación (reflexión que une y reintegra) en la unidad originaria que he subrayado. El salto que supera el hiato entre división y recuperación viene propiciado por el ‘paso al límite’ –recuerda la *reductio ad absurdum*– que manifiesta la insuficiencia de la razón racionalista y abre la razón ontológica ante la paradoja de la indisponibilidad de lo tenido, pidiendo reestructurar o adecuar el modo de racionalidad. El fenómeno exige para su ajustada descripción el paso de la lógica del tener al ser, un ser que será don y amor.

La muerte, que tensa la unidad de yo y mi cuerpo al ser la desencarnación del yo, es el límite que pasar elegido por Marcel en su reflexión, centrándose en dos vivencias parecidas desde fuera: la muerte del suicida (tener) y del mártir (tener 2º o ser).

Aparentemente, en el suicidio mi cuerpo parece absolutamente controlado, dominado, pues está a mi disposición hasta el punto de que lo

---

<sup>34</sup> La conceptualización del cuerpo por ideologías como el transhumanismo y la ideología de género posee cierto rasgo gnóstico que olvida lo concreto de esta carne que somos. Se da una excarnación del hombre cada vez que entiendo un *Leib* sin *körper*. Esta idea en teología ha servido, no sin riesgos, para intentar explicar la corporalidad en el estado intermedio escatológico previo a la resurrección de la carne (Rahner). No podemos perder ni estos huesos ni estas carnes.

elimino. Es cosa que tengo y aniquilo al decidirlo mostrando al máximo mi poder posesivo sobre él. Pero al límite aparece justo lo contrario. Lo que se manifiesta realmente es su indisponibilidad, pues una vez aniquilado no lo puedo recuperar; no es mío –en el caso de que yo siguiese siendo sin él–, aparece así la radical indisponibilidad del cuerpo. ¿Qué posesión y qué poseedor?

El tener como poder llevado al límite conduce a la paradoja, un problema insoluble. No es un fenómeno de libertad y señorío ante el cuerpo y su vida, ni manifiesta una romántica voluntad de vivir más allá<sup>35</sup>, más que en apariencia. La línea de la razón abstracta: tener – poder – posesión – disponibilidad se revela al límite como no tener – impotencia – ser poseído – indisponibilidad. El tener que se manifiesta en el suicida hace violencia a la disponibilidad del cuerpo, violencia que queda denunciada por la indisponibilidad que se revela, resistencia.

En la entrega y el sacrificio<sup>36</sup> que se manifiesta en las vivencias del amor sponsal y el martirio aparece el 2º tener, el de la 2ª reflexión. Ahora me ‘tengo’ poseyendo mi cuerpo y mi vida ‘para’ donarlos. La entrega manifiesta un tener que no es control y poder, sino amor que conecta con el ser más íntimo que me hace disponible ‘para’. La vivencia del martirio es un fenómeno esencialmente distinto al suicidio, solo una visión mecanicista los puede equiparar, y manifiesta una máxima disponibilidad frente a la indisponibilidad y la violencia interior del suicidio.

El ‘mi’ de ‘yo y mi cuerpo’ en el primer nivel es índice posesivo, el cuerpo –también otros aspectos de la persona– está disponible como cosa (le quito la vida, lo uso como instrumento para el placer, p. e.) pero aparece indisponible como yo (en el suicidio, el yo se vuelve indisponible ‘para los demás’, incluso para uno mismo, no se abre a una comunión de personas, hereda vivencialmente el solipsismo<sup>37</sup>). Pero en un nivel más hondo ese ‘mi’ es recuperación: entonces mi cuerpo queda indisponible

<sup>35</sup> Marcel critica por no generalizable ni mayoritaria la visión romántica del suicidio como manifestación de vitalismo, de voluntad de vivir, como la caracterizó Schopenhauer. Cfr. G. MARCEL, “Mon corps, ma vie, mon être”, cit., p. 17.

<sup>36</sup> “he dicho *darme*, no suprimirme; un sacrificio semejante no puede confundirse con un suicidio más que por quien considere el acto en su materialidad, y por consiguiente no sea capaz de establecer cierta empatía con él. Sin embargo, el que se sacrifica no siente la menor duda de que así se realiza plenamente; ve con claridad que precisamente en ese sacrificio se encuentra aquello que le es máspreciado, que es él”, G. MARCEL, *El misterio del ser. Obras selectas 1*, BAC, Madrid 2002, p. 155.

<sup>37</sup> Sería interesante para la eutanasia y los cuidados paliativos. Marcel señala la responsabilidad social que conduce al suicidio asistido por no hacer valiosa la vida del enfermo ante él mismo, es responsabilidad de todos los que no le han permitido “recuperar su vida y han dejado que se distancie”, G. MARCEL, “Mon corps, ma vie, mon être”, cit., p. 12.

como cosa (¡no! al suicidio, a la eutanasia, a su reducción a instrumento, p. e.) pero alcanza una máxima disponibilidad por amor, es mío de un modo nuevo que me permite donarlo como expresión de nueva forma de señorío (esponsalidad y martirio).

El primer ‘mi’ favorece una relación dialéctica y en algún sentido violenta, el segundo: comunión. La experiencia intersubjetiva de una relación sentimental en que predomina el mi posesivo confirma la tentación de reducir el tú y su cuerpo a objeto a dominar teniéndolo a mi disposición y abriendo vías a la violencia; cuando predomina el mi que crea ámbito de ser y recuperación, la relación se desenvuelve, por el contrario, buscando un mutuo ponerse a disposición de cada yo y su cuerpo, ‘serse’.

La recuperación de lo entregado en la propia intimidad pide, pues, pensar el cuerpo más allá del esquema mecánico y con él, el yo y el tú. Marcel lo hace ahondando en mi vida y mi ser, vivencias donde resultará cargado de sentido el fenómeno de esta nueva disponibilidad que se expresa también como entrega del cuerpo y de la vida.

### **3. Ma vie**

La unidad de yo y mi cuerpo problematizada por la muerte como desencarnación del yo nos lleva a reflexionar sobre la vida. La muerte hace de la vida ‘mi’ vida. Hasta entonces yo y mi vida éramos una unidad vivencial indiferenciada. En el momento en que aparece la indisponibilidad de la vida –como pasó con el cuerpo– aparece una dualidad en la unidad entre el yo y mi vida, que aparece como algo mío, la única, la que tengo, biológica y biográfica, y me la apropio. Mi vida es mía, y no la vida genérica, por la conciencia de que soy mortal. La vida es ‘mi’ vida desde el momento en que la limitación de mi cuerpo anticipa el hecho de que moriré: mi cuerpo será cadáver, no será ya más yo ni mío, y aunque aún puedo disponer de él en cierto sentido, pues aún es mío, y así decidir si lo entierro y convierto en memoria (piedad contra la nihilización, 2º tener<sup>38</sup>) o si lo cremo y elimino (tratándolo más como pura cosa poseída, 1º tener, según Marcel), queda la pregunta por el yo: aparece la vivencia del sentido de mi vida, mi vida no es algo que yo me dé y me quite, es algo recibido, don al que consiento, realidad indisponible. Se abre una vida del yo diferenciada de la vida biológica.

---

<sup>38</sup> La fenomenología no puede circunscribirse a objetividades, está llamada a ser fenomenología de intenciones. Su vida es la vida desrealizada que yo le doy, en mí, pero objetiva.

Yo vivo mi vida sin problematización hasta que aparece la cuestión del sentido. Marcel describe la vivencia del jubilado como ejemplo de muerte en vida pues está desconectado del ámbito interpersonal de sentido anterior a su retiro. Desde su jubilación, su vida ha dejado de ser suya, se la viven sus familiares y amigos bienintencionados, también experimenta que la biología sigue sin él, que no es estrictamente viviente porque ya no ‘participa’, su vida no tiene relación consigo, porque no tiene relación con un tú, y en el fondo, apunta Marcel, porque no tiene relación con un Tú<sup>39</sup>. Así el jubilado puede sentir la tentación de tomarse unas vacaciones de la vida pues su vida ha quedado “*definalisée*”<sup>40</sup>. El individuo es víctima de una sociedad “*technicisée*” sin *koinonía* por lo que la vida puede perder el sentido de don ratificado, de algo que no es mío y no está a disposición<sup>41</sup>. Mi vida no es solo la vida biológica del cuerpo, pues desvela una intimidad mayor; una vida propia es una vida en plenitud, con sentido.

Mon corps n'est nullement séparable de ma vie et en vérité quoi de plus mystérieux que ma vie ? Je précise : le mot mystère présente ici ce sens rigoureux et négatif; ma vie ne peut en aucun cas être réduite au simple fonctionnement d'un certain nombre d'organes essentiels et dont l'exercice se commande respectivement<sup>42</sup>.

Yo tengo y soy tenido por mi vida, también paradójicamente mi vida me tiene, como vimos con el cuerpo. ¿Dónde ‘recuperar’ la unidad entre el yo y mi vida? Pues la vida no es como el tiempo y el esfuerzo que dedico en el trato con los demás, pues puedo romper una relación y seguir adelante, pero: “¿Ocurre eso con mi vida? Dar mi vida ¿no es darme a mí mismo?”<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> “...la disponibilidad o indisponibilidad. El ser centrado en sí mismo está indisponible, con lo que quiero decir que es incapaz de contestar a las llamadas de la vida, y no se trata solo de la ayuda que pudieran pedirle los desdichados. Sería incapaz de simpatizar con ellos, o simplemente de imaginar su situación; permanece encerrado en sí mismo, dentro de la mezquina experiencia que forma a su alrededor un cascarón que no puede romper. De donde se desprende que, en realidad, para la vida es esencial no solo la referencia a otra cosa diferente a sí misma, lo que es evidente, sino también articularse interiormente con una realidad que la dote de sentido y que viene a ser como su justificación”, G. MARCEL, *El misterio del ser*, cit., p. 53.

<sup>40</sup> Falque también señala la necesidad de recuperar la finalidad cuando estudia los enfermos en cuidados paliativos: “Car à ce niveau, le palliatif ne cherche plus le leitmotiv du curatif ou le *pourquoi* de façon causale sinon le *pour quoi* de la cause finale”, E. FALQUE – S. FOS-FALQUE, *Éthique du corps épanoui*, Les Éditions du Cerf, París 2018, p. 33.

<sup>41</sup> Cfr. G. MARCEL, “Mon corps, ma vie, mon être”, cit., pp. 14 y 16.

<sup>42</sup> Cfr. G. MARCEL, *Qu'attendez vous du médecin?*, Présences, Plon, París 1953, p. 21.

<sup>43</sup> G. MARCEL, *El misterio del ser*, cit., p. 154.

#### **4. Mon être**

La respuesta de la reflexión segunda es que ese dónde es mi ser. Cuando vivencio una proposición o hecho que subleva todo mi ser porque va contra lo más profundo de mí mismo aparece la resistencia más honda por la que incluso me juego la vida, pues “todo mi ser” se rebela o bien –por el otro lado– comprometo todo mi ser pues no estoy dispuesto y pongo mi vida a disposición. Mi ser se desglosa ahí en un más allá de mi vida como ámbito de vivencia de la plenitud y el sentido<sup>44</sup>.

También en el fenómeno del arrepentimiento experimento que puedo reconstruir la unidad de mi vida, que mi estructura personal hace posible una recuperación, gracias a un desasimiento, un cambio de centro, que se desplaza desde mi naturaleza a mi ser que con la voluntad reasume en el yo su falta decidiendo perdón, aparece una voluntad sin ira, fuerte en la tranquilidad<sup>45</sup>. Incluso alcanza en el fenómeno del arrepentimiento final, desde la perspectiva filosófica de descripción de la vivencia y sin entrar, por tanto, en ninguna cuestión teológica, el más allá de la muerte en que mi vida quedaría recuperada en mi ser.

El ‘mi’ posesivo de la reflexión segunda recupera y asume mi cuerpo, lo recupera y asume en mi vida que, al ser recuperada y asumida a su vez en mi ser, realiza una unidad vivencial y refleja, consciente, reintegradora, con sentido. Se descubre ahí dentro el misterio del cuerpo y su verdad como un estar ‘absolutamente disponible’ en la entrega ‘para’ amar.

