

La réflexion seconde a la luz de la teoría de la duplex cognitio: La presencia de Tomás de Aquino en la gnoseología de Gabriel Marc

Óscar Arce Ruiz

<http://hdl.handle.net/10803/670014>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

TESIS DOCTORAL

Título	La <i>réflexion seconde</i> a la luz de la teoría de la <i>duplex cognitio</i> : La presencia de Tomás de Aquino en la gnoseología de Gabriel Marcel.
Realizada por	Óscar Arce Ruiz
en el Centro	Facultad de Filosofía
y en el Departamento	de Filosofía Práctica y Humanidades
Dirigida por	Dr. Joan Martínez Porcell
Codirigida por	Dr. Joan García del Muro Solans

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CITADAS DE GABRIEL MARCEL	5
1. PREÁMBULO	7
2. INTRODUCCIÓN	11
2.1. JUSTIFICACIÓN DEL TEMA Y DEL ENFOQUE DE LA TESIS.....	11
2.2. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS	15
2.3. BREVE APUNTE BIOGRÁFICO	16
2.4. INFLUENCIAS Y ENCUENTROS	21
2.4.1. El idealismo alemán y el hegelianismo anglosajón.....	22
2.4.2. Kierkegaard, Schelling y Nietzsche	23
2.4.3. Bergson y Brunschvicg	25
2.4.4. Los contemporáneos: Jaspers, Heidegger y Sartre	29
2.4.5. Maritain y el tomismo.....	31
3. DEL SER AL SER ENCARNADO	35
3.1. EL CUERPO-OBJETO.....	40
3.2. EL CUERPO-SUJETO.....	46
3.3. CONSIDERACIONES EN TORNO AL CUERPO	51
4. PROBLEMA Y MISTERIO.....	57
4.1. FORMULACIÓN Y DESARROLLO DE LA IDEA DE MISTERIO	60
4.2. EL PROBLEMA COMO CATEGORÍA	70
4.3. CAUSAS DE LA OBJETIVACIÓN DEL MISTERIO.....	78
4.4. LA EXIGENCIA DE TRASCENDENCIA	89
5. LA HUELLA ARISTOTÉLICO-TOMISTA: PARTICIPACIÓN Y ANALOGÍA.....	95
5.1. ENS UT NOMEN Y ENS UT PARTICIPIUM.....	95
5.2. LA ANALOGÍA COMO VÍA DE SÍNTESIS.....	105
5.2.1. La analogía de atribución	110
5.2.2. La analogía de proporcionalidad	112
5.3. EL SENTIR COMO MODO DE PARTICIPACIÓN	116

6. INTELECCIÓN Y REALIDAD: DEL SER ENCARNADO AL PENSAMIENTO.....	123
6.1. LA INTELECCIÓN EN GABRIEL MARCEL.....	128
6.2. LA COINCIDENCIA CON JAUME BOFILL I BOFILL	137
6.3. LA EXTERIORIDAD COMO MOMENTO CONSTITUTIVO DEL PROCESO DE INTELECCIÓN	145
6.4. EL ESPÍRITU DE ABSTRACCIÓN: ABANDONO DE LA CONTEMPLACIÓN	155
7. EL ENTE CONCRETO: EL ÚLTIMO PASO DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO.....	165
7.1. MÁS ALLÁ DEL IDEALISMO Y DEL POSITIVISMO: EL MITO OBJETIVISTA	166
7.2. EL RETORNO AL ENTE CONCRETO.....	178
7.3. DOS MODOS DE ABSTRACCIÓN	185
7.4. ASCENSO Y DESCENSO DE LA REFLEXIÓN.....	195
8. REFLEXIÓN PRIMERA Y REFLEXIÓN SEGUNDA: DOS MODOS DE CONOCER.....	203
8.1. CONOCIMIENTO A MODO DE OBJETO Y REFLEXIÓN PRIMERA	207
8.2. CONOCIMIENTO A MODO DE PRINCIPIO Y REFLEXIÓN SEGUNDA.....	214
8.3. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL VALOR CENTRAL DE LA EXPERIENCIA	228
9. A MODO DE CONCLUSIÓN	237
9.1. RETOMANDO LAS HIPÓTESIS INICIALES.....	237
9.2. HORIZONTES AÚN POR EXPLORAR	242
ANEXO: CRONOLOGÍA DE HECHOS VITALES SIGNIFICATIVOS Y PRINCIPALES PUBLICACIONES.....	245
BIBLIOGRAFÍA	249

AGRADECIMIENTOS

Quisiera que las primeras palabras de esta tesis sirviesen para manifestar mi agradecimiento a todas las personas que la han hecho posible. En primer lugar, me gustaría agradecer a la Facultad de Filosofía de la Universitat Ramon Llull el permitirme la elección del tema y la línea de esta tesis. También quisiera mostrar mi gratitud a los Doctores Joan Martínez Porcell y Joan García del Muro Solans como director y codirector de la tesis respectivamente, no solamente por su asesoramiento académico sino principalmente por el ejemplo que han supuesto para mí como pensamiento vivido.

Por otra parte, quisiera agradecer a mi gran amigo Oriol Fernández su apoyo y la generosidad de compartir conmigo su visión filosófica de la literatura.

También quiero agradecer a Mercè Mañé su paciencia y su cariño. Esta tesis es en gran parte gracias a ella.

