

LA RAZÓN AL SERVICIO DEL AMOR: EL PAPEL DE LA REFLEXIÓN EN LA  
FILOSOFÍA DE GABRIEL MARCEL

En 2003 se cumple un aniversario no carente de relevancia: el trigésimo año de la muerte de Gabriel Marcel. Para celebrar esta efeméride se han organizado varios congresos en diferentes países y se ha programado la publicación de números especiales o monográficos sobre el llamado ‘filósofo de la esperanza’<sup>1</sup>. Por ello esta ponencia se podría enmarcar también en ese ámbito de conmemoración y recuerdo de este polivalente pensador, que se ha dedicado tanto al teatro como a la filosofía.

En primer lugar, me gustaría destacar que la problemática que Marcel aborda en sus obras entronca directamente con las grandes preocupaciones filosóficas del siglo XX. El pensamiento marceliano gira en torno a una de las cuestiones más debatidas entre los filósofos del pasado siglo: la redefinición, o más concretamente, la necesidad de alcanzar una nueva definición de la racionalidad. No en vano se puede afirmar sin ningún atisbo de duda o sin ningún miedo a equivocarse que el siglo XX filosóficamente nace a la sombra de la caída del gran idealismo del siglo XIX, especialmente del sistema hegeliano<sup>2</sup>, que deja en suspenso la definición de la filosofía y de la racionalidad.

La discusión entre la postmodernidad y la modernidad es, en el fondo, un debate sobre la vigencia o declive del modelo moderno de racionalidad. Esto es así porque la caída del hegelianismo ha producido una fragmentación de los saberes y una creciente asistematicidad de la filosofía, que tiende a convertirse en un conocimiento histórico y cultural incapaz de articular los demás saberes. Este fuerte relativismo ha provocado, a su vez, la problematización de la noción de verdad: sólo hay culturas que se sustituyen entre sí. Por otra parte, la postmodernidad propone romper las barreras de los géneros y asemejar progresivamente la filosofía a la literatura, eliminando así su rigor conceptual en busca de nuevos modos de acceso a la realidad individual y concreta. Junto a ello se produce una crítica a la tesis de que los ideales ilustrados vayan unidos a unos ideales de humanismo, entendido como emancipación de la naturaleza.

Tras las guerras mundiales se ha dado un desencanto social enorme: la técnica, lo que tenía como objetivo convertir al hombre en el dominador de la naturaleza librándolo de todos los miedos, ha terminado convirtiendo al hombre en un ser dominado o sometido a las mismas técnicas que la naturaleza, que ha sido también degradada y destruida, y además ha transformado al hombre en un ser que debe soportar los más amplios miedos y temores, que lejos de desaparecer se han incrementado. En este sentido, la Escuela de Frankfurt ha establecido que la Ilustración envuelve la Contrailustración, pues el dominio de lo instrumental, de la razón instrumental, ha dado lugar a la deshumanización del hombre. Hay que

---

<sup>1</sup> Como es habitual, la información puntual y detallada de los congresos y conferencias dedicados al pensamiento de Marcel aparecerá en el *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*. Los números monográficos dedicados a Marcel se publicarán el año 2005, al menos, en dos revistas: *Catholic Philosophical Quarterly* y *Anuario Filosófico*.

<sup>2</sup> Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985, 251-252.

recuperar la diferencia entre razón y entendimiento, entre razón teórica y razón práctica, entre una razón dotada de fines y una razón instrumental o de medios.

Se acepte o no la denominación de ‘postmoderno’ para determinadas posturas de pensamiento que empezaron a aflorar en Francia a partir del final de los años 60 y más concretamente a partir de los años 70, lo que es innegable es que se ha llegado a un punto de inflexión muy importante: la necesidad de realizar una revisión de la modernidad, de la noción de razón de la modernidad. A esta toma de conciencia se asocian inmediatamente nombres como el de Heidegger, la Escuela de Frankfurt, Deleuze o Derrida. Pero habitualmente se dejan de lado o no se tienen en cuenta otra serie de pensadores, cuyas obras se han ocupado amplia y detalladamente de esta cuestión, como pueden ser Bergson o Marcel. La obra de estos filósofos franceses, sin ser tan radical o demoledora como la de otros, no puede ser desdeñada en un estudio de las relaciones entre el conocimiento y la vida, o en el contexto del debate central del siglo XX: la definición de la racionalidad.

La necesidad de dicha definición, puede decirse, se percibe desde hace mucho, pues el inicio del siglo en el ámbito filosófico francés está marcado por un auge académico del idealismo postkantiano y por una constante insatisfacción ante tales sistemas de pensamiento ya caducos. Se da una mezcla entre posturas idealistas y positivistas, y un claro agotamiento de la filosofía. Aquí la caída del idealismo o de los grandes sistemas idealistas no es un derrumbamiento trágico y rápido, sino una muerte lenta y pacífica por entumecimiento. Sin embargo, no por ser más gradual y ‘dulce’ es menos patente el ansia de ‘reforma’. La figura de Bergson es en este sentido máximamente reveladora: la interpretación moderna de la inteligencia como un conocimiento racional, conceptual y categorial, es decir, mediante categorías, es ‘reduccionista’. Si sólo existe este tipo de conocimiento, la filosofía no es posible.

Hay que ampliar los límites de la razón. Aquí comienza un largo periplo que llega hasta nosotros. Todo el siglo se puede entender como una búsqueda de un nuevo acceso a la realidad diferente al conceptual-racional. Hay que encontrar otras vías, que los filósofos denominan y tematizan de forma personal, pero que comparten, en general, un mismo rasgo: la exigencia de ser un conocimiento inmediato y prelógico o preconceptual<sup>3</sup>. Rota o pérdida la identidad del ser y el pensar, la pregunta clave es ¿cómo se conoce la realidad?, o más concretamente, ¿es posible conocer la realidad? En otras palabras, ¿qué sentido tiene la filosofía? Hay que garantizar el acceso al ser, la posibilidad de pensarlo. Si es posible, la filosofía ya no va a ser un sistema, sino una búsqueda paciente, una investigación que va comprendiendo y profundizando más en la realidad siguiendo la famosa consigna husserliana: “¡a las cosas mismas!”.

En esta cuestión central de la definición de la razón, me voy a detener únicamente en una de las figuras, a mi entender, más destacables: Gabriel Marcel, quien toma el relevo de Bergson en este tema. En el pensamiento de Marcel se hace más patente, si cabe, que en esta redefinición de la razón lo

---

<sup>3</sup> Piénsese en la intuición de Bergson, las experiencias ontológicas de Marcel, la intuición eidética y la reducción fenomenológica de Husserl, la comprensión y el claro del bosque de Heidegger, entre otros.

que se está planteando es la relación entre el conocimiento y la vida. Este pensador francés definió su obra como una filosofía concreta, una filosofía que parte de la vida para comprenderla y vuelve a la vida para no perderse en la abstracción. En este sentido, el filósofo-dramaturgo destaca, siguiendo a Bergson, que la filosofía académica de la Sorbona no es capaz de atender a muchas dimensiones de la realidad. El idealismo no sólo no se ocupa, sino que llega a despreciar, las dimensiones más concretas e individuales de la realidad.

Es necesario enriquecer la filosofía, recuperar, del mismo modo en que un explorador escudriña pacientemente un nuevo territorio, esas ‘atlántidas sumergidas’, esos aspectos profundos y desconocidos que sustentan y dotan de sentido a la realidad conocida. Ésta es la preocupación y el objetivo que el joven filósofo se propone nada más comenzar su andadura filosófica: recuperar ámbitos de racionalidad, lograr una nueva noción de razón<sup>4</sup>. En su búsqueda o exploración, la filosofía de Marcel va adquiriendo matices y delimitaciones que podrían dar lugar a la distinción de tres fases en su caminar. Sus obras de juventud están marcadas por un rechazo del hegelianismo que busca una salida al imperio de la razón apelando al amor y a la fe. Tras la Primera Guerra Mundial, Marcel comienza a delimitar más adecuadamente su noción de razón y se aleja de ciertos tintes fideístas presentes en su primera postura. En tercer lugar, no cronológicamente, sino intelectualmente, el pensador francés se plantea la necesidad de reintegrar todo lo que ha ido descubriendo en una noción más cabal y plena de racionalidad.

Por ello la exposición de este tema, respetando el itinerario filosófico de Marcel, se va a dividir en tres breves apartados, en los que iré delimitando el modo en el que el pensamiento del filósofo francés va creciendo en torno a la cuestión de la racionalidad, de la relación entre el conocimiento y el amor. En sus primeros escritos, como ya he señalado, predomina una postura que da preeminencia al amor y a la fe sobre el conocimiento; de ahí el título de esta sección: “El amor sobre la razón”. Más adelante, Marcel introduce una distinción clave en su noción de razón y procede a una revisión del sentido de la racionalidad o conocimiento: “La ampliación de la razón”. En tercer lugar, tras introducir esta dualidad en la racionalidad y reivindicar su pensamiento como un rechazo del irracionalismo, se plantea la gran cuestión del siglo: ¿es posible recuperar ámbitos de racionalidad o la superación de los límites de la razón moderna conduce al irracionalismo? Esto se planteará en el tercer apartado, titulado “La unificación del amor y la razón”.

### 1. *EL AMOR SOBRE LA RAZÓN*

El pensamiento de Marcel se formó en la Sorbona de principios del siglo XX; una universidad prestigiosa con un grupo de profesores ampliamente reconocidos por su valía. Pero el contexto y el momento era terriblemente academicista: la filosofía era lo que se enseñaba y aprendía en las aulas de las universidades. Estos centros educativos ofrecían lo que el joven

---

<sup>4</sup> Su proyecto de tesis, que nunca llegó a elaborar, pretendía estudiar las condiciones de inteligibilidad de la fe.

estudiante denominó “filosofía oficial”<sup>5</sup>, que consistía en una extraña, pero perdurable, mezcla de idealismo postkantiano y positivismo que había dejado fuera del ámbito del saber racional todo lo que no fuera verificable o pensable mediante la categoría de lo objetivo. Se trataba de una forma exacerbada y limitante de racionalismo que acabada por reducir el conocimiento a conocimiento racional y éste a hechos sociológicos o psicológicos verificables objetivamente<sup>6</sup>.

Marcel no acabó de encontrar el alimento que necesitaba en esas enseñanzas. El estudiante apreciaba a alguno de sus profesores, pero no estaba satisfecho con ese ambiente académico ni con la filosofía que se enseñaba allí. No obstante, la huella y el peso de estas filosofías neoidealistas es claramente reconocible en el inicio del decurso filosófico de Marcel. Dedicó su tesis de Diplomatura al estudio de las relaciones entre el pensamiento de Schelling y el de Coleridge; y, por otra parte, desconocía la filosofía griega y la medieval.

Sin embargo, su inmersión en los pensadores postkantianos se dirigió en una línea crítica: encontrar los límites del racionalismo y buscar una salida a esa clausura del pensamiento. Por una parte, como ya he señalado, se centró en el estudio de pensadores como Schelling, Fichte y Jacobi<sup>7</sup>; y, por otra, se acercó al Colegio de Francia para escuchar a Bergson. En el aula abarrotada en la que el filósofo del ‘élan vital’ impartía sus lecciones, Marcel aprendió a respirar y vislumbró la posibilidad de emprender nuevos caminos<sup>8</sup>. Marcel no olvidó el papel que jugó Bergson en su pensamiento, aunque nunca se consideró su discípulo. En sus lecturas de ese momento, buscando nuevos horizontes, Marcel encontró la que podría ser considerada la tercera fuente de su pensamiento o el tercer incentivo a ir más allá: los pensadores angloamericanos: Hocking, Royce y James. Lo que le atrajo de estos filósofos fue el aspecto moral y religioso de sus obras, la importancia que concedían a la experiencia y la crítica a los sistemas y a los priori.

La idea de sistema es precisamente el núcleo en el que el joven filósofo centró su crítica<sup>9</sup>. El idealismo absoluto, tal como lo había formulado Hegel, tenía que ser un sistema en el que el ser se identificase con el pensar, un edificio impecable y sin ninguna fisura. El sistema es, pues, absoluto o no es nada. Ahora bien, ya en sus primeras notas, publicadas muchos años después<sup>10</sup>, Marcel destaca que el sistema idealista no cumple su condición de posibilidad: no es absoluto, no es capaz de explicar toda la realidad. En estas breves anotaciones, que él mismo denominó existenciales “avant la lettre”<sup>11</sup> – reproduciendo sin saberlo la crítica kierkegaardiana – Marcel pone

<sup>5</sup> G. MARCEL, *Du refus à l'invocation* (en adelante *RI*), Gallimard, Paris, 1940, 74.

<sup>6</sup> Cfr. E. GILSON, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1959, 47.

<sup>7</sup> En el diálogo con estos pensadores y por oposición a ellos, encontró Marcel los tres principios claves de su pensamiento: la individualidad, la trascendencia y la pluralidad. Cfr. G. MARCEL, *Homo Viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (en adelante *HV*), Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 1998, 181-182.

<sup>8</sup> Cfr. G. MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, 13-14.

<sup>9</sup> Para Caballero este rechazo de la noción de sistema es una señal manifiesta de su crítica a la modernidad filosófica. Cfr. F. CABALLERO, *La experiencia del misterio. Ontofanía concreta de Gabriel Marcel*, Editorial Universidad Complutense, Madrid, introducción.

<sup>10</sup> Marcel aceptó publicar estas breves notas de 1909-1914 en 1961.

<sup>11</sup> G. MARCEL, *Fragments Philosophiques* (en adelante *FP*), Nauwelaerts, Paris, 1961, 116.

el dedo en la llaga: el idealismo deja sin explicación la contingencia, la finitud, la individualidad, la existencia; es decir, deja de lado lo verdaderamente importante: “a partir de este rechazo inicial, el idealismo entero me ha parecido poco a poco una doctrina que no ‘pega’, mucho más, que tiene la pretensión de no ‘pegar’, sino, por el contrario, de trascender las cualidades vitales, es decir –a mi juicio–, de eludirlas, salvo para cohenestarlas con muy simples negaciones: negación de Dios, negación de la Providencia, negación de la inmortalidad, camuflándolas mediante vocablos solemnes: orden moral, espiritualidad, eternidad”<sup>12</sup>.

Con la intención de recuperar esa realidad olvidada o denostada por el idealismo, Marcel emprende una bergsoniana crítica del conocimiento conceptual, por ser abstracto y universalizador, y se dirige a la búsqueda de nuevos modos de pensar la realidad. No obstante, existe una diferencia muy importante entre Marcel y Bergson: si bien el filósofo judío apostó por la intuición de la realidad como modo de conocimiento privilegiado, como la única manera de recuperar la posibilidad de llevar a cabo una investigación metafísica; Marcel no cree que una intuición clara anterior y totalmente diferenciada del conocimiento conceptual pueda existir ni servir de base para la filosofía<sup>13</sup>. En estos momentos, Marcel percibe la necesidad de profundizar en los modos de conocimiento inmediatos de la realidad que posee el hombre y, acercándose a los postkantianos, opta por la fe y el amor y no por la intuición<sup>14</sup>. El amor y la fe son modos de conocimiento privilegiados, pues son capaces de pensar lo concreto y lo singular sin perder ninguno de sus rasgos ni su existencia. El amor, al igual que la fe, es un conocimiento que se dirige al ser concreto y existente, que conoce sus particularidades y que es la afirmación de esa singularidad, que se niega a ser encerrada en afirmaciones generales o globales. No es la razón teórica la que alcanza a conocer la realidad, sino estas otras dimensiones del hombre.

En estas afirmaciones se siente un claro toque kantiano: la fe es pensada, pero no conocida. La metafísica es posible por medio de la razón práctica, pero no por medio de la razón teórica. El propio Marcel percibe con claridad, y preocupación, ese regusto kantiano y trata de marcar las distancias. El filósofo francés pretende asentar el carácter inteligible de la fe y el amor; no son meros sentimientos: son modos de conocimiento dotados de una inteligibilidad propia y diferente a la conceptual<sup>15</sup>. La alternativa, o conocimiento objetivo o sentimiento subjetivo, debe ser superada. Hay modos de conocimiento no objetivos, pero inteligibles.

El problema clave es explicar en qué consisten esos modos de conocimiento y cómo siguen siendo conocimiento. Es decir, el rumbo

---

<sup>12</sup> G. MARCEL, *RI*, 14.

<sup>13</sup> Éste es el sentido de su breve, pero importantísimo, artículo “Les conditions dialectiques de la philosophie de la intuition”, publicado en 1912, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<sup>14</sup> “La participation ne peut donc être pensée que dans la mesure où la pensée peut se dépouiller de tout élément réflexif, où elle peut se renoncer elle-même, faire abstraction de soi pour ainsi dire, et cet acte original par lequel elle s’abdicque est ce que désormais nous appellerons la foi”; G. MARCEL, *FP*, 64.

<sup>15</sup> Ése es, como ya he señalado, el sentido de su proyecto de tesis: estudiar las condiciones de inteligibilidad de la fe. Por su intención de destacar el carácter inteligible y no sentimental de la fe, Blázquez considera la filosofía de Marcel un intento desesperado por escapar del fideísmo y del subjetivismo. Cfr. F. BLÁZQUEZ, *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1988, 24.

esperable o más lógico para el pensamiento incipiente de Marcel era una profundización en la teoría del conocimiento. No obstante, la preocupación central de éste era de orden metafísico: devolver a la existencia su valor, acabar con el desprecio idealista hacia la existencia. Éste es el llamado “giro existencial” en el pensamiento de Marcel<sup>16</sup>. Dicho giro tiene lugar hacia 1914-15, momento en el que la crueldad de la Gran Guerra hace más patente la necesidad y la urgencia de ocuparse de lo realmente existente<sup>17</sup>.

El tema central ya no va a ser la delimitación del amor y la fe como modos de conocimiento, sino la reflexión sobre la existencia, que ha sido dejada de lado u olvidada, por no ser objetiva ni objetivable: “esta tarde se me ha ocurrido una idea que quizás sea importante: ¿no podría decirse que un juicio de existencia, cualquiera que sea, implica el hecho, para el espíritu, de apartarse de la actitud dialéctica que hace posible una afirmación de un objeto cualquiera? Esto permitiría ver inmediatamente por qué la existencia no es un predicado, puesto que un predicado es siempre una respuesta, un elemento dialéctico. Se comprende también que la dialéctica se mueva en lo hipotético puro, más acá de lo existencial”<sup>18</sup>.

La filosofía, por haberse constituido como conocimiento objetivo, ha olvidado la existencia. Marcel destaca que eso sólo se puede solucionar encontrando nuevas formas de conocimiento, pues la existencia y la objetividad son radicalmente diferentes<sup>19</sup>. Para conocer la existencia es necesario respetar su carácter específico y no confundirla con lo objetivable: “el concepto de existencia cambia profundamente: aparece ahora como negación de la objetividad reduccionista, como un ‘inmediato puro’, un verdadero ‘indubitable existencial’, una experiencia que nos liga al mundo antes de toda reflexión, un ‘co-nacer’ en el sentido claudeliano (EO, 309-310). Es decir, la existencia tiene ya un carácter de *intimidad*, mientras que la objetividad reduccionista se identifica con lo ‘cosificable’, con lo ‘problematizable’”<sup>20</sup>.

La existencia no se conoce conceptualmente, pero se conoce: “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 ahora hemos de concentrar nuestros esfuerzos para elucidar esta *posición*”<sup>21</sup>. De la existencia se tiene un conocimiento inmediato e indubitable. Marcel considera que este tipo de conocimiento es la sensación<sup>22</sup>.

Así se inicia la filosofía existencial de Marcel. Hay que profundizar en la existencia, vista como la base o la piedra angular de la filosofía, pero al

<sup>16</sup> Cfr. G. MARCEL, *En chemin vers quel éveil?*, Gallimard, Paris, 1971, 97.

<sup>17</sup> Cfr. G. MARCEL, *RI*, 14, 44.

<sup>18</sup> G. MARCEL, *Journal Métaphysique* (en adelante *JM*), Gallimard, Paris, 1997, 262.

<sup>19</sup> La preocupación por la existencia es cada vez más patente e intensa en el *Journal Métaphysique* y a partir de mayo de 1923 es hegemónica y prácticamente única. Cfr. G. MARCEL, *JM*, 274.

<sup>20</sup> J. L. CAÑAS, *La Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel (la fidelidad, el amor y la esperanza. Experiencias metafísicas)*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1988, 247.

<sup>21</sup> G. MARCEL, *JM*, 316.

<sup>22</sup> Cfr. G. MARCEL, *JM*, 267.

hacerlo hay que tener sumo cuidado de no degradarla o de no acabar perdiendo su singularidad propia. Se puede afianzar el conocimiento de la existencia, pero, dado que es diferente del objeto, no puede ser objetivada ni encerrada en un conocimiento objetivo, en el que Marcel incluye tanto el conocimiento conceptual como el judicativo<sup>23</sup>. De esta forma, el filósofo existencial niega la validez a la ontología o estudio sistemático de la realidad. La existencia no es un objeto<sup>24</sup>, no puede ser tratada como tal. Es primaria o goza de una prioridad ontológica<sup>25</sup>, que requiere una experiencia o conocimiento inmediato, concreto, no objetivo y cierto. Además este conocimiento se debe ir ganando: “la existencia –hablando con propiedad– no puede ser puesta, ni concebida, ni siquiera tal vez conocida, sino solamente reconocida a la manera de un territorio que se explora”<sup>26</sup>.

Por lo tanto, para justificar su postura, Marcel tiene que explicar en qué consiste este conocimiento de la existencia y no sólo qué es la existencia o cuál es su papel en la constitución de la realidad. Marcel encuentra dos vías: investigar el objeto para conocer por negación qué es la existencia, y estudiar la sensación, entendida como un modo de conocimiento inmediato y no objetivo. El filósofo francés rompe así con el idealismo y el racionalismo, y vuelve a vincular la razón a la experiencia: “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”<sup>27</sup>.

Que la experiencia se defina como inteligible significa para Marcel que hay un modo de conocimiento que comparte con la sensación su carácter inmediato, por lo que es capaz de captar la realidad, pero es más que experiencia, pues es inteligible. En sus primeros escritos, este conocimiento inmediato e intelectual es el amor: “para mí, el ser es verdaderamente inmanente al pensamiento amante, y no al juicio que versa sobre él”<sup>28</sup>. Es, por lo tanto, el amor y no el conocimiento conceptual-judicativo el que alcanza el ser o la realidad. Ahora bien, rompiendo con la postura kantiana, Marcel afirma claramente que el amor no se define *versus* el conocimiento, sino como un conocimiento más perfecto: “el amor ya no es nada desde el momento en que a sabiendas se disocia del conocimiento; desde el momento en que se disocia de él, ya no es (para sí mismo) sino un conocimiento ilusorio y voluntariamente idealizado. El amor debe aparecer como un conocimiento perfecto, y en la medida en que aquí ya no sea legítimo disociar el ser del parecer, puede decirse que *es* conocimiento”<sup>29</sup>.

Marcel ha vislumbrado, en sus primeros escritos, una vía de salida, o más bien varias salidas, del idealismo, pero no las ha desarrollado plenamente. La reflexión sobre estos temas corresponde a sus obras maduras en las que

---

<sup>23</sup> Cfr. G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, II (en adelante *MEII*), Assotiation Présence de Gabriel Marcel, Paris, 1997, 196-197. Este rechazo de la posibilidad de alcanzar un conocimiento judicativo del ser es debido al hecho de que Marcel no diferencia entre la abstracción aristotélico-tomista y el entendimiento categorial de Kant. Los conceptos y los juicios ofrecen un mismo tipo de conocimiento: objetivo. El conocimiento existencial es de otro tipo, no puede incluirse ni confundirse con éste.

<sup>24</sup> Cfr. G. MARCEL, *JM*, 165, 274.

<sup>25</sup> Cfr. G. MARCEL, *JM*, 314.

<sup>26</sup> G. MARCEL, *JM*, 9.

<sup>27</sup> G. MARCEL, *JM*, 81.

<sup>28</sup> G. MARCEL, *JM*, 165.

<sup>29</sup> G. MARCEL, *JM*, 69-70.

procede a una ampliación de la razón para dar cabida a este nuevo modo de conocimiento que está buscando. Pero ya en sus últimas notas, como hemos visto, ha superado la oposición de conocimiento-amor.

## 2. LA AMPLIACIÓN DE LA RAZÓN

Marcel está interesado en un tipo determinado de conocimiento, que debe ser inmediato y no objetual. Por ello se dirige al estudio de la sensación, entendida como un conocimiento directo de la realidad. Esta opción de Marcel es característica también de otros filósofos del siglo XX, que buscan, como este filósofo francés, una nueva definición de la sensibilidad eliminando su carácter intermedio o representativo y recuperando su carácter activo e infalible. Este enfoque entronca perfectamente con la actitud antipositivista de muchos filósofos del pasado siglo, que rechazan el determinismo y la concepción de la sensación como pura pasividad, pero que se mantienen en una postura empirista, en la que la clave es la experiencia o sensibilidad.

El estudio que Marcel realiza de la sensación vincula profundamente este modo peculiar de conocimiento con la corporalidad o encarnación: el hombre percibe la realidad, está en la realidad gracias a su cuerpo, gracias al hecho de que es su cuerpo<sup>30</sup>. Por ello la encarnación es un estar en la realidad o en el mundo y la sensación es uno de los modos primarios de estar en el mundo, un modo de estar anterior al conocimiento objetivo<sup>31</sup>. La sensación es lo que Marcel denomina “mediación simpática”, que es una participación no objetiva en la realidad<sup>32</sup>. El hombre posee una intimidad o no diferenciación con su cuerpo y gracias a esta intimidad queda garantizada su existencialidad y la de las demás cosas. En la base de esta intimidad se encuentra la sensación del propio cuerpo: “para aclarar su significado conviene recordar que mi cuerpo, en tanto que mío, se me presenta primariamente como sentido; yo no soy mi cuerpo sino en tanto que soy un ser que siente. Parece, pues, que desde este punto de vista mi cuerpo tiene una prioridad absoluta con respecto a todo lo que puedo sentir”<sup>33</sup>.

La sensación es, por lo tanto, un acto, un acoger la realidad en uno mismo<sup>34</sup>. Esto significa para Marcel que es un participar no objetivo, sin distinción ni identificación, y es inmediato<sup>35</sup>. Cuando se tiene en cuenta el objeto o la intencionalidad, la sensación adquiere el sentido de un mensaje y pierde su valor metafísico<sup>36</sup>. Estas dos interpretaciones de la sensación son posibles, pero no deben ser confundidas. El sentido primario, y el que permite el conocimiento de la existencia, es la sensación vista como un engarce directo e inmediato con la realidad. Pero en este punto, Marcel vuelve a introducir una matización muy característica de su pensamiento: la

---

<sup>30</sup> Cfr. G. MARCEL, *Être et avoir* (en adelante *EA*), Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, Paris, 1991, 20.

<sup>31</sup> Cfr. G. MARCEL, *JM*, 267.

<sup>32</sup> Cfr. G. MARCEL, *RI*, 32.

<sup>33</sup> G. MARCEL, *MEI*, 92-93.

<sup>34</sup> Cfr. G. MARCEL, *RI*, 39-40.

<sup>35</sup> Cfr. G. MARCEL, *MEI*, 98-101.

<sup>36</sup> Cfr. G. MARCEL, *RI*, 37.

existencia no puede conocerse totalmente, no puede clarificarse completamente<sup>37</sup>.

Todas estas reflexiones conducen a Marcel a establecer una diferencia neta, pero sutil, entre el problema y el misterio: “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*”<sup>38</sup>. Dada esta diferencia, lo más importante es no confundir el misterio con el problema, no reducirlo a un mero problema. Ahora bien, esto plantea, nuevamente, la cuestión de su cognoscibilidad: ¿es cognoscible el misterio? ¿Cómo se conoce el misterio?

Marcel, siguiendo en su misma línea, afirma repetidas veces que el misterio no es incognoscible, no es un ámbito arracional o irracional, pero no se puede captar de modo objetivo. No siendo objetivable ni problematizable, es cognoscible o inteligible: “toda confusión entre el misterio y lo incognoscible debe ser cuidadosamente evitada: lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción”<sup>39</sup>.

Para conocerlo, se puede apelar a dos vías: una negativa y otra afirmativa. La primera consiste en profundizar en el conocimiento del problema para negar sus rasgos característicos: es solucionable e impersonal y admite un tratamiento técnico. El problema es, por lo tanto, la afirmación del carácter comprensible y gestionable de la realidad. Es el equivalente, con todas las diferencias oportunas, a la razón instrumental frankfurtiana. El misterio, simplemente, es lo contrario al problema. La segunda vía es positiva y se establece mediante un conocimiento analógico o por comparación con otras realidades similares o semejantes al misterio. Ahora bien, en ningún caso se llega a comprender el ser, sólo se vislumbra su plenitud y se logran, paso a paso, por muchas y variadas sendas, conocimientos valiosos, pero parciales: son haces de luz que muestran, sin desvelar completamente, la realidad.

Marcel afirma netamente la necesidad de un acceso cognoscitivo al misterio, pero insiste en que ello conlleva una crítica a la noción positivista de razón imperante: “¿cómo puede ser efectivamente pensado lo no problematizable?, ¿es acaso pensable? En la medida en la que se trate el acto de pensar como un modo de mirar, esta cuestión no podrá 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 aprehender toda representación de sí mismo como esencialmente inadecuada. Pero la contradicción implicada en el hecho de pensar el

---

<sup>37</sup> Cfr. G. MARCEL, *RI*, 15, 28-29, 80-81.

<sup>38</sup> G. MARCEL, *EA*, 117.

<sup>39</sup> G. MARCEL, *EA*, 117.

misterio cae por sí misma si cesamos de adherirnos a una imagen objetivante y falaz del pensamiento”<sup>40</sup>.

La razón no se reduce al conocimiento objetivo-conceptual; hay que ampliar los límites de la razón para pensar el misterio o la realidad. Marcel encuentra la posibilidad de tal ampliación en el conocimiento del acto de conocimiento, que no siendo objetivo es conocimiento y es universalizable<sup>41</sup>. El conocimiento objetivo es uno de los posibles modos de conocimiento y no el único: “es necesario dar un paso más y comprender que la reflexión misma puede presentarse en diferentes niveles; hay una reflexión primaria y otra que llamaré segunda; esta última estuvo muchas veces presente en el curso de estas lecciones, y me atrevo a creer que aparecerá cada vez más como el instrumento por excelencia del pensamiento filosófico. Mientras la reflexión primaria tiende a disolver la unidad que se le presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la que reconquista”<sup>42</sup>.

Para Marcel el hombre participa del ser por el mero hecho de existir y de existir encarnado y esta participación le garantiza un conocimiento indubitable y atemático de la realidad. Pero para entender qué es la realidad, hace falta un ejercicio reflexivo sobre ese conocimiento inicial, que Marcel denomina “intuición ciega”<sup>43</sup>. La reflexión primera se ejerce sobre dicha ‘intuición’ o seguridad ontológica, pero, al introducir universalidad y generalidad por la utilización de conceptos, acaba perdiendo su contacto con la realidad<sup>44</sup>. Esto es lo que ha sucedido con el idealismo. Para superar esta pérdida de la realidad, Marcel propone realizar una reflexión sobre esa reflexión primera: “la labor metafísica esencial consistiría entonces en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión a la segunda potencia, por la cual el pensamiento *tiende* a la recuperación de una intuición que por el contrario se pierde, en cierto modo, en la medida en que se ejerce”<sup>45</sup>.

La única posibilidad de pensar la realidad, de recuperar su peso ontológico o existencial, es desarrollar esta reflexión segunda. Ahora bien, esto no significa, de ninguna manera, descalificar la reflexión primera, sino limitarla, o mejor dicho, ubicarla en su ámbito adecuado<sup>46</sup>. Sin embargo, se plantea un serio problema: ¿cuál es el lugar otorgado por Marcel al concepto en la filosofía?, o más claramente, ¿utiliza la reflexión segunda los conceptos? La respuesta de Marcel es “sí, pero...”. La filosofía, la reflexión segunda, no puede prescindir de los conceptos, pero no puede cortar nunca su vínculo concreto y continuo con la experiencia<sup>47</sup>. La reflexión segunda vuelve una y otra vez a lo concreto, a lo individual, a lo existencial y por

---

<sup>40</sup> G. MARCEL, *EA*, 125.

<sup>41</sup> Esta universalidad no conceptual, pero tampoco meramente sentimental se hace absolutamente patente para Marcel en la música. Cfr. G. MARCEL, *EA*, 134.

<sup>42</sup> G. MARCEL, *MEI*, 78-79.

<sup>43</sup> Cfr. G. MARCEL, *EA*, 99. Marcel rechaza la idea de que exista una intuición del ser. Cfr. G. MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (en adelante *PA*), Parâître, Lyon, 1995, 47-48.

<sup>44</sup> Cfr. X. TILLIETTE, “Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien”, en *Philosophes contemporains*, Desclée, Paris, 1962, 17.

<sup>45</sup> G. MARCEL, *EA*, 117.

<sup>46</sup> Cfr. G. MARCEL, *Entretien autour Gabriel Marcel*, Cerisy-la Salle, Editions la Baconnière, Neuchâtel, 1977, 40.

<sup>47</sup> Cfr. G. MARCEL, “Testament Philosophique” (en adelante *TPh*), en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, 329.

ello recurre a los accesos concretos, a los análisis fenomenológicos y a los ejemplos. Esta reflexión es, en cierto modo intuitiva, y no pierde nunca ese carácter. Por ello tampoco logra nunca apresar la realidad en su totalidad ni encerrarla en un sistema: siempre queda abierta como una invitación a pensar, como un caminar a través de nuevas sendas del pensamiento.

El problema clave en el pensamiento de Marcel es que dedica muy poco espacio a explicar en qué consiste exactamente la reflexión segunda y no desarrolla plenamente las vías que él señala como formas de realización de dicho modo de conocer. Sólo le presta atención a lo que denomina “accesos concretos al ser”: la esperanza, la fidelidad y el amor<sup>48</sup>. Éstas son experiencias ontológicas que aportan conocimientos nucleares sobre el ser y el ser humano: la transcendencia del ser y la consistencia del ser humano. Estas experiencias evitan la objetivación porque implican al hombre en la realidad, le exigen ser activo respecto a la realidad y a sí mismo<sup>49</sup>. A lo que se une otro recurso muy propio de Marcel para evitar la objetivación y la abstracción del concepto: la continua apelación a ejemplos y metáforas que sitúan al lector en la realidad concreta y sugieren más que dicen<sup>50</sup>. El mismo papel juega su recurso a situaciones dramáticas, su teatro: el ser se conoce en y gracias a los seres individuales<sup>51</sup>.

En esta investigación de lo concreto, Marcel se sirve del método fenomenológico, entendido como una descripción de una realidad no psicológica ni subjetiva<sup>52</sup>. Todas estas sendas muestran la plenitud del ser, el misterio, sin explicarlo o absorberlo en una explicación total<sup>53</sup>, pero sin renunciar a su inteligibilidad: son una vía media entre el dogmatismo y el agnosticismo<sup>54</sup>, una invitación a pensar y seguir buscando: “creo que puedo decir, sin exageración, que todo mi esfuerzo filosófico puede definirse como dirigido a la producción –me repugna emplear este término físico– de corrientes, por las cuales la vida renace en ciertas regiones del espíritu que parecían abandonadas al entumecimiento y como expuestas a la descomposición”<sup>55</sup>.

### 3. LA UNIFICACIÓN DEL AMOR Y LA RAZÓN

La postura de Marcel es ambigua. Por una parte, afirma con rotundidad que su filosofía no es irracionalista, sólo es el rechazo del carácter absoluto de la razón, que, al percibir sus límites, se sitúa más allá de ellos<sup>56</sup>. Así pues,

<sup>48</sup> Cfr. G. MARCEL, *EA*, 119.

<sup>49</sup> Cfr. G. MARCEL, *EA*, 168-169.

<sup>50</sup> Cfr. X. TILLIETTE, “Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien”, 14.

<sup>51</sup> Lo individual tiene un valor universal. Cfr. J. P. BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Beauchesne, Paris, 1958, 188.

<sup>52</sup> Cfr. G. MARCEL, *EA*, 154, 157.

<sup>53</sup> Marcel rechaza la pretensión de establecer un sistema como “una tentación permanente de introducir en las lagunas de la experiencia o el pensar personales desarrollos tomados de tal o cual doctrina preexistente”; G. MARCEL, *MEI*, 14-15.

<sup>54</sup> Cfr. G. MARCEL, *PA*, 77-78.

<sup>55</sup> G. MARCEL, *RI*, 22.

<sup>56</sup> Cfr. G. MARCEL, *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, n° 3, 46. Éste es el legado kantiano que Marcel hace suyo: la razón se trasciende a sí misma, al conocer sus límites. Cfr. G. MARCEL, *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang* (en adelante *GM-PB*), Editions J. M. Place, Paris, 1977, 69.

la afirmación del misterio es una profesión de realismo: la realidad, el ser, es primaria respecto al conocimiento<sup>57</sup>. Pero, por otra parte, este primado del ser respecto al conocimiento, implica una alta dosis de agnosticismo, pues afirma que “el ser no puede ser captado, no estamos en una posición que nos permita captar el ser”<sup>58</sup>.

El conocimiento del ser o del misterio se gana paso a paso, como un territorio que se explora y conquista, pero nunca se posee en totalidad ni se domina. La ontología o estudio del ente en cuanto ente debe ceder su lugar a los acercamientos al ser o a la filosofía concreta<sup>59</sup>. La característica distintiva de estos acercamientos es que se mueven en un claro-oscuro, ya que aportan un conocimiento verdadero del ser, por lo que inciden en el carácter inteligible del misterio, pero no tratan de encerrar la realidad en un sistema ni aportan conocimientos objetivos capaces de clarificarlo todo<sup>60</sup>.

Ahora bien, es evidente que este planteamiento deja abiertas y sin respuesta numerosas cuestiones: ¿Qué tipo de conocimiento son esos acercamientos y cómo es posible que no sean objetivos? Marcel pretende salvar este problema afirmando que es un conocimiento inmediato, pero ¿la inmediatez es incompatible con la objetividad? ¿Por qué establece esa oposición entre existencia y objetividad, son tan incompatibles como Marcel pretende? Por otra parte, cabe plantearse si se puede ir más allá de los acercamientos concretos. Marcel tuvo una clara tendencia a retroceder ante cualquier intento de ir más allá de ellos, por miedo a la objetivación<sup>61</sup>, pero ¿no es esto una señal de agnosticismo o de desconfianza ante la razón humana? Ni siquiera la reflexión segunda es para Marcel capaz de captar y expresar el ser en su totalidad: éste siempre es susceptible de una mayor profundización y esto es así porque el misterio es plenitud y perfección inagotable<sup>62</sup>.

No obstante, también respecto a esto hay una oscilación en el pensamiento de Marcel: hay pasajes en los que afirma la plenitud e inteligibilidad del misterio, identificándolo con la luz, pero hay otros en los que lo identifica con lo oscuro u opaco. Cronológicamente, las afirmaciones sobre la opacidad son anteriores, corresponde a sus primeras obras, y las notas en las que sostiene el carácter inteligible aunque aparecen por primera vez al final del *Journal Métaphysique*, se hacen más explícitas y numerosas en sus obras tardías. Por lo que puede establecerse una tendencia hacia la superación del agnosticismo. A pesar de eso, quedan muchos matices sin establecer y, en mi opinión, sería necesario realizar una reflexión más amplia sobre la inteligibilidad del misterio y su relación con el pensamiento y el lenguaje.

Para garantizar este aspecto, Marcel establece, como ya he señalado, la distinción entre reflexión primera y reflexión segunda. Para mantener la inteligibilidad del misterio, hay que asegurar que hay un modo de conocimiento que, siendo racional, no es objetivo ni objetivador. A este modo de conocimiento lo denomina “reflexión segunda”. El rasgo esencial

---

<sup>57</sup> Cfr. G. MARCEL, *PA*, 43.

<sup>58</sup> G. MARCEL, *GM-PB*, 64.

<sup>59</sup> Cfr. G. MARCEL, *EA*, 84.

<sup>60</sup> Cfr. G. MARCEL, *RI*, 15.

<sup>61</sup> Cfr. G. MARCEL, *TPh*, 328.

<sup>62</sup> Cfr. G. MARCEL, *JM*, 18 de enero de 1919 y 21 de enero de 1921.

de dicha reflexión es que, siendo una actividad cognoscitiva o reflexiva, es a la vez un modo de conocimiento inmediato (en ocasiones Marcel la denomina “intuición reflexiva”<sup>63</sup>). Su inmediatez garantiza su carácter no objetivo ni objetivador de la realidad, y su carácter reflexivo pone de relieve su racionalidad. La reflexión segunda es conocimiento y no un mero sentimiento, ya que lo no objetivo no es por ello subjetivo o sentimental: el conocimiento no se reduce al conocimiento objetivo<sup>64</sup>.

El conocimiento objetivo se corresponde con la reflexión primera, que Marcel nunca descalifica. La considera una actividad humana racional y necesaria, pero no absoluta. Es necesario definir sus rasgos, generalizadora, abstracta, objetual y regida por los principios de inmanencia y objetualidad; y sobre todo hace falta encontrar sus límites para evitar el estancamiento y el consiguiente empobrecimiento de la razón humana<sup>65</sup>. Marcel ve muy clara la alternativa: redefinir la razón, superando de una vez por todas la noción racionalista de razón, o caer en el irracionalismo-agnosticismo. Es más necesario que nunca recuperar una noción de razón que esté plenamente enraizada en la vida, en lo concreto, en la existencia y que sus raíces le nutran y le mantengan, evitando su ascensión meteórica hasta el cielo de las ideas. Éste es el sentido de las aproximaciones concretas al ser, de los análisis fenomenológicos, de los ejemplos y de las metáforas: mantener el contacto siempre vivo con la realidad. La filosofía es una excavación o profundización en la realidad, no una construcción en el aire.

El pensamiento de Marcel es, por lo tanto, una filosofía concreta y existencial, que permanece pegada a la realidad: “mi marcha consistirá invariablemente, como ya lo habréis observado, en remontarse de la vida al pensamiento para luego descender del pensamiento a la vida tratando de iluminarla. Creo que sería una empresa desesperada la pretensión de establecerse, de una vez por todas, en el pensamiento puro”<sup>66</sup>. Así pues, la filosofía es una búsqueda continua, un amor a la sabiduría y no un sistema o posesión del saber.

En otras palabras, Marcel centra su pensamiento en una de las cuestiones más debatidas del siglo XX, en uno de los tópicos de ese momento: la crisis de la racionalidad y de la filosofía como modo de saber. Ante tal tema, el filósofo francés incide especialmente en la pregunta ¿es irracionalismo no plegarse a una noción de razón que excluye amplias dimensiones de la realidad y de la persona? ¿No hay más modos de pensar que el racional conceptual-categorial? Al igual que Bergson, Marcel responde que si sólo hubiera ese tipo de pensamiento, la filosofía sería imposible, pues ésta es amor, búsqueda, investigación, llamada o vocación más que posesión, reposo o doctrina adquirida. El conocimiento tiene que estar al servicio del amor, descrito por Marcel como reflexión segunda, que es el conocimiento pleno de la realidad existente. Sólo así será posible la filosofía o amor a la sabiduría.

---

<sup>63</sup> G. MARCEL, *EA*, 99.

<sup>64</sup> Cfr. G. MARCEL, *EA*, 125; *RI*, 84.

<sup>65</sup> Cfr. J. PARAIN-VIAL, *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur*, L'âge de l'homme, Lausanne, 1989, 112-114.

<sup>66</sup> G. MARCEL, *MEI*, 45.

Julia Urabayen  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona  
Email: [jurabayen@unav.es](mailto:jurabayen@unav.es)