Vida y ser abren la reflexión al don incluso aunque no hubiese un donador ‘objetivo’<sup>46</sup>. Mi ser abriría un campo hiperfenomenológico, un pensar en las fronteras con la gracia y la revelación que incluye el desarrollo de la metafísica de lo concreto<sup>47</sup>. Don implica responsabilidad, pero ¿basta ‘ante mí’ como última subjetividad o se requiere ante alguien más?

#### **5. Reflexiones conclusivas**

El misterio del cuerpo, objeto y sujeto, del cuerpo que tengo y que soy, solicita una elección racional –filosófica, moral y existencial– a la libertad del que lo vive, lo mira y lo piensa, de ahí la responsabilidad

---

<sup>44</sup> Enfoque muy diverso del existencialismo angustiado de su época.

<sup>45</sup> Corrige expresamente la *gelassenheit* heideggeriana.

<sup>46</sup> Guiño a Heidegger.

<sup>47</sup> Cfr. G. MARCEL, “Mon corps, ma vie, mon être”, cit., pp. 18 y 22. Marcel cita la noosfera de Th. de Chardin. Lo que no parece legítimo es un voluntario encerrarse en lo fenomenológico sin intentar trascender el fenómeno vivido y seguir su pista, sería miedo a trascender.

personal y social de esta mirada y su alcance. El tener y el ser, la disponibilidad y la indisponibilidad alumbran la decisión. Toca a cada uno situarse, decidiendo razonablemente qué mirada dirige al cuerpo, cómo mirar, actuar y tratar el propio cuerpo, el del tú, el del enfermo, el del paciente terminal, o incluso el cadáver. Elegir mirar el cuerpo y mirar el cadáver como lo hace una religión, un pueblo o una cultura no es un salto al vacío, es una elección apoyada en la reflexión segunda. Elegir no significa irracionalidad, pues también es elegir quedarse en tratarlo como cosa disponible, opción cientificista por la sola razón abstracta, ¿sería más razonable?

Ante el cuerpo del enfermo,

nous sommes ici en présence d'une réalité qui est en quelque manière plastique, puisqu'elle dépend de la façon dont nous l'interprétons. Il y a tout lieu de croire qu'un corps souffrant n'oppose pas de résistance immédiatement discernable à celui qui entreprend de le traiter comme une simple machine à réparer<sup>48</sup>,

sin embargo, hay una respuesta que se encuentra en la ontología del amor, hay resistencia, no está disponible sin más, pues:

En dernière analyse, ce qui ne se fait pas par Amour et pour l'Amour finit invariablement par se faire contre l'Amour<sup>49</sup>.

Falque prolongaría a su manera la reflexión marceliana con el cuerpo *epandu* (tendido-postrado)<sup>50</sup> que suscita una demanda reconocimiento:

el 'cuerpo postrado' seguirá siendo humano, no por los órganos que podrían especificarle, sino por la 'mirada' y el 'cuerpo-a-cuerpo' cuyo cuidado, como en otros lugares y de otra forma el eros, viene a envolverlo. La 'piedad por la carne' (Deleuze-Bacon) se convierte en envolverlo. La 'piedad por la carne' (Deleuze-Bacon) se convierte en 'piedad por el cuerpo' (nuestra propia hipótesis), no contra lo orgánico y lo biológico, sino a través de ello para mirarlo de otro modo. En el 'cuerpo-a-cuerpo' del cui-

<sup>48</sup> G. MARCEL, *Qu'attendez vous du médecin?*, cit., p. 26.

<sup>49</sup> G. MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, cit., p. 52. Las mayúsculas, con sus sentidos, son de Marcel.

<sup>50</sup> Creo que Marcel ahonda más que Falque: de la unidad original al cuerpo objeto recuperando la unidad primera en el cuerpo sujeto con saltos de nivel hasta llegar a la ontología. Falque se movería en un solo plano: "Entre le 'corps étendu' (Descartes) et le 'corps vécu' (Husserl), se tient ainsi en guise d'hypothèse un troisième type de corps –que nous nommons ici 'corps épandu'– sorte de zone frontalière ou de corps intermédiaire entre le corps objectif et le corps subjectif", E. FALQUE – S. FOS-FALQUE, *Ethique du corps épandu*, cit., p. 17.

dado o del *eros* el otro se hace ‘carne’ (o vivencia de cuerpo) para mí, puesto que él se encarna en la materialidad de su ‘cuerpo’ [...] (o de su organicidad), que es también de la misma sustancia que la mía<sup>51</sup>.

Por eso la hospitalidad no acabará con el cuerpo, sino que se dedicará a cuidarlo (paliativos), habitada por una mirada capaz de humanizar el cuerpo *epandu*.

Llegado el momento tocará decidir si miro mi cuerpo y el cuerpo del otro como cosa, como objeto, como posesión; o también como yo, como sujeto, como realidad personal, como tú; o si cabe un mirar entre ambos, que los conjugue cuando sea necesario, fundado en lo originario. Ese mirar se hará cargo de mi cuerpo –y del cuerpo del tú o tú encarnado– como realidad disponible o indisponible según corresponda y habrá de medirse con la vivencia del cuerpo y de la interpersonalidad que dará y quitará razón.

La indisponibilidad o grito identitario del cuerpo a ser reducido a pura cosa, de mi cuerpo, del cuerpo que soy y tengo y me tiene, pues no hay otro, se manifestaría –aplicando a mi modo lo ganado con Marcel– en áreas como la identidad sexual, transhumanismo y reproducción. La ideología de género y el transhumanismo compartirían rasgos de un dualismo radical característico de un cartesianismo extremo y depauperado que niega voluntaristamente, con una razón que se hace voluntad de poder, de tecnopoder, de biotecnologismo, la unidad yo y mi cuerpo y su recuperación por la reflexión segunda. Su uso de la reducción del cuerpo no queda legitimado, como muestra la experiencia de cómo el cuerpo protesta mostrando indisponibilidades y resistencias de diversa índole: efectos secundarios, tratamientos crónicos y permanentes. Mi cuerpo está ahí todo entero y no se deja, se resiste. Y –no lo olvidemos– ese resistirse es ‘mi’ resistirse. Aunque esa voz del cuerpo que protesta contra el ser reducido a pura cosa, a organismo desposeído de realidad personal, puede ser interpretada desde el paradigma tecnocrático como un “todavía no lo hemos conseguido del todo, pero dennos tiempo, y nuestra biotecnología logrará modelar esos residuos provisionales”.

Si con Marcel recorrimos la línea mi cuerpo → mi vida → mi ser, ahora tocaría recorrerla en sentido contrario con la *vis* del amor (donación entrega) mi ser → mi vida → mi cuerpo. Lo que en la reflexión al límite testimonia el mártir por amor con la entrega de su cuerpo –verdad

---

<sup>51</sup> E. FALQUE, “Ética del cuerpo expandido: cuidados paliativos y filosofía”, cit., p. 39.

de su cuerpo en el ‘ser para’ del amor—, es verdad del misterio del cuerpo en el ser para, en la disponibilidad, de la entrega cotidiana, en el testimonio de una vida gastada, entregada en el amor; martirio, testimonio constante. El cuerpo es ahora sujeto del darse y simultáneamente medio del darse, incluso en aquello que no es del todo reducible a mero cuerpo. Dar mi cuerpo es dar mi vida y darme yo en mi ser. El misterio de mi ser es darse y amar, el misterio de mi vida es darse y amar, el misterio de mi cuerpo es darse y amar: disponibilidad. Soy carne amorosa y amante.

En el misterio del ser-amor, el cuerpo expresa una vivencia en sentido opuesto a las ‘resistencias’ del *Körper*. Ahora en el *Körper* se concreta la máxima disponibilidad como donación para amar, porque amar es máximamente ser. Pero aquí se da una ‘disponibilidad absoluta’, una unidad radical entre el ser y lo que el cuerpo con su entrega (también la vida) expresa. La indisponibilidad y el no estar dispuesto quedan superados en el misterio del ser amor, un ser para.

En el ser-amor, el cuerpo está disponible y está dispuesto porque el amor lo dispone para la entrega que realiza su verdad<sup>52</sup>. La profundidad que contiene la caricia de la Madre Teresa de Calcuta a un moribundo contiene la verdad que puede descubrir la reducción abstractiva de la neurociencia, como el mismo tocar Jesucristo al leproso y besarle, pero solo en la ontología del ser el misterio del cuerpo manifiesta su absoluta disponibilidad en su manifestar la donación que somos y en la que realizamos nuestro ser, nuestra vida, nuestro cuerpo. Este mirar libre que ha elegido el caminar sugerido desde la fenomenología del haber nos descubre que el yo no ‘usa’ el abrazo, la caricia y el beso, no son instrumentos; lo que realmente ocurre es que el yo es, se hace y realiza como abrazo y caricia y beso. Soy corpóreamente abrazo, soy caricia y soy beso. La caricia de Madre Teresa es Teresa acariciante, el beso de Jesús al leproso es Jesús ‘besante’, el yo ahora es cuerpo y el cuerpo yo en su más alta y absoluta disponibilidad.

<sup>52</sup> Lipovetski constata que el francés medio post mayo del 68 está menos satisfecho y es menos feliz con su vida sexual. ¿No será que sexo, eso que llamamos solo sexo, no existe? Cfr. G. LIPOVETSKY, *De la ligereza: hacia una civilización de lo ligero*, Argumentos; Anagrama, Barcelona 2016. Por eso la verdad de la sexualidad, el sexo más sexo, acontece como disponibilidad dándose en entrega y constituyendo la realidad comunitaria novedosa de una sola carne, completud no dada en la reducción del mero *Körper* reducido a la segunda o tercera potencia. De ahí la sacramentalidad de la carne y su ser capaz de expresar el misterio del ser como amor como ninguna otra realidad mundanal. Esta perspectiva permite mirar la carne como sacramento en que se visibiliza lo personal con su dimensión absoluta y sagrada corporeizada. Para una perspectiva teológica, la sacramentalidad de la carne podría ser útil a la reflexión litúrgica y la teología del matrimonio: ser una sola carne. Para una perspectiva filosófica, cfr. A. PÉREZ DE LABORDA, *Un discurso sobre la carne*, Encuentro, Madrid 2021, pp. 125-130.

## Bibliografía

- ALANEN, L., *Descartes's Concept of Mind*, Harvard, 2003.
- DESCARTES, R., *Entretien avec Burman: manuscrit de Göttingen*, (2ª ed.) Vrin, París, 1975.
- DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, KRK, Oviedo 2005.
- FALQUE, E., *Ética del cuerpo expandido: cuidados paliativos y filosofía*, en R. Neuman Lorenzini, *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo: entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida*, Universidad San Dámaso, Madrid 2021, pp. 21-53.
- FALQUE, E. – FOS-FALQUE, S., *Éthique du corps épandu*, Les Éditions du Cerf, París 2018.
- HENRY, M., *Encarnación: una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2001.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2013.
- LIPOVETSKY, G., *De la ligereza: hacia una civilización de lo ligero*, Anagrama, Barcelona 2016.
- MARCEL, G., *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1968.
- , *El misterio del ser. Obras selectas 1*, BAC, Madrid 2002.
- , *Los hombres contra lo humano*, Caparrós, Madrid 2001.
- , “Mon corps, ma vie, mon être”, en *Présence Gabriel Marcel*, Bull. Assoc. *Présence Gabriel Marcel*, Don et liberté 17, París 2007.
- , G., *Qu'attendez vous du médecin?*, Présences, Plon, París 1953.
- , G., *Ser y tener*, Caparrós, Madrid 1996.
- PÉREZ DE LABORDA, A., “Compendio de una filosofía”, en *Revista Española de Teología* 66/3 (2006), pp. 313-357.
- PÉREZ DE LABORDA, A., *Un discurso sobre la carne*, Encuentro, Madrid 2021.
- ROMANO, C., “Por qué el cuerpo vivido no existe”, en *Aporía*, 20 (2020), pp. 120-136.
- SERRANO DE HARO, A., *Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida. Una crítica a Claude Romano*, en: R. Neuman Lorenzini (ed.), *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo: entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida*, Universidad San Dámaso, Madrid 2021, pp. 101-118.
- SERRANO DE HARO, A., “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, en *Eikasía* 115 (agosto 2023), pp. 255-272.