Por último, quiero mostrar mi infinita gratitud a mi familia: a mis padres por su adhesión incondicional a todas mis causas; a Ariadna y a Eloi por hacerme entender más que cualquier libro; y a Miriam por ser quien es y querer serlo conmigo.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CITADAS DE GABRIEL MARCEL

CQE	En chemin, vers quel éveil?
DF	La dimension Florestan
DH	La dignité humaine et ses assises existentielles
DS	Le déclin de la sagesse
EA	Être et avoir
ELH	L'existence et la liberté humaine chez J-P Sartre
EPC	Essai de philosophie concrète
ERM	Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel
FP	Fragments philosophiques
GM	Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang
HCH	Les hommes contre l'humain
HP	L'homme problématique
HV	Homo viator
JM	Journal métaphysique
KV	Kierkegaard vivant
LI	L'iconoclaste
MEI	Le mystère de l'être, vol. I : Réflexion et mystère
MEII	Le mystère de l'être, vol. II : Foi et réalité
MR	La métaphysique de Royce
PA	Position et approches concrètes du mystère ontologique
PI	Présence et immortalité
PST	Pour une sagesse tragique et au-delà
RA	Regard en arrière
RI	Du refus à l'invocation
RMM	Revue de métaphysique et de morale

1. PREÁMBULO

Gabriel Marcel es un pensador atípico. No ha escrito ningún libro sistematizando su pensamiento, de hecho huye de cualquier sistema de un modo tan explícito que el lector encuentra un oasis en una obra tan breve como *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Y es fácil aferrarse a ella para vertebrar las intuiciones que se van entreviendo en sus compendios de ensayos o en sus conferencias. Sería injusto decir que su obra está falta de fundamentación, pero no lo sería menos decir que es sencillo encontrarla. No es un académico al uso, no encuentra el placer ni la necesidad de citar sus fuentes de un modo ortodoxo y facilitador. Todo ello hace que el lector y, en este caso, quien escribe, encuentre muchos momentos de desesperanza al intentar unificar lo que parece la yuxtaposición de opiniones de un erudito.

El cambio se empieza a dar cuando se considera a Marcel no solamente como escritor de su teoría sino como practicante sin pausa de la misma. Su indagación filosófica busca *entender* y *hacer entender*. Por medio de su incursión en diferentes frentes, lo que intenta nuestro autor es dar cuenta de una realidad ontológica que se agazapa tras una objetividad que ejerce de telón opaco y que mantiene el verdadero Ser sometido por unas normas que no le son propias. O, lo que es lo mismo, la objetividad degrada la dignidad del Ser haciéndole entrar en los cauces de un conocimiento que no pretende más que diseccionar y entender. Entender es, entonces, un proceso por el cual el Ser se hace problema, únicamente problema. De manera que todo acto de entender está encaminado, para Marcel, a la usurpación de un dominio puramente experiencial. Lo que quiere *hacer entender* Marcel es que el último paso de la reflexión ha de ser su abandono o, al menos, el desistir en la insistencia de conferirle la dignidad de entrada única al misterio del Ser.

Decía Paul Valéry que las obras no se acaban, sino que se abandonan. Marcel pretende eso mismo, abandonar la pretensión totalizadora de la objetivación que no puede ser acabada sin suponer el envilecimiento del hombre, subyugándolo en todo momento a lo humano. El pensamiento de Marcel seduce al lector desde la llamada a la acción, denostando la quietud y la pasividad tanto en el campo del pensamiento como en el campo de las relaciones morales. Su estilo es ágil y su riqueza léxica es innegable, lo que hace que sus escritos filosóficos se revistan en ocasiones de un halo literario innegable.

Pascal escribió en el número 267 de sus *Pensées* que la razón debía ser consciente de que había infinitas cosas que la sobrepasan. Creo que, para Marcel, esas cosas que sobrepasan a la razón configuran las distintas maneras de mostrarse el misterio. Aun así, y aunque pueda parecer que esta actitud pretenda una desautorización del pensamiento racional, en realidad lo que se infiere de toda su producción es la desautorización del pensamiento abstractivo *siempre que sobrepase sus límites*. Y esos límites son los que circunscriben el producto del pensamiento abstracto a las acciones y a los usos típicos de la ciencia. Es evidente que cuando hablamos de pensamiento abstractivo, de abstracción, estamos dando por supuesto que solamente existe una manera de abstraer que se corresponde idénticamente con el procedimiento científico. A lo largo de esta tesis intentaré ir moldeando esta concepción de la abstracción para, desde la perspectiva de Marcel, abrirnos a una abstracción no analítica, no disgregadora. Todo conocimiento necesita aislar para comprender y, siguiendo el subtítulo de la obra más importante de Maritain, *distinguir para unir*.

Las páginas que quedan por leer son el fruto de una investigación profunda sobre la obra y las fuentes tomistas de Marcel, pero también de una expedición introspectiva de quien escribe. Supongo que toda tesis de estas características implica un compromiso que va más allá de la letra. Es imprescindible que uno salte la barrera del libro. Que, de algún modo,

aprenda a ver el mundo, su mundo, a partir de la teoría que está intentando comprender. Tengo la enorme suerte de tener personas a mi alrededor que me han mostrado aspectos *misteriosos* del Ser simplemente con su presencia: soy quien soy participando de lo que les hace ser quienes son. Soy más yo cuanto más soy para ellos. Llegar a la contemplación de lo irreplicable de cada momento con esas personas es, seguramente, el mayor logro de esta tesis.

2. INTRODUCCIÓN

2.1. Justificación del tema y del enfoque de la tesis

El 29 de octubre de 1945 Jean-Paul Sartre pronuncia en el club *Maintenant* la conferencia que se publicará un año después bajo el nombre de *L'existentialisme est un humanisme*. En ella se dan pasajes que han sido citas célebres desde el primer momento, como la famosa sentencia de que en el ser humano «*l'existence précède l'essence*». Ello equivale a decir que todo ser humano existe antes de que pueda ser alguna cosa. Existe antes de ser algo en concreto. El devenir de su propia existencia y, claro está, sus elecciones a las que no puede renunciar, definirán lo que ese ente concreto es. Su existencia le es dada, pero su esencia se la ha de ir dando a sí mismo. Se vislumbra la enorme responsabilidad que tiene cualquier persona a la hora de desarrollar lo que es y lo trágico del proceso, pues no acabará de ser del todo hasta que del todo acabe su vida.

En esa misma conferencia Sartre habla de dos frentes dentro del *existencialismo*. Esos dos frentes acabarán siendo célebres e impondrán en uno de los grupos una marca de la que no podrán librarse. Sartre habla de los existencialistas *cristianos*, y de los existencialistas ateos. En el primer grupo Marcel y Jaspers, en el segundo Heidegger y el propio Sartre. Son los componentes del primer grupo los que se verían etiquetados de por vida. Así que la primera vez que Gabriel Marcel es citado directamente por Sartre, es a expensas de su profesión de fe. Y es que la obra de Marcel transita sin tapujos desde sus reflexiones filosóficas a su vivencia de la trascendencia divina.

Esta tesis, sin embargo, intenta aislarse de las inquietudes religiosas de Marcel, centrándose solamente en las cuestiones más genuinamente filosóficas que ofrecen una consistencia *per se* sin la referencia a la cuestión

de Dios. De esta manera eludimos la distinción de Sartre y tomamos las reflexiones filosóficas del Marcel filósofo de la existencia sin otro calificativo.

En cuanto a la elección del tema, he de decir que surgió de un doble encuentro con el Dr. Joan Martínez Porcell. En la asistencia a sus clases del programa de doctorado de la Facultad de Filosofía de la Universitat Ramon Llull encontré una revalorización de la filosofía medieval y, en especial, de la reflexión gnoseológica escolástica. En esas clases vespertinas volví sobre unos conceptos que los prejuicios habían alejado de mi horizonte cercano de reflexión, y pude encontrar un nuevo momento de perplejidad de la mano de la *duplex cognitio de anima*. El segundo momento fue una entrevista personal que mantuve con el Dr. Martínez Porcell y en la que me recomendó la lectura de Gabriel Marcel. Esta fue la primera vez que planteé la posibilidad de sus obras. Conseguí una copia antigua de la traducción castellana de *Le mystère de l'être* de la editorial EDHASA y me pareció un mensaje profundo expuesto en un lenguaje cautivador y casi literario. Tuve que releer la obra para comprobar que, efectivamente, en esas palabras amables resonaban los ecos de los conceptos de la gnoseología tomista que hacía poco había conseguido rescatar.

Marcel no escatima en elogios a ni en críticas la hora de exponer sus fuentes. Ofrece nombres y títulos, cita en ocasiones de memoria, en ocasiones con pequeños errores. Quiero decir que no oculta deliberadamente los autores sobre los que está montando su pensamiento, ni con quién conversó para llegar a tal o cual conclusión. Es cuanto menos curioso que esa doble vía de acceso al Ser, que tanto se parece a la *duplex cognitio de anima* incluso a nivel expositivo, no tenga una referencia en este sentido ni siquiera en su libro más célebre, que es el citado *El misterio del ser*. Sí que hay referencias tenues al tomismo a lo largo de su obra, pero no en este aspecto concreto. Tampoco encontré rastro de esas referencias a la *duplex cognitio* en *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, ni en ninguna de las obras que leí de él para elaborar la tesina.

Así que elaboré el trabajo de final de máster a partir de la lectura del artículo octavo de la cuestión décima de la *Cuestión disputada de la verdad*, algunos documentos sobre la *duplex cognitio* y su comparación con las reflexiones primera y segunda de Marcel. Las conclusiones de aquel trabajo, sin embargo, fueron algo distintas de las que presento en esta tesis. Fueron necesariamente más superficiales por la mera actuación temporal sobre las obras del autor. En consecuencia, no encontré prácticamente nada digno de ser criticado en Marcel y expuse algunas conclusiones con las que hoy no solamente no estoy de acuerdo sino que me parecen una comprensión zafia de una filosofía tan rica en matices, pero criticable desde algunas perspectivas.

La etapa de doctorado propiamente dicha, la de la soledad, se inicia con un encuentro que es al mismo tiempo un descubrimiento personal: el Dr. Joan García del Muro acepta ser tutor de mi tesis. La primera medida que me proporciona es el contacto del Dr. Alejandro Verdés, que imparte unas lecciones sobre la filosofía de Tomás de Aquino y particularmente sobre la *duplex cognitio*. Mi duda sobre la oportunidad de aplicar el conocimiento *del alma* por sí misma al conocimiento en general queda disipada en una breve pero consistente conversación con el Dr. Verdés en la que, además, me dijo que no intentase dar un nuevo aire a Tomás de Aquino porque la filosofía del aquinate es absolutamente actual. Una afirmación de esa contundencia me empujó a considerar la aplicación de la gnoseología de Tomás de Aquino a mi experiencia cotidiana, y a mirar la obra de Maritain huyendo del estereotipo creado por Marcel, eso sí, buscando en él solamente el antagonista que Marcel construye.

De esta manera y con el apoyo inestimable del profesor García del Muro, que ha disculpado mi lentitud con el ánimo cálido y los consejos de un filósofo-persona, se comenzó a armar la estructura del trabajo que se presenta. La redacción y la presentación del contenido pretenden dar respuesta a cinco preguntas que podríamos expresar de la siguiente manera:

1. ¿Se puede seguir un itinerario dentro de la producción filosófica de Marcel, que pueda hacer que esta mantenga la apariencia de un todo orgánico, o más bien se trata de escritos diversos sobre temáticas diversas sin centro ni agrupación posible?
2. ¿Es esencial en la obra de Marcel sus reflexiones en torno al proceso de conocimiento, o la explicitación de la doble vertiente del Ser (problema-misterio) exige el abandono *a priori* de la reflexión sobre su captación intelectual?
3. Dentro de los autores y corrientes que influyen a Marcel, ¿tienen una especial relevancia los autores y el pensamiento tomista?
4. ¿Algún aspecto de la teoría tomista puede arrojar luz directa sobre la doble consideración del Ser de Marcel?
5. En caso que la respuesta a la pregunta anterior sea afirmativa, ¿puede decirse que la solución al problema de la existencia en Marcel coincida en gran medida con la solución tomista?

En base al campo que abren las preguntas anteriores y a partir de la lectura y la indagación bibliográfica sobre la oportunidad del tema, se proponen las siguientes hipótesis iniciales:

1. La filosofía de Gabriel Marcel tiene como punto inicial el cuerpo desde una perspectiva sujeto-objeto, y finaliza en la existencia vivida a través de un itinerario definido.
2. Dentro de su pensamiento metafísico toma una posición central el proceso de conocimiento, y ese proceso de conocimiento tiene influencia de la teoría clásica tomista.
- 3 y 4. Existen diversos aspectos de la teoría tomista que pueden arrojar luz sobre los procedimientos que componen la gnoseología de Marcel.

5. La posición de Marcel con respecto al tomismo es de coincidencia con la doctrina gnoseológica.

El objetivo de esta tesis es aportar pruebas que confirmen o invaliden estas posiciones iniciales.

2.2. Consideraciones metodológicas

El procedimiento que he seguido para la elaboración de la tesis tiene varios puntos:

- La lectura de la obra de Marcel ha fundamentado necesariamente el escenario de toda la tesis. Esto implica la distribución en varios niveles, teniendo en cuenta la idoneidad de los temas tratados en las obras con respecto del tema general de la tesis. En el índice de abreviaturas del principio se muestran las obras que dan alguna solución al problema que planteamos, bien porque se adaptan en su totalidad al sentido de las preguntas iniciales, bien porque los temas aparecen a modo de justificación o de recapitulación dentro de una argumentación más general.
- También se han utilizado monografías sobre Gabriel Marcel, de nuevo distribuidas por niveles dependiendo de la adecuación al tema. Evidentemente, también se han utilizado obras de carácter general que han sufrido el mismo proceso de cribado.
- Para la parte en la que la exposición de la teoría tomista toma el protagonismo, las lecturas principales han sido la cuestión décima de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* de Tomás de Aquino, los comentarios de Cayetano al *De ente et essentia* y *De nominum analogia*, y los artículos de Jaume Bofill *Contemplación y caridad; Fuentes*,

concepto y método de la metafísica y las dos partes de Para una metafísica del sentimiento.

- Finalmente se han utilizado obras de distintos autores y de distintas orientaciones para contrastar, aclarar o ampliar algunos de los puntos desarrollados en el trabajo.

Por otra parte, la orientación con la que he intentado ordenar y redactar el contenido de la tesis ha querido seguir el recorrido en espiral que se propone Marcel, y he intentado volver sobre los mismos temas con la intención de profundizar en ellos con cada retorno. Soy consciente de que todo intento por domesticar la asistematicidad de Marcel contribuye al alejamiento de su pretensión más temprana, pero he creído oportuno marcar algunos hitos sobre los que poder tomar impulso en este itinerario de profundización creciente. Me gustaría poder decir que mi proceder ha tomado en consideración los procedimientos fenomenológicos, pero la verdad es que si la redacción adopta una perspectiva fenomenológica es porque sigue el pensamiento de Marcel. Me temo que si mi aportación tiene algo de fenomenológica es por el hecho de ir *a los textos mismos*.

2.3. Breve apunte biográfico

Gabriel Marcel nace en París el 7 de diciembre de 1889. Hijo de un diplomático francés con escaso interés por los asuntos religiosos, admirador ferviente del arte cristiano pero profundamente agnóstico.¹ Su madre murió cuando él apenas tenía cuatro años de edad y su educación fue encomendada a su abuela y su tía, quien acabaría convirtiéndose en su

¹ CQE, 42.

madrastra. Ellas le educaron en un ambiente de cristianismo protestante si bien ambas eran de ascendencia judía. Sobre todo su tía, Margueritte, le mantuvo en un estricto y rígido discurso moral que Marcel habría de reconocer que le causó algún agravio en su manera de percibir el mundo y de *lanzarse a la filosofía*.²

En el colegio fue un alumno brillante. Aun así, arrastró su descontento por el clima de competencia que se creaba entre sus compañeros hasta sus consideraciones adultas sobre el sistema educativo. En su hogar daban una importancia insoportable a las calificaciones, y el pequeño Gabriel acabó por confundir el éxito escolar por la valía personal. De allí que recuerde como aquellos años en el Liceo como una experiencia asfixiante, y que considere el modelo educativo como absolutamente insuficiente.³ Por otra parte, la falta de hermanos, es considerada por él mismo como una de las causas de su gusto por el drama. La soledad⁴ podría haberle empujado a crear interlocutores ficticios para sus inquietudes primeras. El gusto de su padre por el teatro habría sido también una causa de su tendencia dramática.⁵ El teatro es, en fin, para Gabriel Marcel una manera privilegiada de expresar, literalmente, de poner en escena, las facultades humanas que se desarrollan en la vida misma. No es de extrañar que, en su obra, sus mayores intuiciones aparezcan en primer lugar enmarcadas en una situación concreta a través de una escena dramática, y que a partir de ella el autor centre su reflexión teórica. Un caso considerado paradigmático es el de la idea de *misterio*, que aparece avanzado en cierto modo en *L'iconoclaste* y que dicta un camino fructífero y determinante para su pensamiento y su obra.

² Los recuerdos de la rigidez moral de su infancia están recogidos en los dos primeros capítulos de *En chemin, vers quel éveil?*

³ RA, 301.

⁴ Rosa, protagonista de *Le cœur des autres* dirá: «*Il n'y a qu'une souffrance, c'est d'être seul*» (p.111)

⁵ RA, 296.

Otro aspecto de la personalidad de Marcel que es imprescindible tener en cuenta es, sin duda, su vocación musical. La música no es para Marcel una actividad humana entre las demás, sino que es una dimensión profunda de la persona, que ayuda a configurar las líneas por las que ha de desarrollarse tal o cual pensamiento para llegar a un fin concreto. Es mucho mayor la influencia que han ejercido sobre él los grandes músicos que los filósofos o los poetas.⁶

Que estos tres aspectos no constituyen parcelas impermeables entre sí es algo que hay que tener presente cuando se accede a cualquiera de las facetas de Marcel. Dirá sobre su obra en una de las famosas conversaciones con Ricœur:

*«assez volontiers, qu'elle peut être comparée à un pas dut pe de la Grèce qui comporte à la fois une partie continentale et une partie insulaire. La partie continentale, ce sont les écrits philosophiques (...). La partie insulaire, c'est l'œuvre dramatique».*⁷

Y aún más, Marcel se afana en añadir que el elemento que une la parte continental y la parte insular es la música, a la que pertenece en cierta manera la primacía sobre las otras dos facetas.⁸

En 1909 consigue la licenciatura en Filosofía con un trabajo que lleva por título *Las ideas metafísicas de Coleridge en sus relaciones con la filosofía de Schelling*, publicado posteriormente en 1971 como *Coleridge y Schelling*. Al año siguiente aprueba el examen de agregación, que le capacita para la enseñanza media, si bien abandonó el mundo de la enseñanza poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial. Debido a su estado de salud, Marcel no combatió en la guerra, sino que se encargó de buscar los desaparecidos en ella colaborando para la Cruz Roja francesa. Envuelto en

⁶ Gabriel Marcel, *Dos discursos y un prólogo autobiográfico* (Barcelona: Herder, 1967), 8.

⁷ ERM, 43-45.

⁸ ERM, 43-45.

esa tarea, conoció la vertiente de quien no es más que un mero espectador ante el drama humano de la ausencia. Esa experiencia, que le hace variar sus puntos de referencia en cuanto a lo que debería ser la Filosofía, será el germen del viraje de sus obras hacia una filosofía de orden existencial.⁹

Al finalizar la guerra contrae matrimonio con Jacqueline Boegner, que ejercerá como profesora de música la mayor parte de su vida. Marcel dirá de la entrada de Jacqueline en su vida supuso una especie de renovación interior que acabó por reflejarse pronto en sus obras.¹⁰ Cuatro años después, Marcel y Jacqueline van a conocer al que será su hijo adoptivo, Jean-Marie, cuando este tiene seis años de edad. La adopción será uno de los *actos más significativos* de su vida, llegando a inspirar el texto que escribiría veinte años más tarde bajo sobre *El deseo creador como esencia de la paternidad*.¹¹ Durante esos años en París, su preocupación principal fue el teatro, tanto en calidad de autor como de crítico para algunas revistas y editoriales. Por aquella época, que se alargaría hasta los años 30, Marcel acepta la propuesta para publicar su *Diario metafísico*, considerando así que más que una preparación para una posible obra posterior (función inicial del mismo), acababa de convertirse aquel en una obra que se bastaba a sí misma.

En 1929 se convirtió al catolicismo,¹² si bien Marcel reconoce que desde un principio todo su pensamiento ha estado como sumergido por un modo cristiano de pensar.¹³ En estos años Marcel se dedica a la crítica literaria y musical para varias revistas, y trabaja en la editorial *Plon*, hasta el

⁹ RA, 113.

¹⁰ CQE, 120.

¹¹ *Le voeu créateur comme essence de la paternité*, aparecido en *Homo viator* (pp. 135-170) en 1947.

¹² 5 de marzo de 1929: «*Miraculeux bonheur, ce matin. J'ai fait pour la première fois clairement l'expérience de la grâce. Ces mots sont effrayants, mais c'est cela. J'ai été enfin cerné par le christianisme ; et je suis submergé. Bienheureuse submersion!*» EA, 18. El 23 de marzo era bautizado.

¹³ v. la carta-prólogo de Gabriel Marcel a Pietro Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. (Roma: Studium, 1968), 7.

inicio de la Segunda Guerra Mundial, que marcó profundamente, más si cabe que la primera, el pensamiento de Marcel.¹⁴ En 1947, cuando el reconocimiento de Marcel vivía su momento de esplendor, su esposa muere, y él pasa el resto de su vida viajando por el mundo como conferenciante. Muere en 1973 en París.

El carácter autobiográfico de la filosofía de Marcel incluye la subjetividad en su integralidad existencial en el proceso del pensamiento que no es concepto puro, sino pensamiento del hombre como persona. Esto le valió el reproche de muchos filósofos contemporáneos, especialmente tomistas, como Maritain, Gilson, Collins o Marcel de Corte, que consideraban “subjetivista” o “contaminado de poesía” el pensamiento necesariamente subjetivo de Marcel.¹⁵ No sería, sin embargo, correcto identificar subjetivo con exclusivamente subjetivo. De ahí lo erróneo de considerar el pensamiento de Marcel como una visión subjetivista, aspecto quedará patente en la tercera parte de este trabajo.

Sus obras más importantes en el campo de la filosofía son las siguientes: en primer lugar y, bajo mi punto de vista, de un modo preeminente, se encuentra el *Journal métaphysique* (1927), que incluye como apéndice un breve pero intenso escrito titulado *Existence et objectivité* que había sido publicado dos años antes en la *Revue de Métaphysique et de Morale*. La

¹⁴ Tanto es así que algunos autores han dividido la obra de Marcel en dos períodos, anterior y posterior a la Segunda Guerra Mundial, como es el caso de José Luis Cañas, *Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel: la fidelidad, el amor y la esperanza, experiencias metafísicas, Tesis doctorales (Universidad Complutense de Madrid)*; vol. 88/392 (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1988), 112-13. Otros, como Blázquez Carmona, achacan el cambio a un agotamiento creativo de Marcel (*La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialéctica a la invocación* [Madrid: Encuentro Ediciones, 1988], 79). Urabayen no considera que esta partición haga justicia a la línea que sigue la producción escrita de Marcel. Ella ve en toda su obra la preocupación más amplia que una filosofía de la concreción: ve en su camino una preocupación constante por resolver, a fin de cuentas, la vieja pregunta de la filosofía sintetizada por Kant en sus críticas: ¿qué es el hombre? (*El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano* [Pamplona: EUNSA, 2001], 26).

¹⁵ v. Kenneth Gallagher, *The philosophy of Gabriel Marcel*. (New York: Fordham University Press, 1962), 138-57.

segunda parte de su Diario Metafísico apareció en 1935 bajo el título *Être et avoir*, y aún encontramos una tercera obra en forma de diario publicada en 1959 como *Présence et immortalité*. Los dos compendios de ensayos más célebres de Marcel, por la decidida aplicación de su pensamiento filosófico a la realidad concreta del ser humano como momento en acto de la existencia, son *Du refus à l'invocation* (publicado en 1940 y reeditado en 1967 como *Essai de philosophie concrète*) y *Homo viator* (1944). Antes de ellos, en 1933, publica *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, una breve obra en la que se presenta de manera directa los temas centrales de la filosofía de Marcel, en términos que se verán desarrollados en profundidad en las *Gifford Lectures* del *Aberdeen College* entre 1949 y 1950 (*Le mystère de l'être*, 1951) en las que encontramos el grado más alto de sistematicidad que nos va a ofrecer Marcel en toda su obra. En las conferencias, presentadas en dos volúmenes (*Réflexion et mystère* y *Foi et réalité*) se encuentra la totalidad de los intereses filosóficos-existenciales de Marcel y por ello ha sido considerada en muchas ocasiones la obra central de su pensamiento en la que sus disquisiciones pueden contemplarse de una forma cristalizada y, en cierto sentido, sistematizadas. La última de sus grandes obras es también una recopilación de ensayos breves que se insertan en una concepción de la crisis metafísica del ser humano en occidente. En *Les hommes contre l'humain*, la crisis se vincula al exceso de objetividad que provoca lo que llama un despliegue incesante y arrollador del *espíritu de abstracción*, del que habremos de ocuparnos más adelante en este trabajo.

2.4. Influencias y encuentros

Como hemos dicho, Marcel es un pensador que tiene muy presentes sus influencias y que pretende sacarlas a la luz siempre que es oportuno hacerlo. Ya su *Diario metafísico* está dedicado a Bergson y a Hocking, «avec

l'expression de mon intime gratitude». Quisiera remarcar que las referencias y los encuentros que presento se encuentran necesariamente acotados a sus líneas más profundas de pensamiento y quedan fuera de estas páginas posibles influencias personales que muy seguramente se han visto reflejadas en la cadencia, el tono y las direcciones tomadas por Marcel.

Así, repasaré muy sucintamente sus encuentros con (1) el idealismo alemán y el hegelianismo anglosajón, (2) Kierkegaard, Schelling y Nietzsche, (3) Bergson y Brunschvig, (4) Jaspers, Heidegger y Sartre y, finalmente, (5) Maritain y el tomismo.

2.4.1. El idealismo alemán y el hegelianismo anglosajón

Marcel comenta en numerosas ocasiones su formación inicial dedicada al estudio del idealismo alemán y de los hegelianismos anglosajones. Sobre sus primeros pasos en la forja de su pensamiento dirá:

*«En el ámbito filosófico estaba yo profundamente influido por los pensadores germanos. Sobre todo me impresionaban profundamente los herederos espirituales de Kant. Y así, cuando llegó el momento de escribir mi tesis para el diploma de la enseñanza superior, dediqué el trabajo a estudiar el influjo de Schelling en el mundo conceptual de Samuel Taylor Coleridge».*¹⁶

De entre los hegelianos, encontrará en Bradley y Royce sus influencias más notables. Del primero recibirá la preocupación metafísica sobre la apariencia y la realidad,¹⁷ y la base relacional del pensamiento discursivo. Aun

¹⁶ DD, 8.

¹⁷ La obra más importante de Bradley es *Appearance and reality*, aparecida en 1899. La tesis principal del autor es que la experiencia es enteramente inconsistente y es, por lo tanto, mera apariencia y no realidad (porque lo que distingue a la realidad es, precisamente, la exigencia de consistencia).

así, Marcel trascenderá el idealismo hegeliano de Bradley al admitir la realidad de un Dios personal, de un *Tú absoluto*. Royce, por su parte, se alejará progresivamente del camino marcado por Hegel, circunstancia que Marcel evidencia en su obra dedicada a la *Metafísica de Royce*:

*«Il a pris soin en maint endroit d'appeler l'attention sur tout ce qui l'inquiéta dans la philosophie de Hegel: le mépris de la science positive, l'abus de la dialectique, et aussi peut-être, plus profondément, tout ce qu'il y a pour ainsi dire d'inhumain dans la panlogisme tel que Hegel l'a conçu».*¹⁸

2.4.2. Kierkegaard, Schelling y Nietzsche

Con estos tres nombres pretendo mostrar la coincidencia -a veces por casualidad, en ocasiones largamente meditada- de Marcel con un pensamiento de raíces existenciales. Kierkegaard, Schelling y Nietzsche mantienen la imposibilidad de encerrar la vida en el concepto, y esa es la principal influencia de ellos sobre nuestro autor.

En relación al filósofo danés, debe hablarse más de coincidencias que de influencia sobre Marcel. De hecho, él mismo dirá que hasta 1935 no habría leído ninguna de las obras de Kierkegaard, y ese mismo año leyó *Las migajas filosóficas* y el *Post-scriptum*, según él, la única obra que llamó su atención. Sin embargo, la explicitación de su deuda con el autor de *Temor y temblor* no llegaría hasta su conferencia titulada *Kierkegaard en ma pensée* dictada en un coloquio de la UNESCO en abril de 1964. En ella reconoce Marcel su deuda con Kierkegaard, *que es una de las más considerables*.¹⁹ Marcel ve en Kierkegaard la novedad de introducir un carácter estructuralmente dramático

¹⁸ MR, 8.

¹⁹ KV, 52-53.

a la existencia humana, siendo de esta manera el precursor de Unamuno,²⁰ y coincidiendo con su propia visión dramática y pluricentral de la existencia.

En cuanto a Schelling, Marcel dedicó su trabajo de titulación de filosofía a su influencia sobre el pensamiento de Coleridge. Ya en la introducción de esa obra Marcel comenta que lo que realmente le atrae de Coleridge es su ruptura con la filosofía británica del XVII, dice, a pesar de los esfuerzos de Hume y Berkeley por mostrar la imposibilidad de la aplicación de la física Newtoniana al análisis profundo de la realidad empírica.²¹ En esa pretensión de zafarse de la inserción en un sistema cerrado y preciso, Marcel ve la influencia de Schelling, principalmente, debido a la concepción de este sobre el *empirismo superior*. Marcel observó cómo Schelling intentó rebasar el idealismo al que acabaría tachando de *filosofía negativa*, por medio de la filosofía positiva que asume lo espiritual como algo que escapa al simple edificio conceptual. Advierte así que la jaula del concepto no deja espacio para la experiencia. Con estas premisas se pregunta Marcel en 1957 en un artículo publicado en la *Revue de métaphysique et de morale* si puede considerarse a Schelling como uno de los precursores de la filosofía de la existencia.²²

Finalmente, puede decirse que la admiración de Marcel por Nietzsche es enorme. El desarrollo de sus itinerarios filosóficos es, sin embargo y en un sentido muy general, opuesto. Así lo reconoce José Seco cuando recuerda el poema de Nietzsche al *Dios desconocido*, concluyendo que este pasa de la invocación al rechazo, mientras que Marcel se mueve desde la ausencia a la invocación.²³ En *El hombre problemático*, se pregunta Marcel si con la muerte

²⁰ KV, 56.

²¹ Gabriel Marcel, *Coleridge et Schelling*. (Paris: Aubier-Montaigne, 1971), 14.

²² Gabriel Marcel, «Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 62, n.º1 : 77.

²³ v. José Seco, «Gabriel Marcel, una vida sensible a lo humano», *Religión y Cultura* XLIX (2003): 791-842.

de Dios no estaría Nietzsche vaticinando que el hombre se ha convertido para sí mismo una pregunta sin respuesta, si no hablaría de la próxima problematización de todo lo humano. En este sentido Marcel comprende y utiliza las reflexiones de Nietzsche sobre todo en la caracterización de la humanidad fagocitada por la técnica.²⁴

2.4.3. Bergson y Brunschvicg

En su época de formación universitaria, Marcel asistió a las lecciones de Bergson en el Colegio de Francia. De él obtendrá la necesidad de la vuelta definitiva a la realidad primera, que no es otra que aquello que está más acá del concepto, ante nosotros. Bergson, como también hará Marcel, combate de manera total el reduccionismo naturalista y devuelve a la filosofía la necesidad de separarse de los caminos generalizadores del pensamiento objetivo. Su influencia más profunda es el rechazo a la rigidez de la noción de verdad de las ciencias exactas. El idealismo, al pretender la realización de un sistema verdadero, ha erigido edificios conceptuales que han sacrificado lo que hace que la vida pueda seguir teniendo ese nombre.²⁵ Por el contrario, una filosofía digna de tener ese nombre ha de estar necesariamente comprometida con el filósofo que la proclama desde el interior mismo de este y ha de conducir a la realidad externa por medio de la intersubjetividad.

En este sentido, el espiritualismo bergsoniano deja una huella profunda en el pensamiento de Marcel, en su concepción personalista que incide en la

²⁴ HP, 26.

²⁵ Unamuno, desde una posición muy cercana, dirá: «*La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad, pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contraposición*». (en *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza, 2008, p. 120).

consideración prioritaria del pensante por encima de lo pensado.²⁶ Pero también, y quizás principalmente, la influencia más remarcable la encontramos en su actitud vital de búsqueda y de exploración. Bergson también se dejará ver en la finalidad iluminativa de la exploración, y en el sentido contextual inseparable de la reflexión filosófica.²⁷

Sin embargo, Marcel se separará de Bergson precisamente en la construcción de un aparato conceptual que sostiene las intuiciones y las exploraciones a las que él mismo ha dado forma.²⁸ No es en este sistema en el que Marcel pretende reflejarse en su método, sino más bien en el bergsonismo como modo de pensamiento.²⁹

Uno de los principales beneficios del pensamiento de Bergson serán para Marcel las categorías de abierto y cerrado.³⁰ La reflexión primaria que irrumpe en el terreno de lo problemático será caracterizada por Marcel como el fundamento de un sistema absolutamente cerrado y cuantificable, trascendido por la experiencia de las manifestaciones del Ser en el ámbito personal.

Brunschvicg representa la otra Francia que vivió el Marcel estudiante, una Francia avezada al idealismo como filosofía propiamente dicha. Si

²⁶ cf. Blázquez Carmona, *La filosofía de Gabriel Marcel*, pp. 89-92.

²⁷ Para un análisis de la influencia de Bergson en el pensamiento de Marcel, v. Jesús Ríos Vicente, "Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad," *Anuario Filosófico, Universidad de Navarra*, (2005), pp. 597-632.

²⁸ En las conferencias recogidas en *Le mystère de l'être*, reconocerá la contrariedad que le supuso el presentar de forma sistemática lo que siempre había permanecido para él en el plano de la búsqueda. (MEI, p. 8).

²⁹ EPC, 21.

³⁰ Las referencias explícitas a lo *abierto* y lo *cerrado* en Bergson y la consideración positiva por parte de Marcel aparecen, por ejemplo, cuando este trata el tema del amor: «*Cette fois encore la distinction bergsonienne du clos et de l'ouvert révèle son inépuisable fécondité.*» (MEII, 57).

Bergson supuso una vía a una forma abierta de entender y practicar la filosofía, Brunschvicg va a suponer en todo momento para Marcel la muestra de la cerrazón que todo sistema que supone la posibilidad de un saber absoluto. El posicionamiento prácticamente opuesto de los dos pensadores se traduce en desencuentros de los que puede decirse que transcurren casi en paralelo.

La desavenencia más célebre es aquella que provocó un debate sobre la muerte en el seno del *Congrès Descartes* de 1937, en el que Brunschvicg comentó que a Marcel le importaba más su propia muerte que al propio Brunschvicg la suya. Marcel recoge ese momento y su respuesta en *Présence et immortalité*:

*«Je n'hésite pas à dire que ma vie tout court-ce la vie même de mon esprit-se sont développées sous le signe de la mort d'autrui, et là est la lointaine origine de la controverse qui devait me mettre aux prises aux Léon Brunschvicg, au Congrès Descartes en 1937 : lorsqu'il me reprocha d'accorder plus d'importance à ma propre mort que lui n'en attribuait à la sienne, le lui répondis sans hésiter : « ce qui compte, ce n'est ni ma mort, ni la votre, c'est celle de qui nous aimons ». En d'autres termes, le problème, le seul problème essentiel est posé par le conflit de l'amour et de la morte».*³¹

Pero si esta es la más célebre, no es la más importante para el tema de este trabajo. Recogida en uno de los apéndices del segundo tomo de *Écrits philosophiques* de Brunschvicg aparece una discusión en torno a la idea y las posibilidades de la inteligencia. Es remarcable que para este último la inteligencia es capaz de comprender y, en este sentido, es la manera que tiene el ser humano de acceder a la verdad por la cual puede establecer la

³¹ PI, 182.

validez de sus juicios.³² Para Marcel, lo que Brunshvicg entiende por *inteligibilidad* no tiene nada que ver con la realidad que pretende comprender sino con un conjunto de operaciones mentales alejadas por abstracción de esa realidad, lo que se aparta de la supuesta posibilidad de objetividad y, al mismo tiempo, de la supuesta deseabilidad de la misma:

*«Quant à la possibilité même d'une philosophie pratique sur de telles bases, elle ne se laisserait entrevoir qu'à condition d'introduire par le plus arbitraire des décrets des postulats nouveaux et dont la valeur ne sera jamais à l'épreuve de la critique».*³³

³² *«Une seule chose pour moi est nécessaire: c'est de maintenir inflexible et incorruptible la valeur du jugement de vérité».* