

LA FILOSOFÍA DE MARCEL: DEL IDEALISMO AL REALISMO, DEL REALISMO A LA FILOSOFÍA CONCRETA

RESUMEN: En estas páginas se reflexiona acerca del significado del pensamiento de Marcel para delimitar qué es la filosofía concreta. Se incide en su formación neidealista y su contacto con Bergson, que le conduce a una crítica del pensamiento sistemático que se agudiza tras la Primera Guerra Mundial. En segundo lugar, se produce un acercamiento al realismo, pero aparece un punto de desavenencia: para Marcel el ser está más allá del juicio predicativo. De ahí que opte por una filosofía existencial basada en dualismos y que se desarrolla como una serie de acercamientos al ser y no como una ontología.

A lo largo de este artículo pretendo presentar de un modo sucinto cómo se produce una evolución en el pensamiento de Gabriel Marcel desde el idealismo, pasando por un acercamiento al realismo, hasta la filosofía concreta, que constituye su posición filosófica madura y más propia. La exposición está dividida en dos apartados, uno de carácter histórico, en el que se presenta la formación filosófica de Marcel y más ampliamente la situación de la filosofía en la Universidad de la Sorbona en las primeras décadas del siglo XX, así como el acercamiento de Marcel al realismo neotomista. La otra es de carácter más conceptual; en ella se investiga el significado de la filosofía concreta tal como la vislumbra y expone Marcel en sus obras, sus rasgos distintivos, los temas centrales y las dificultades a las que tiene que enfrentarse. Todas estas cuestiones, especialmente las dificultades que encuentra, conducen a Marcel a la delimitación de su método, basado en la distinción de reflexión primera y reflexión segunda, y al establecimiento de su ontología, centrada en la distinción entre problema y misterio.

En el desarrollo de la exposición me he guiado por la división del pensamiento de Marcel en tres etapas, tal como ha propuesto J. P. Bagot, uno de los intérpretes más cualificados del pensamiento marceliano. En la mayoría de las obras y estudios acerca de la filosofía de Marcel la división, que desde luego no es una ruptura ni un cambio absoluto ni repentino, adoptada como clave interpretativa es la propuesta por el propio Marcel: una primera etapa anterior a la Primera Guerra Mundial marcada por el idealismo y una segunda etapa posterior a la citada guerra caracterizada por el alejamiento del idealismo y la aproximación al realismo. Sin estar en desacuerdo con dicha división, me parece más

ajustada la propuesta por Bagot, quien sugiere una matización, que en mi opinión es sumamente interesante, que profundiza y delimita más certeramente los pasos de la marcha del pensamiento de Marcel. Según este autor, la filosofía de Marcel recorre un camino inverso a la de Hegel que le lleva del rechazo de las premisas idealistas a un pensamiento existencial y en este itinerario habría tres etapas diferentes: la primera se expresaría en sus escritos juveniles y consistiría en un enfrentamiento al idealismo, pero los medios de discusión seguirían siendo idealistas. La segunda etapa de la marcha, constituida por las obras *Journal métaphysique* y *Être et avoir*, consiste en una clara aproximación al realismo. La tercera jornada de ruta daría lugar a la delimitación de la filosofía concreta¹. Así pues, la clasificación de Bagot introduce una nueva división en la segunda etapa, precisando un aspecto, que tal y como trataré de exponer, es muy importante.

1. LAS ETAPAS EN EL PENSAMIENTO DE MARCEL: IDEALISMO, REALISMO Y FILOSOFÍA CONCRETA

El pensamiento de Gabriel Marcel nace y se nutre de la filosofía vigente en Francia a principios del siglo XX y más concretamente de la denominada por él «filosofía oficial»²: el neoidealismo y neokantismo imperantes en la Sorbona. Esta universidad de París estaba dominada en ese momento histórico por una comprensión de la filosofía que centraba todo el interés en el estudio de Kant (y, en menor medida, de los filósofos postkantianos, Fichte y Schelling) y de Hegel³. Hacía tiempo que el gran

¹ Cfr. J. P. BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel* (en adelante *Connaissance et amour*), Beauchesne, París, 1958, 26-28.

² Cfr. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation* (en adelante *RI*), Gallimard, París, 1940, 74.

³ «En la última década del siglo XIX el ambiente filosófico de la Facultad de Letras en París acusa una fuerte influencia de Kant y la tradición alemana. Kant representa el punto de mayor atracción y, así, se suponen varias cuestiones fundamentales: que la propia ciencia debía hacerse bajo el régimen de los juicios sintéticos a priori y que la metafísica debía seguir el método de la ciencia física utilizado por Newton. El profesor que mostraba su adhesión incondicionada a Kant era Boutroux, discípulo de Zeller y de Kuno Fischer, a quienes había tenido como maestros en Heidelberg»: L. GONZÁLEZ, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (en adelante *La experiencia del tiempo humano*), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 134, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, 42. Esta situación, que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX, es la que Marcel conoció en sus años de estudiante.

sistema hegeliano, que convertía a la filosofía en sabiduría, la búsqueda en logro del saber absoluto, había sido derribado en su sentido global; no obstante, la filosofía del siglo XIX y la de principios de XX siguió, en cierto modo, nutriéndose de temas y nociones idealistas. Esta corriente de pensamiento seguía dominando la enseñanza en algunas de las universidades continentales más importantes. Si bien es cierto que esa forma de pensamiento se había aproximado más al idealismo trascendental de Kant, dejando el sistema de Hegel en un segundo plano, el hegelianismo seguía teniendo una gran relevancia en el panorama filosófico.

La mayor parte de los filósofos franceses de principios del pasado siglo XX recibieron una formación neoidealista, que desatendía o incluso ignoraba toda otra tradición de pensamiento, especialmente la aristotélica⁴ y la medieval. La filosofía enseñada en la Sorbona era únicamente la que había surgido gracias a o después de Descartes: la anterior era simplemente algo anticuado o superado⁵. Por otra parte, la filosofía enseñada por los grandes maestros de esta prestigiosa universidad de París (Brunschvicg, Durkheim, Lévy-Bruhl, Delbos, Boutroux)⁶ tenía como presupuesto de su enseñanza el carácter puramente racional del pensamiento filosófico. Tal como comenta E. Gilson en su obra autobiográfica *El filósofo y la teología*, la filosofía que se enseñaba estaba totalmente depurada de metafísica y de cualquier conexión con modos de saber de otra índole a la racional. Además, esa racionalidad era concebida de un modo positivista⁷: «la psicología se convirtió en fisiología y psiquiatría,

⁴ Si bien es cierto que el interés por la filosofía de Aristóteles había empezado a crecer en determinados ámbitos filosóficos, cuando Marcel comenzó sus estudios, en la Sorbona no recibió ninguna formación aristotélica. Así lo atestigua E. Gilson, contemporáneo y amigo de Marcel: «durante esos años, no recuerdo haber visto anunciado ni escuchado un solo curso reservado a la filosofía de Aristóteles» (E. GILSON, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1959, 52). La recuperación del pensamiento aristotélico comenzó en Francia de manos de Ravaisson (quien hizo una interpretación personal del aristotelismo) y de su «discípulo» Bergson, quien realizó su tesis, en latín, sobre la física de Aristóteles: *Quid Aristoteles de loco senserit*, Thesim Facultati Litterarum Parisiensi, Lutetiae Parisiorum, Edebat F. Alcan, Fibiopola, MDCCCLXXXIX. Otros filósofos franceses que retomaron la obra de Aristóteles fueron Hamelin, Mansion, Duhem y Carteron.

⁵ Cfr. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, Desclée, París, 1959, 50.

⁶ Estos fueron los profesores de Marcel. Entre este grupo de filósofos, el que encarnaba más netamente el tipo de filosofía a la que quería oponerse el joven estudiante era Brunschvicg, el representante del pensamiento hegeliano en la Sorbona. Con este pensador Marcel tuvo tres enfrentamientos en torno a la creencia religiosa, el ateísmo y la muerte.

⁷ El pensamiento positivista, nacido en Francia con A. Comte, había calado en la filosofía francesa e inglesa y, aunque estaba más ligado a la enseñanza de la Es-

la lógica era una metodología, la moral desapareció ante la ciencia de las costumbres, y no había problemas de metafísica cuya liquidación definitiva no fuese de la incumbencia de la sociología, que los interpretaba como representaciones colectivas»⁸.

Ésta fue la universidad que Marcel conoció y en la que se formó como pensador. Ahora bien, al igual que otros filósofos de su generación y de la generación anterior, por ejemplo Bergson, Marcel se sintió profundamente insatisfecho con esa manera de comprender y enseñar la filosofía. El joven estudiante, como muchos de sus compañeros, se decidió a cruzar la calle que separa la Sorbona del Colegio de Francia y se dispuso a escuchar a un pensador que había roto con la filosofía de la Sorbona y se había atrevido a pensar las cuestiones metafísicas desde un punto de vista novedoso: Henri Bergson. En este filósofo encontró Marcel un ejemplo a seguir, una renovación absoluta de los marcos del pensamiento y sobre todo una respuesta a muchas de sus inquietudes. Aunque Marcel nunca se consideró un discípulo de Bergson, tuvo una gran amistad con él y sintió una profunda admiración y estima por aquel hombre que había liberado a tantos pensadores del yugo de la filosofía neoidealista⁹. E. Gilson describe con estas palabras la fuerza de la enseñanza de Bergson: «hay que haber vivido aquellos años para saber qué gran liberación fue la enseñanza de Bergson [...] Él mismo no había tenido clara conciencia del alcance revolucionario que iba a tener»¹⁰. Bergson fue el pensador que le permitió a Marcel vislumbrar una salida del desierto neoidealista y positivista en el que se encontraba aprisionado¹¹.

cuela Normal y de la Escuela Politécnica, también había entrado en la Sorbona, precisamente de la mano de dos de sus docentes más representativos: Lévy-Bruhl y Durkheim, ambos profesores de Marcel. Respecto a Lévy-Bruhl, Levinas comenta lo siguiente: «la [filosofía] que Lévy-Bruhl profesa expresamente le remite a un empirismo muy cercano al positivismo, y en todo caso a un empirismo intelectualista» (E. LEVINAS, «Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, 55).

⁸ E. GILSON, *El filósofo y la teología*, 47.

⁹ Cfr. G. MARCEL, *En chemin vers quel éveil* (en adelante *EVE*), Gallimard, París, 1971, 81; *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang* (en adelante *GM-PB*), Editions J. M. Place, París, 1977, 15.

¹⁰ E. GILSON, *El filósofo y la teología*, 149. Gilson al igual que Raissa Maritain y Gabriel Marcel relataron con entusiasmo y «devoción» esas clases de Bergson a las que asistieron y los debates que se generaron en torno a esas enseñanzas.

¹¹ Marcel describió el efecto que produjo la enseñanza de Bergson en su pensamiento como «un soplo de aire fresco»: G. MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier-Montaigne (en adelante *DH*), París, 1964, 13-14. Acudió a los cursos de Bergson durante dos años, en el transcurso de los cuales entabló una relación amistosa con el filósofo del *élan vital*. A él le dedicó su primera obra de importancia: el *Journal métaphysique*.

Éstas son las raíces del pensamiento de Marcel: por una parte, el neokantismo y el neoidealismo; por otra, el pensamiento de Bergson, junto a los filósofos angloamericanos Hocking, Royce y James. Este segundo grupo de pensadores se presentaron a Marcel como una invitación y una constatación de que se podía pensar de otra manera a la neoidealista, pero todavía quedaba mucho camino por recorrer y las primeras etapas de la andadura filosófica de Marcel estuvieron íntimamente unidas al debate con los pensadores postkantianos¹². Este diálogo con la tradición en la que se había formado y de la que intentaba zafarse recibió un gran giro con la Primera Guerra Mundial: esta experiencia de la crueldad humana convirtió a Marcel en «un pensador existencial»¹³ y le permitió captar con toda nitidez la falsedad de la filosofía idealista, entendida como un pensamiento abstracto que no tiene en cuenta a los individuos que sufren y mueren. A partir de este evento histórico, Marcel comienza a desembarazarse del idealismo y encuentra la vía o vías de su propio pensar.

En esta nueva fase de su pensamiento halla un gran apoyo en su amigo Jean Wahl, con quien compartió su intento de «restablecer un nuevo realismo»¹⁴. Esta época de tránsito del idealismo hacia su propio modo de entender la filosofía está caracterizada por un acercamiento, fallido, de Marcel al neotomismo¹⁵. De la mano de su amigo Charles du Bos,

¹² En 1908 Marcel dedicó un trabajo, para obtener la Diplomatura en Filosofía, al estudio de las relaciones entre las ideas metafísicas de Schelling y las de Coleridge. Este trabajo fue publicado en 1971 bajo el título *Coleridge et Schelling*, Aubier-Montaigne, París, 1971. Entre 1909 y 1914 escribió una serie de breves artículos y notas en las que entabló una discusión con Fichte, Jacobi y Hegel. Cfr. *Fragments philosophiques* (en adelante *FP*), Nauwelaerts, París, 1961. En 1912 publicó un artículo en la *Revue de Métaphysique et de Morale* titulado «Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition», en el que se enfrenta a las filosofías que afirman que hay una intuición clara y neta del ser. Finalmente, la primera parte del *Journal Métaphysique* continúa claramente la discusión con Hegel y el idealismo. J. P. Bagot ha dedicado la primera parte de su libro *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel* a estudiar la presencia e importancia de Kant y los pensadores postkantianos, especialmente Jacobi, en los primeros escritos de Marcel.

¹³ Cfr. G. MARCEL, *EVE*, 97.

¹⁴ Así lo señaló el propio Wahl en un artículo dedicado al *Journal métaphysique* de Marcel titulado *Vers le concret*, publicado en *Recherches philosophiques*, n.º 1, 1931-1932. Levinas comenta lo siguiente: «Jean Wahl, compañero y amigo de Marcel, testigo de sus mismos fines e iniciador de los mismos comienzos» (E. LEVINAS, «Una nueva racionalidad. Sobre Gabriel Marcel», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, 81-82). Para una exposición más detallada de dicha amistad puede consultarse M. TEBOUL, «Les amitiés philosophiques de Gabriel Marcel dans les années trente», en *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, n.º 11, 2001, 75-84.

¹⁵ Este acercamiento a Maritain fue, junto a la conversión de Marcel al catolicismo, uno de los principales motivos de su separación de Jean Wahl. Al confesar a

Marcel se introduce en el círculo neotomista de Maritain e intenta comprender este modo de pensamiento, pero debido a una serie de divergencias tanto personales como filosóficas se separa del neotomismo de Maritain y se dirige a la búsqueda de su propio itinerario¹⁶. No obstante, esta ruptura no significó un rechazo total del tomismo ni un alejamiento de los filósofos tomistas; por ejemplo, Marcel mantuvo una estrecha amistad con uno de los tomistas más importantes del pasado siglo: E. Gilson, a quien consideraba un gran pensador y cuya obra conocía bastante bien¹⁷. Por otra parte, años más tarde Marcel comenzó a ver que Tomás de Aquino tenía más que decir que el neotomismo o, lo que es lo mismo, que es necesario diferenciar al Aquinate de ciertas interpretaciones tomistas.

El caminar filosófico de Marcel comienza, pues, como un alejamiento del idealismo. Esta empresa, como señala M. M. Davy, es compartida por otros pensadores contemporáneos¹⁸. Éste es el inicio de su filosofía, ya que, aunque Marcel señaló dos etapas en su pensamiento, también reconoció que los escritos de 1909 a 1912, los llamados *Fragments philosophiques*, eran «existenciales *avant la lettre*»¹⁹ y en ellos aparece ya una

Wahl su fracaso en este intento de acercarse al neotomismo, éste le escribió lo siguiente: «cela ne m'étonne pas beaucoup que vous ne puissiez suivre sur aucun plan Maritain. J'aurai été désolé du contraire. Vous êtes une des seules —la seule peut-être— pensée philosophique française dont on puisse attendre quelque chose, qui a déjà donné beaucoup. Si vous étiez devenu thomiste ce serait, de mon point de vue, une catastrophe. Pardonnez-moi ces lignes».

¹⁶ Las divergencias personales surgieron con Raïssa y no con Jacques Maritain, de quien continuó siendo amigo mucho tiempo después de estas reuniones. Sus problemas con la señora Maritain, judía conversa al catolicismo, surgieron de lo que Marcel denominó «ultracatolicismo» de Raïssa, que miraba con condescendencia y lástima a la esposa de Marcel por ser protestante. Cfr. G. MARCEL, *EVE*, 156; *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, ed. Schilpp & Hahn, Southern Illinois University, Carbondale, 1984, 30. Las desavenencias en el plano filosófico surgieron especialmente en torno a la concepción tomista del mal como privación y a la pretensión de Maritain de que el tomismo era la única filosofía católica posible. Cfr. G. MARCEL, *EVE*, 142.

¹⁷ Marcel apreciaba especialmente los trabajos de Gilson sobre San Buenaventura y San Agustín, aunque la obra a la que más atención le dedicó y la que más veces cita es *El ser y los filósofos*.

¹⁸ «Ce refus des méthodes traditionnelles et des systèmes se présente comme une constante de la philosophie contemporaine. Le sujet transcendantal est récusé de toutes parts. Cet esprit universel, qui définissait tout un rationalisme inspiré des mathématiques, ne semble plus aux contemporains qu'un mot vide, ou peut s'en faut»: M. M. DAVY, *Un philosophe itinérant. Gabriel Marcel* (en adelante *Un philosophe itinérant*), Flammarion, París, 1959, 238.

¹⁹ G. MARCEL, *FP*, 116.

clara crítica del idealismo, crítica formulada en los siguientes términos: el sistema o es absoluto o no es tal sistema; no es absoluto (pues no da explicación de realidades tan importantes como la contingencia, la finitud, la temporalidad, la existencia concreta o la individualidad; es decir, lo que Kierkegaard denominaba «individuo»), luego no es válido. El idealismo es un planteamiento que contiene una contradicción: tal como se formula, no es posible²⁰.

Peccorini, uno de los estudiosos más reputados del pensamiento de Marcel, considera que esta manera de superar el idealismo consiste en una dialéctica negativa: identificar el ser y la idea del ser para después probar que no pueden ser lo mismo; luego hay que buscar otra solución²¹. Precisar cuál puede ser esa solución le llevó a Marcel mucho tiempo y culminó con la noción de participación (de la que no podemos tratar aquí); pero la insatisfacción ante el idealismo fue muy clara desde el principio, tal y como se ve en estas palabras escritas por Marcel años más tarde: «no pienso equivocarme al decir que la especie de reacción vital que provocó antaño en mí esta pretensión [se refiere a la pretensión idealista de identificar el ser y el pensar] ha sido el origen de todo el desarrollo de mi pensamiento. Reacción global —rechazo, repulsa—, cuya naturaleza no es fácil precisar. Quizás se la podría comparar a la que se produce cuando intentamos recordar un nombre olvidado y se nos sugiere uno que sabemos con certeza que “no es ése”»²².

A partir de esa percepción de la insuficiencia del pensamiento sistemático, Marcel se propuso recuperar la realidad en toda su variedad y concreción y buscar nuevas maneras de pensar esa realidad sin encerrarla en conceptos abstractos y universalizadores²³. Sus primeras reflexiones apuntan a la fe y al amor como formas de conocimiento no conceptuales y capaces de pensar lo concreto sin perder su singularidad²⁴.

²⁰ G. MARCEL, *FP*, 23-67.

²¹ F. PECCORINI, *Gabriel Marcel: la «razón de ser» en la «participación»*, Juan Flors Editor, Barcelona, 1959, 186.

²² G. MARCEL, *RI*, 1940, 13-14.

²³ Marcel comparte la visión moderna de la inteligencia o entendimiento como una facultad que crea categorías para englobar la realidad, dejando de lado los rasgos individuales y concretos de los seres. Es decir, acepta la interpretación kantiana del entendimiento y la critica como una facultad, que siendo útil, no es capaz de captar la realidad concreta. En esta interpretación de la racionalidad conceptual Marcel incluye, junto al entendimiento kantiano, la abstracción aristotélica.

²⁴ Marcel, que era una persona que no había recibido ninguna educación religiosa durante su infancia y adolescencia, dedica una gran atención a las condiciones de inteligibilidad de la fe (éste era el proyecto de tesis que se propuso realizar, aunque nunca lo llevó a cabo) y el amor. Estos temas son centrales en sus primeras obras, tanto filosóficas como dramáticas. Cfr. M. M. DAVY, *Un philosophe itinérant*, 49.

Éste es, según Bagot, uno de los puntos más importantes de la primera etapa del pensamiento de Marcel.

Esto significa que en su intento de superar a Hegel, Marcel retoma las propuestas de Kant y los postkantianos: el amor y la fe, es decir, la razón práctica accede a la realidad concreta, a esa realidad que queda más allá de la razón teórica. Eso es posible porque la razón práctica se entiende como un conocimiento dotado del rasgo de la inmediatez y estrechamente vinculado al sentimiento. Ésta es la herencia kantiana que Marcel hace suya en su enfrentamiento con Hegel; pero, una vez que ha quebrantado la fortaleza del idealismo absoluto, se enfrenta con la necesidad de alejarse también del idealismo transcendental de Kant. Con este filósofo compartía la convicción de que la fe no puede ser conocida, sino pensada, que la libertad no tiene ninguna relación con el mundo de los objetos o de lo fenoménico y que existe una dualidad en el conocimiento y en la realidad²⁵. Pero, desde el mismo momento en el que se percata de esas similitudes, Marcel pretende marcar las diferencias, especialmente respecto al tema de la intuición intelectual. La ruptura de Marcel con Kant se plasmó en el intento de establecer el carácter cognoscitivo e inteligible de ese otro tipo de conocimiento diferente al de la razón teórica y que es capaz de acceder a la realidad. De ahí surgió su proyecto de tesis, estudiar las condiciones de inteligibilidad de la fe, que le permitió asentar que la alternativa entre conocimiento objetivo o sentimiento subjetivo no es válida: hay modos de conocer diferentes al conceptual-judicativo, dotados de los rasgos de la inmediatez y la concreción, y que son inteligibles. Con la percepción de la necesidad de profundizar más en la naturaleza cognoscitiva del amor y la fe como vía para superar el kantismo y acceder a la realidad alcanza Marcel el punto álgido de su intento de separación del idealismo: hay que separarse tanto de Hegel como de Kant.

En este punto de su itinerario intelectual, una lucha con el idealismo que no acababa de salir del debate y del recurso a lo que se rechaza, fue, como ya se ha señalado, la propia vida la que sacó a Marcel de esta encrucijada: la Primera Guerra Mundial azotó sin miramientos su pensamiento y le presentó de modo palmario la necesidad de ocuparse de la existencia concreta. A partir de 1914, aproximadamente, Marcel se propone como objetivo principal devolver a la existencia la prioridad metafísica de la que había sido privada por el idealismo²⁶. Marcel presenta en

²⁵ G. MARCEL, *FP*, 113-114.

²⁶ G. MARCEL, *Journal métaphysique* (en adelante *JM*), Gallimard, París, 1997, 9. En esto consiste el llamado «giro existencial».

estos términos este olvido idealista de la existencia: «los filósofos idealistas convienen en general en reducir al *mínimum* el papel de la existencia, del *índice existencial*, en la economía general del conocimiento, y eso en aras de determinaciones racionales de toda índole —algunos dirían *valores*— que confieren al pensamiento un contenido inteligible. La existencia aparece así como algo en lo que el pensamiento se *apoya* quizás, pero que sin duda y por la misma razón tiende a perder *de vista* cada vez más completamente»²⁷. Esta infravaloración de la existencia por parte del idealismo está estrechamente unida al carácter primario y no objetivo de ésta, que es lo que facilita que sea dejada de lado al centrarse en el objeto (que es lo que hace, según Marcel, el idealismo). En este contexto, Marcel se centra en el estudio de la existencia para volver a recuperar su papel nuclear o central en la filosofía²⁸.

Las primeras reflexiones de Marcel acerca de la existencia la presentan en estrecha conexión con la percepción y la predicación, en una mezcla de idealismo y realismo de la que muy pronto se sentirá insatisfecho. Esa insatisfacción le llevó a separar definitivamente la existencia de la predicación y la conciencia, y a vincularla a la sensación, entendida como un conocimiento inmediato y no objetivo de lo primario²⁹. Al descubrimiento de este ámbito primario, no objetivo, inmediato y, habría que añadir, indudable o certero se refiere Marcel en la siguiente nota, en la que afirma que en su pensamiento se ha producido un claro acercamiento al realismo: «es notorio que mi evolución hacia el realismo se acentuó intensamente en el curso de este último mes, aunque no pueda discernir su alcance exacto. En efecto, este realismo sigue siendo ambiguo para mí mismo; sin embargo, vislumbro todo un trabajo difícil y nuevo para volver a pensar, más allá del idealismo, nociones que demasiado fácilmente creíamos caducadas»³⁰.

Dicho acercamiento al realismo se hace patente en el pensamiento de Marcel de modo especial en la intensificación de sus reflexiones acerca de ciertas cuestiones metafísicas, cuya dilucidación constituye el meollo del debate entre el realismo y el idealismo. La primera cuestión metafísica

²⁷ G. MARCEL, *JM*, 309.

²⁸ Marcel considera que hay ejemplos en la historia de la filosofía de pensadores que han afirmado el carácter primario de la existencia, de lo que él denomina «filosofía existencial», pero que estos intentos fueron pronto relegados por la «escolasticización», es decir, por los discípulos. Cfr. G. MARCEL, *RI*, 75-76. Marcel no pretendía ser un pensador novedoso ni original.

²⁹ Cfr. G. MARCEL, *JM*, 267.

³⁰ G. MARCEL, *JM*, 234. Marcel describe este descubrimiento como un estado de anarquía en el que no se cree capaz de plantearse los problemas.

acerca de la cual reflexiona Marcel, y a la que da una respuesta realista, es el problema de la relación entre la esencia y la existencia: «el problema de la prioridad de la esencia sobre la existencia que me ha preocupado siempre. En el fondo, creo que hay ahí una pura ilusión, debida a que oponemos aquello que sólo es concebido (y que creemos poder tratar como no existente) a lo que está realizado. En realidad, no hay sino dos modalidades existenciales distintas [...] Y sólo por ello es por donde uno puede escapar al idealismo. Se ha de decir, pues, que el pensamiento es interior a la existencia, que es cierta modalidad de la existencia que disfruta del privilegio de poder hacer abstracción de sí en tanto que existencia, y eso por fines estrictamente determinados»³¹. En estrecha unión con este tema se plantea la necesidad de recuperar la doctrina que afirma que el ser es un transcendental: «es bien claro ante todo que no es de ninguna manera un predicado; por lo menos habría que recurrir a la idea aristotélica de los transcendentales. La reflexión filosófica más elemental basta para mostrarnos que *ser* no puede ser una propiedad, puesto que es lo que hace posible la existencia de una propiedad cualquiera, aquello sin lo cual ninguna propiedad puede concebirse»³².

Otra cuestión que Marcel trata con cierta insistencia es la relativa a la relación entre la existencia y el ser, cuestión que le preocupó profundamente y que no logró clarificar completamente, según él, por la ambigüedad inherente a la existencia³³; pero sí dejó establecido que no hay una identificación entre ambos³⁴, que su relación consiste en un anhelo que no se colma³⁵ y que la existencia no es, de ningún modo, una modalidad o especificación del ser: «esta interpretación tiene a mis ojos la gran ventaja de evitar la idea rudimentaria o hasta filosóficamente falsa según la cual la existencia podría considerarse como una modalidad del ser. Esta forma de expresarse tendría por otra parte el grave inconveniente de implicar la idea de que el ser es un género [...] Si no se cae en el error de tratar al ser o a la existencia como cualidades, se corre el riesgo de llegar a pensar que la existencia es como la especificación de un acto fundamental que sería el acto de ser. Pero por esta vía las dificultades podrían acumularse hasta volverse insolubles»³⁶. Las dos últimas

³¹ G. MARCEL, *Être et avoir* (en adelante *EA*), Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, París, 1991, 35-36.

³² G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, II (en adelante *MEII*), Assotiation Présence de Gabriel Marcel, París, 1997, 196.

³³ Cfr. G. MARCEL, *MEII*, 200-201.

³⁴ Cfr. G. MARCEL, *MEII*, 198-199.

³⁵ Cfr. G. MARCEL, *MEII*, 203-204.

³⁶ G. MARCEL, *MEII*, 202.

cuestiones que preocupan a Marcel y a las que responde aceptando el realismo son, en primer lugar, la relación entre el ser y el pensamiento, de la que dice que «plantear la inmanencia del pensamiento respecto del ser es reconocer con los realistas que el pensamiento, desde el momento en que existe, se refiere a alguna cosa que lo supera y que él no puede pretender reabsorber en sí sin traicionar su verdadera naturaleza»³⁷. En segundo lugar, la aseveración de que el pensamiento o afirmación no engendra la realidad³⁸.

Ahora bien, dicho acercamiento al realismo, que constituye la segunda etapa del pensamiento de Marcel, no es total, pues éste considera que el ser está más allá de todo juicio predicativo³⁹, con lo que niega la base a la ontología, pieza clave del realismo. En lugar de realizar un estudio del ser, Marcel se encamina hacia una filosofía existencial, una filosofía que se cuestiona el papel de la existencia en el pensamiento. Para Marcel la existencia pertenece al ámbito de lo primario, de lo que se conoce por visión y no por razonamiento y es, a la vez, la base del pensamiento dialéctico o discursivo: «trasciende a la objetividad, [...] no depende de ninguna dialéctica, pero hace posible una dialéctica, cualquiera que sea»⁴⁰. En el intento de delimitar la prioridad de la existencia, Marcel establece una distinción o, más exactamente, una separación clave en su pensamiento entre la existencia y la objetividad⁴¹. Muy pronto se hace evidente que es necesario explicar el significado de esta distinción, que parece retomar la postura kantiana del idealismo transcendental. Marcel lo hace en estos términos: «el dualismo instituido por Kant entre el objeto y la cosa en sí, sean cuales sean las objeciones que provoquen en la forma en que se presenta en la *Crítica*, tuvo por lo menos la inapreciable ventaja de acostumbrar a los espíritus, desde hace más de un siglo, a proceder a esta disociación indispensable. Pero importa reconocer tan claramente como sea posible que lo *existente* no puede tratarse a ningún precio como un objeto *incognoscible*, es decir, eximido de las condiciones que definen precisamente a un objeto como tal; lo *existente* tiene como carácter esencial el ocupar con respecto al pensamiento una *posición* que no puede reducirse a la implicada en el hecho de la objetividad; y

³⁷ G. MARCEL, *EA*, 45. Esto significa que lo que Marcel denomina inmanencia del pensamiento o participación en el ser es lo que los realistas denominan intencionalidad. De ahí concluye Marcel que «la posibilidad de la definición realista de la verdad está implicada en la naturaleza misma del pensamiento»; G. MARCEL, *EA*, 39.

³⁸ Cfr. G. MARCEL, *EA*, 38, 45, 117.

³⁹ Cfr. G. MARCEL, *MEII*, 196-197.

⁴⁰ G. MARCEL, *JM*, 267.

⁴¹ Cfr. G. MARCEL, *JM*, 274.

ahora hemos de concentrar nuestros esfuerzos para elucidar esta *posición*»⁴².

La reflexión de Marcel acerca de la existencia, vista como opuesta a la objetividad, la muestra como algo indubitable, un inmediato puro, conocida por una experiencia o intuición anterior al discurso y a la objetivación⁴³ y dotada del carácter de la concreción, pues no es posible distinguir la existencia del existente⁴⁴. Por estos rasgos propios, la prioridad de la existencia no se demuestra: «la existencia no puede tratarse como un *demonstrandum*, como no puede dejar de percibirse por poco que se observe que ella es primordial o no es»⁴⁵. Estas indagaciones acerca de la existencia definen, por una parte, el tipo de filosofía o pensamiento que Marcel desea alcanzar, una filosofía existencial que no puede dejar de lado la existencia para centrarse en conocimientos esenciales (como hace Husserl), y plantean, por otra parte, los problemas más importantes a los que va a tener que enfrentarse el filósofo existencial: ¿cómo se piensa o conoce la existencia, lo que no es objetivable? Marcel tiene que encontrar una forma de conocimiento de la existencia, un conocimiento que no puede ser conceptual-judicativo, pues éste es el conocimiento de los objetos, ni tampoco puede ser el sentimiento ni la razón práctica de Kant, ya que de ese modo no se habría logrado superar el idealismo y se caería en un sentimentalismo arracional. Marcel es consciente de la dificultad de encontrar esa vía, que él denominará una «vía media» entre el dogmatismo y el escepticismo, y se propone ir delimitándola «a la manera de un territorio que se explora»⁴⁶.

⁴² G. MARCEL, *JM*, 316.

⁴³ Cfr. J. L. CAÑAS, *Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel (la fidelidad, el amor y la esperanza)*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1988, 247.

⁴⁴ Cfr. G. MARCEL, *JM*, 311, 313-314. De ahí la prioridad que Marcel concede a la existencia del yo. Las demás existencias se conocen con relación a la propia existencia. De esta insistencia en la prioridad de la propia existencia para conocer las otras existencias concluye Gallagher que Marcel, después de todo, no supera las connotaciones sensoriales y espaciales que había concedido a la existencia en sus primeros escritos. Cfr. K. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel* (en adelante *La filosofía de Gabriel Marcel*), Razón y Fe, Madrid, 1968, 47.

⁴⁵ G. MARCEL, *JM*, 314.

⁴⁶ G. MARCEL, *JM*, 9. A este respecto Reeves comenta lo siguiente: «thus Marcel's idea of mystery must be understood, initially at least, in the context of his early struggles to find a conceptual pathway between purely objective and purely subjective modes of knowing»: G. REEVES, «The Idea of Mystery in the Philosophy of Gabriel Marcel», en *The Philosophy of Gabriel Marcel*, 248.

2. LA FILOSOFÍA CONCRETA: BREVE DELIMITACIÓN DE SUS RASGOS Y PROBLEMAS

El estudio o exploración paciente de la existencia constituye la tercera etapa del pensamiento de Marcel, que él denomina «filosofía concreta», en la que rompe definitivamente con el idealismo, al proponerse encontrar nuevas formas de conocer o acceder a la realidad concreta, yendo más allá de la razón conceptual-judicativa o dialéctica⁴⁷; pero, a la vez, se aleja de lo que él entiende por realismo, ya que considera que no es posible establecer una ontología o estudio del ente en cuanto ente mediante un desarrollo conceptual que acabaría por encerrar la realidad en un sistema⁴⁸.

A todo intento de realizar una ontología Marcel opone su propia concepción de la realidad, cifrada en la distinción entre misterio y proble-

⁴⁷ «Tengo la impresión de haber eliminado hoy lo que aún podía quedar en mí de idealismo. Impresión de exorcismo (bajo la influencia del libro del padre Garrigou-Lagrange sobre Dios, que está bastante lejos, sin embargo, de satisfacerme plenamente)»: G. MARCEL, *EA*, 36.

⁴⁸ Marcel rechazó la afirmación tomista de que el conocimiento judicativo es de otro orden que el conceptual y de que es en ese ámbito donde se conoce el ser. Para Marcel el juicio y el concepto son conocimientos objetivos y objetivadores que, como tales, no pueden alcanzar el ser. Cfr. G. MARCEL, *JM*, 165. Marcel no diferencia entre la abstracción aristotélico-tomista y el entendimiento kantiano. Ésta es una herencia moderna que Marcel, al igual que Bergson, acepta sin cuestionarse su validez: «se ha perdido la noción de *inmanencia* del acto de conocer al diluirse la consideración del acto como *enérgeta*. La filosofía moderna, después del *giro copernicano* operado por Descartes había legado un conocimiento reducido exclusivamente al mundo sensible. La abstracción era considerada un producto del intelectualismo, en el cual se inscribe la tradición aristotélica del conocimiento por causas. También Bergson lo considera así, y tampoco en su madurez dio marcha atrás en este punto. A partir de la herencia moderna, dejando de lado el modo antiguo de concebir la ciencia, la razón lo que tenía que hacer era explicar la realidad lo mejor posible ateniéndose sólo a los datos sensibles. Bergson es hijo de su tiempo y de esa cultura moderna que concibe el conocimiento fiado solamente en la intuición sensible y desconfiado de la capacidad de generalizar de la razón»: L. GONZÁLEZ, *La experiencia del tiempo humano*, 72. Marcel es en este punto, como en otros muchos, muy bergsoniano. Además, la reflexión segunda o intuitiva de Marcel tiene unos rasgos similares a la intuición de Bergson, quien la califica de inmediata, infalible, teórica, simpática con la realidad y afirma que es un acto que cuesta un gran esfuerzo porque tiene que romper con los hábitos contraídos por la inteligencia. Cfr. L. GONZÁLEZ, *La experiencia del tiempo humano*, 73-76. De ahí que ambos establezcan una distinción radical entre las ciencias y la filosofía. Pero Marcel, a diferencia de Bergson, no está encerrado en un empirismo que sólo admite la experiencia sensible como único método. Cfr. L. GONZÁLEZ, *La experiencia del tiempo humano*, 80-84.

ma. Ésta es la distinción más representativa y más conocida de su filosofía⁴⁹. Marcel la presenta en estos términos: «parece, en efecto, que entre un problema y un misterio hay una diferencia esencial, un problema es algo con lo que me enfrento, algo que me encuentro por entero ante mí, que por lo mismo puedo cercar y reducir; en tanto que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido y que, en consecuencia, no es pensable sino como *una esfera en la que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significado y su valor inicial*. Mientras un problema auténtico puede ser sometido a una cierta técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible»⁵⁰. Esto significa que un misterio no es un problema y no puede ser tratado como tal, pero no quiere decir que el misterio sea incognoscible⁵¹. Según Marcel, se puede conocer, al menos, de dos maneras. La primera por oposición al problema. Se trata de determinar los rasgos del problema y negarlos: el problema es solucionable, impersonal, está íntimamente unido a la técnica, es gestionable o administrable y ofrece una interpretación de la realidad como algo que se usa y es totalmente comprensible⁵². El misterio es lo contrario a esto. La segunda vía consiste en buscar algo similar al misterio y profundizar en ello. Marcel encuentra lo que busca en la presencia, que no es objetiva ni subjetiva, no es cuantificable ni objetivable y no por ello deja de ser real⁵³.

La afirmación de que existe el misterio para Marcel no es una defensa del irracionalismo, sino el rechazo del carácter absoluto de la razón conceptual y la constatación de que la razón, al percibir sus límites, se sitúa más allá de ellos⁵⁴. Por otra parte, el reconocimiento del misterio o de

⁴⁹ El término «misterio» lo utiliza por primera vez, con el significado propio que tiene para él, en una de sus primeras obras de teatro: *L'Iconoclaste*. La distinción entre problema y misterio aparece en sus escritos filosóficos, de modo intuitivo, en 1919 y formulada teóricamente con todos los rasgos que tal distinción va a tener en su pensamiento en 1923. Marcel reconoce que el uso del término «misterio» en filosofía puede producir extrañeza porque su utilización más común es teológica, pero en sus escritos no tiene este sentido.

⁵⁰ G. MARCEL, *EA*, 117.

⁵¹ Cfr. G. MARCEL, *EA*, 117.

⁵² Cfr. G. MARCEL, *EA*, 104, 126, 130, 146.

⁵³ Cfr. G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, I (en adelante *MEI*), Assotiation Présence de Gabriel Marcel, París, 1997, 167-169.

⁵⁴ Cfr. G. MARCEL, *Bulletin de l'Assotiation Présence de Gabriel Marcel*, n.º 3, 46. Respecto a su rechazo del irracionalismo puede verse la siguiente contestación marceliana a P. Boutang: «en ce qui concerne l'irracionalisme, ma position serait extrêmement nette: je tiens de plus en plus à préciser qu'on fait une erreur complète sur ma pensée si on l'interprète dans un sens irrationaliste. Il ne faut jamais oublier que le mystère, pour moi, est éclairant. [...] Pour ce qui est de l'irracionalisme, il m'est en-

que la realidad es misterio es «pensar el primado del ser por relación al conocimiento (no del ser *afirmado*, sino más bien del ser *afirmándose*), es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser»⁵⁵. El misterio es, pues, el descubrimiento de que la realidad está arraigada en el ser, tiene un carácter ontológico⁵⁶. Esto es una profesión *sui generis* de realismo: la realidad es tal con independencia del conocimiento y el conocimiento es apertura a la realidad, que es la que sirve de medida para juzgar la verdad o adecuación; pero en esta postura marceliana hay un cierto agnosticismo, pues afirma: «no creo haber cambiado nunca [mi opinión] acerca de esta afirmación: el ser no puede ser captado, no estamos en una posición que nos permita captar el ser»⁵⁷. De ahí que Marcel rechazara la posibilidad de realizar un estudio metafísico del ser, una ontología o tratado del ente en cuanto ente, y optara por acercamientos concretos al ser⁵⁸. Ante la alternativa del idealismo y el realismo, Marcel se propone encontrar un modo de pensar más respetuoso con la realidad, especialmente más acorde con su carácter concreto. De ahí que todas sus obras se presenten como diferentes caminos o rutas hacia la realidad concreta.

Las primeras vías que encuentra Marcel para conocer la realidad son el estudio de la objetividad u objeto, para saber por oposición o negación qué es la existencia, y la investigación de la sensación, ya que ésta es un conocimiento dotado de los rasgos de la inmediatez, la indubitabilidad, la concreción y la prioridad; es decir, se trata de conocer la existencia apoyándose en el conocimiento de algo similar o parecido⁵⁹. De estas dos maneras de acceder al conocimiento de la existencia, la más importante para Marcel es, sin ninguna duda, la reflexión sobre la sensación y más ampliamente sobre la encarnación (no hay sensación sin corporalidad). Esta relevancia es debida al carácter no objetivo de la encarnación: «cuando afirmo que una cosa existe es que considero tal cosa como vin-

core arrivé, il y a quelques jours, de dire ceci: "le propre de la raison est de s'interroger sur elle-même". Par conséquent, d'une certaine manière, d'être transcendante par rapport à elle-même, et je crois que cela c'est le service immense, permanent, indéfectible, que nous a rendu Kant: G. MARCEL, *GM-PB*, 69.

⁵⁵ G. MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (en adelante PA), Parâître, Lyon, 1995, 43.

⁵⁶ G. MARCEL, *RI*, 109.

⁵⁷ G. MARCEL, *GM-PB*, 64.

⁵⁸ Cfr. G. MARCEL, *EA*, 84.

⁵⁹ Esta manera de razonar no está muy alejada del método analógico propio del realismo de Aristóteles y Tomás de Aquino. Al estudio del uso de la analogía por parte de Marcel dedica F. Riva un interesante artículo titulado «L'analogia occultata a proposito del discorso ontologico di Gabriel Marcel», en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 3, LXXV, julio-septiembre, 1983, 457-485.

culada a mi cuerpo, como susceptible de entrar en contacto con él, por muy indirectamente que sea. Únicamente es preciso tener muy en cuenta que esa prioridad, que de esta manera atribuyo a mi cuerpo, se debe al hecho de que ése me es dado de modo no exclusivamente objetivo, al hecho de que es mi cuerpo»⁶⁰.

La encarnación, lo mismo que la existencia, es un estar en el mundo, una intencionalidad o apertura al mundo primaria y precognoscitiva (si se toma conocimiento por conciencia o racionalidad conceptual)⁶¹, a la que Marcel denomina «mediación simpática» y consiste en una participación inmediata y no objetiva en la realidad⁶². La sensación es un acto de acoger o recibir activamente la realidad en uno mismo, es un conocimiento inmediato y no objetivo, pues en él no hay ni identificación ni distinción⁶³. Una vez que pone de relieve el profundo parecido entre estas tres dimensiones, Marcel concluye afirmando que «la existencia no es en rigor concebible [sino que es un] dato parcialmente opaco a sí mismo, a partir del cual se constituye toda experiencia»⁶⁴. Esto es así porque la existencia, al igual que la encarnación y la sensación, constituyen un ámbito que no puede ser conocido objetivamente, un terreno en el que la reflexión no puede clarificarlo todo; pero esta imposibilidad, insiste Marcel, no es por falta de inteligibilidad, ya que este ámbito está dotado de orden e inteligibilidad, sólo que de otro tipo⁶⁵.

De lo expuesto hasta aquí se ve muy netamente el proyecto de Marcel, que consiste en encontrar un conocimiento intelectual dotado de las mismas características que el conocimiento sensible: la inmediatez o contacto directo con la realidad concreta y la infalibilidad⁶⁶. Ésta es la

⁶⁰ G. MARCEL, *EA*, 20.

⁶¹ Cfr. G. MARCEL, *EA*, 20-21.

⁶² Cfr. G. MARCEL, *RI*, 32.

⁶³ Cfr. G. MARCEL, *MEI*, 98.

⁶⁴ G. MARCEL, *RI*, 28-29.

⁶⁵ Cfr. G. MARCEL, *RI*, 15. En mi opinión, la ambigüedad de las afirmaciones de Marcel respecto a la opacidad y la inteligibilidad de la existencia, la encarnación y la sensación es uno de los puntos más débiles de su pensamiento, pues la opacidad y la inteligibilidad son opuestas y no puede mantenerse a la vez que este ámbito es inteligible e incluso más que el objetivo y a la vez afirmar que es opaco: la inteligibilidad es luz y la opacidad falta de luz. Hay que determinar más claramente en qué sentido se utiliza cada uno de los términos: ¿es opaco para la razón objetivadora o para todo tipo de conocimiento? ¿Es la inteligibilidad de este ámbito explicable? Marcel llega a afirmar que esa opacidad no es superada ni siquiera por la reflexión segunda. Eso, a pesar de lo que él afirma, es agnosticismo.

⁶⁶ Para designar este tipo de conocimiento Marcel adopta la expresión de Schelling de «empirismo superior». Cfr. G. MARCEL, «Regard en arrière», en *Existentialisme Chrétien*, Plon, París, 1947, 295-296.

base realista e incluso empirista de la filosofía concreta de Marcel que le llevará a afirmar que «es preciso comprender que el pensamiento no se conoce ni se capta más que en la experiencia, a medida que ésta se define como inteligible»⁶⁷. La última parte de la cita permite comprender que la filosofía concreta de Marcel no se reduce a empirismo, ya que afirma que la experiencia es inteligible o, lo que es lo mismo, a partir de la experiencia o incluso sobre ella se encuentra el conocimiento racional y el intelectual.

Ese modo de pensamiento dotado de los rasgos de la inmediatez y la no objetivación es el que servirá para conocer el misterio. Los escritos de Marcel están cargados de una cierta ambigüedad respecto a la posibilidad y el modo de conocer el misterio. Por una parte, hay muchos textos en los que Marcel afirma expresamente que el misterio no es incognoscible ni ininteligible; simplemente no es cognoscible de modo objetivo y esto no por defecto o imperfección del misterio, sino porque por su plenitud y perfección supera a ese tipo de conocimiento⁶⁸. Por otra parte, también hay otros textos, menos, que inciden en la opacidad o falta de transparencia propia del misterio; en estas notas Marcel presenta el misterio como lo oscuro o difícil de conocer⁶⁹. E incluso, se pueden encontrar afirmaciones como ésta: «no hay indagación posible sobre la naturaleza de lo metafísicamente primero»⁷⁰.

Marcel sigue oscilando entre diferentes posturas epistemológicas, buscando una vía propia. Ésta la encontrará en su noción de reflexión segunda, que se presenta contrapuesta a la reflexión primera. La reflexión segunda es para Marcel una actividad cognoscitiva (reflexión) superior a la conceptual (segunda), que es capaz de acceder al ser porque es una actividad inteligible (más que racional o conceptual-judicativo) y a la vez dotada de la inmediatez propia de la experiencia (intuitiva). La cuestión que más relevancia tiene en este tema es determinar que la reflexión segunda no es sentimental, sino cognoscitiva. Este punto se aclara poniendo de relieve que la afirmación de que lo no objetivo es subjetivo o sentimental es un prejuicio positivista⁷¹. La identificación del conocimiento y la objetividad no se mantiene; es posible un conocimiento no objetual ni objetivador: «¿cómo puede ser efectivamente pensado lo no problematizable [es decir, el misterio]?, ¿es acaso pensable? En la medida en la que se trate el acto de pensar como un modo de mirar, esta cuestión no po-

⁶⁷ G. MARCEL, *JM*, 81.

⁶⁸ Cfr. G. MARCEL, *JM*, 18 de enero de 1919 y 21 de enero de 1921.

⁶⁹ Cfr. G. MARCEL, *JM*, 282.

⁷⁰ G. MARCEL, *JM*, 280.

⁷¹ Cfr. G. MARCEL, *MEII*, 230.

drá tener solución. Lo no problematizable no puede ser mirado u objetivado, y esto por definición. Sin embargo, esta representación del pensamiento es precisamente inadecuada; hay que lograr hacer abstracción de ella. Aunque hay que reconocer que es extremadamente difícil. Lo que yo veo es que el acto de pensar es irrepresentable y debe aprehenderse como tal. Es más, debe aprehenderse toda representación de sí mismo como esencialmente inadecuada. Pero la contradicción implicada en el hecho de pensar el misterio cae por sí misma si cesamos de adherirnos a una imagen objetivante y falaz del pensamiento»⁷².

Marcel encuentra una prueba clara de que el conocimiento no se reduce al conocimiento objetivo en el conocimiento del acto de conocimiento, que es de otro tipo, pues el acto de conocer no es un objeto y si es objetivado no es conocido como lo que es. Cuando se observa el conocimiento desde esta perspectiva se ve que se trata de un misterio y no de un problema: «no dudaré en decir que es preciso ir todavía más lejos y reconocer que el acto mismo de pensar es misterio, ya que lo propio del pensamiento es aprehender toda representación objetiva, toda figuración de sí mismo, toda simbolización como inadecuada. Ésta es, por otra parte, la respuesta que conviene dar a la objeción según la cual lo no problematizable no puede ser realmente pensado. Esta objeción reposa sobre un postulado que es preciso rechazar y que consiste en admitir que entre el pensamiento y el objeto hay una especie de conmesurabilidad esencial»⁷³. Así pues, hay conocimientos superiores al objetivo conceptual, que son universales e inteligibles y no sentimentales.

Al determinar esta forma de conocimiento, Marcel la diferencia y opone a la racional objetivadora y para referirse a estas dos formas de conocimiento acuña los términos de «reflexión primera» y «reflexión segunda». La reflexión primera es la racionalidad conceptual objetivadora y la reflexión segunda la racionalidad no objetual ni objetivadora. La denominación de primera y segunda no obedece a una cuestión meramente temporal, sino a una prioridad o jerarquía; primero se ejerce la reflexión primera y sobre ésta se lleva a cabo otra reflexión que permite recuperar lo que la primera ha dejado de lado: «mientras que la reflexión

⁷² G. MARCEL, *EA*, 125. J. Parain-Vial hace especial hincapié en que para Marcel el conocimiento no se reduce a conocimiento objetivo. Cfr. J. PARAIN-VIAL, *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur* (en adelante *Un veilleur et un éveilleur*), L'âge de l'homme, 35. Adúriz comenta lo siguiente: «un sondeo en nuestro ser cognoscitivo revela la existencia de capas más profundas, en que conocer no es objetivar y en que, por lo tanto, la investigación de lo metaproblemático deja de parecer absurda»: J. ADÚRIZ, *Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza*, Espasa-Calpe, Madrid, 1949, 15.

⁷³ G. MARCEL, *RI*, 84.

primaria tiende a disolver la unidad que se le presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la que reconquista»⁷⁴.

La capacidad de recuperar la realidad perdida se debe a que esta reflexión es, según Marcel, una intuición reflexiva: «la expresión *intuición reflexiva* no es ciertamente feliz. Pero he aquí lo que quiero decir. Creo que estoy obligado a admitir que me hallo —digamos, en cierto nivel de mí mismo— situado frente al ser; en un sentido lo veo, en otro no puedo decir que lo veo, ya que no me percibo a mí mismo como si lo viera. Esta intuición no admite reflexión directa. Pero ilumina, volviéndose hacia él, todo un mundo de pensamientos que ella trasciende»⁷⁵. Es decir, esta noción pone de relieve que el ser o la realidad es lo primero que se conoce, pues el hombre participa del ser, y como esta experiencia del ser o realidad es indubitable e inmediata se puede denominar «intuición», pero como también se hace patente la necesidad de profundizar en esto y su carácter intelectual, puede ser denominada «reflexión».

Con el fin de hacer más patente el aspecto cognoscitivo-reflexivo y su íntima unión con la reflexión conceptual, Marcel opta por el término «reflexión segunda o a la segunda potencia»⁷⁶: «la labor metafísica consistiría entonces 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»⁷⁷. Como su mismo nombre

⁷⁴ G. MARCEL, *MEI*, 79. Gallagher afirma que la reflexión segunda «específicamente es un reconocimiento de la insuficiencia de las categorías que hacen posible la reflexión primera»: K. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, 78.

⁷⁵ G. MARCEL, *EA*, 99.

⁷⁶ A pesar de que usa el término intuición, Marcel aclara numerosas veces que la entiende como una seguridad que sostiene el desarrollo del pensamiento discursivo (cfr. G. MARCEL, *PA*, 48) y no como una intuición clara y distinta. Él sólo admite lo que denomina «intuición ciega»; la intuición cartesiana no se da en el conocimiento humano: «¿esta realidad, podría preguntarse, no es objeto de intuición? ¿Lo que llama usted recogimiento no es lo que otros llaman intuición? También ahora me parece necesario ser extremadamente prudente. Si es posible hablar aquí de intuición, es de una intuición que no se da ni puede darse como tal. Cuanto más central es una intuición, cuanto más ocupa el fondo mismo del ser que ilumina, tanto menos es susceptible, precisamente, de volver sobre sí y aprehenderse. Si reflexionamos también sobre lo que podría ser una intuición del ser, vemos que tal intuición no es —ni debe ser— susceptible de figurar en una colección, de inventariarse como una experiencia o *Erlebnis* (suceso) cualquiera, que, por el contrario, presenta siempre este carácter de poder ser unas veces integrada y otras veces aislada y como puesta al descubierto. Desde luego, todo esfuerzo por evocar esta intuición, para representársela diría que tiene que ser infructuoso. En este sentido, hablarnos de una intuición del ser es invitarnos a tocar un piano mudo. Esta intuición no se puede producir a plena luz por la sencilla razón de que, en verdad, no se la posee»: G. MARCEL, *PA*, 47-48.

⁷⁷ G. MARCEL, *EA*, 117.

indica, esta reflexión es segunda o requiere otra, que es primera. A pesar de la crítica marceliana a la reducción de la racionalidad a la reflexión primera, no considera inútil ni descalifica la reflexión primera: la define y la ubica en su lugar propio. La reflexión primera es generalizadora, abstracta, objetual y se rige por los principios de inmanencia y objetividad⁷⁸. Marcel no critica esta capacidad humana, sino su extralimitación, que ha conducido a un empobrecimiento de la razón humana⁷⁹. Es necesario ampliar los límites en los que la razón ha sido encerrada por los racionalistas. La reflexión segunda es un intento de recuperar que la razón humana puede conservar la experiencia del ser y la inmediatez de esa experiencia porque la aprehensión del ser no se ha perdido en ningún momento⁸⁰.

La cuestión central ante esta propuesta es si es posible. Hay autores, como Bagot, que no ven ningún problema en este intento: sólo si se prueba se sabrá si se puede o no ir más allá de la razón conceptual⁸¹. En cambio, otros, como Gallagher, piensan que es muy problemático: «hay una inmediatez que sólo es posible *mediante* conceptos, y esto a su vez introduce un proceso dialéctico en lo más íntimo de la participación. Marcel no ha examinado este problema en sus obras publicadas»⁸². Finalmente, otros, como Copleston lo consideran contradictorio: «el cumplimiento del proyecto presenta alguna dificultad. Pues no parece sino que la reflexión o mediación no puede combinarse con la inmediatez, y que ésta ha de ser necesariamente transformada por aquélla. En otras palabras, ¿no es ilusoria, no es un sueño la “reflexión segunda”?»⁸³.

En mi opinión, la reflexión segunda, tal como la propone Marcel, necesita resolver bastantes escollos y dificultades. El primero de ellos y el más importante es salir de la ambigüedad en la que se mueve, especialmente en su relación con los conceptos y la reflexión primera. Según Marcel, los conceptos y la reflexión primera son válidos en su propio ámbito, pero ¿cuál

⁷⁸ Cfr. X. TILLIETTE, «Gabriel Marcel ou le socratismes chrétien», en *Philosophes contemporains*, Desclée, París, 1962, 17. A. ARTETA, «Gabriel Marcel: reflexión segunda y misterio ontológico», en *Revista de Filosofía*, 2.^a Serie, VIII, julio-diciembre, 1985, 304.

⁷⁹ Marcel fue muy claro al afirmar que no rechazaba el concepto, sino el conceptualismo; no descalificaba el uso de la razón entendida como reflexión primera, sino el abuso o intento de universalización de esta razón. Consideraba que la tendencia a absolutizar esta razón provenía de la cotidianidad propia de esta razón, que hace olvidar que, aunque es primera, no es primaria, ya que es mediación. Cfr. J. PARRAIN-VIAL, *Un veilleur et un éveilleur*, 112-114.

⁸⁰ Cfr. G. MARCEL, *PA*, 70.

⁸¹ Cfr. J. P. BAGOT, *Connaissance et amour*, 46-47.

⁸² K. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, 93.

⁸³ H. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo IX, Ariel, Barcelona, 1980, 320.

es la relación de este ámbito con el de la reflexión segunda? Marcel establece que la reflexión primera es válida en el orden del conocimiento ordinario y en el de las ciencias, pues ambos objetivan la realidad mediante conceptos; pero esta reflexión primera no es válida en filosofía porque la reflexión segunda no eleva a la primera: la deja en su nivel. Si eso es así, ¿la filosofía no se sirve de conceptos? Es innegable que la filosofía, como pensamiento racional que es, utiliza los conceptos, sólo que, según Marcel, no los objetiva ni fija. La vía que Marcel encontró para superar esta dificultad consistió en acudir a lo que él denominó «aproximaciones concretas al ser»: la fidelidad, el amor y la fe, que son experiencias ontológicas o experiencias del ser, en cuya profundización se afianza el conocimiento del ser y se adquieren nuevos aspectos de la realidad, sin objetivarla⁸⁴. Ante lo cual hay que plantearse ¿cómo puede un concepto no fijar la realidad? ¿Esta apelación a las experiencias concretas es suficiente?

Además hay que añadir que Marcel mostró muchas reticencias, si no miedo, ante el uso de los conceptos y, en cierto modo, no logró superar sus reservas ante el peligro de objetivación⁸⁵. La filosofía no puede caer en el silencio, ni en el misticismo⁸⁶; pero tampoco puede decirlo todo de la realidad, lo cual no supone un grave inconveniente; sin embargo, sí que es mucho más problemático el hecho de que, según Marcel, lo que dice de esa realidad siempre tiene que estar bajo sospecha o bajo revisión para evitar la cosificación. J. Parain-Vial expresa esta necesidad de vigilancia constante en estos términos: «siempre hay riesgo de objetivar de nuevo su pensamiento. Es necesario defenderse constantemente»⁸⁷.

Esto significa que esos accesos o aproximaciones al ser son la única filosofía o pensamiento del ser que admite Marcel, quien permanece en la vía media que él mismo ha hallado después de tantas búsquedas: «entre estos dos escollos [se refiere al dogmatismo y al escepticismo] creo que existe una *vía media*, un camino estrecho, difícil, peligroso. Es el que he tratado, no de trazar, sino de encontrar. Pero aquí sólo se puede pro-

⁸⁴ Cfr. G. MARCEL, *EA*, 119. A estas aproximaciones concretas añadió la utilización de análisis fenomenológicos, ejemplos y metáforas. Cfr. J. URABAYEN, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 137, Pamplona, 2001, 66-72.

⁸⁵ G. MARCEL, «Testament Philosophique», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, 328.

⁸⁶ Marcel afirmó que acudir al misticismo era una tentación muy fuerte en su pensamiento, pero que era una tentación con la que había luchado, pues es una huida de la realidad. Cfr. G. MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, Philosophie européenne, Editions Universitaires, París, 1991, 85.

⁸⁷ J. PARAIN-VIAL, *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Cerisy-La Salle, Editions la Baconnière, Neuchâtel, 1977, 43.

ceder por llamadas, como Karl Jaspers en su *Filosofía de la existencia*: si, como tuve ocasión de comprobar, algunas conciencias responden, no la conciencia en general, sino este ser, aquel ser, entonces es que existe verdaderamente un camino»⁸⁸.

Esta vía media es más bien un conjunto de sendas o rutas que pretenden profundizar en el misterio del ser, sin llegar a conceptualizarlo ni encerrarlo en un sistema. A esta forma de concebir la búsqueda filosófica la denominó Marcel «filosofía concreta» y «filosofía existencial». Se trata de un pensamiento atento a la realidad, de ese prestar el oído al ser del que hablaba Heráclito y de un explorar pacientemente a la caza de la verdad, tal y como decía Platón. La característica peculiar que adopta esta búsqueda en el pensamiento de Marcel es el establecimiento de dicotomías: existencia-objetividad, existencia-ser, problema-misterio y reflexión primera-reflexión segunda. El objetivo de tales distinciones es establecer un ámbito de la realidad dotado de una plenitud y un peso ontológico, que impide su reducción a algo manipulable y modificable; y en estrecha conexión con dicha afirmación del ser, realismo, encontrar un acceso cognoscitivo a la realidad, sin objetivarla ni cosificarla, filosofía concreta. Que el acceso tiene que ser cognoscitivo, pero no conceptual-judicativo, es muy claro para Marcel —éste es el punto en el que se aleja de Kant y del realismo, como él lo interpreta—; ahora bien, la manera de determinar el sentido de esa vía cognoscitiva, que él denomina «reflexión segunda», está lastrada de cierta ambigüedad en aspectos esenciales, por lo que no es extraño encontrar textos de Marcel en los que se vislumbra una postura agnóstica, irracionalista y, en algunas de sus primeras obras, fideísta. La lucha por salir de los límites de su planteamiento es el rasgo más característico del modo de pensar de Marcel, esa seña de identidad que hace de su filosofía un pensamiento personal y diferenciado del resto. Para referirse a esa situación fronteriza de su pensamiento Marcel eligió el término de «filosofía del umbral»⁸⁹. De ahí la importancia de la matización de Bagot. El pensamiento de Marcel se dirige del idealismo al realismo y culmina en una filosofía concreta, que siempre mantuvo su carácter de senda entre Escila y Caribdis, entre decirlo todo acerca de la realidad o guardar silencio.

Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
Campus Universitario
31080 Pamplona (Navarra)

JULIA URABAYEN

⁸⁸ G. MARCEL, *PA*, 77-78.

⁸⁹ Cfr. G. MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel*, Aubier-Montaigne, París, 1965, 82.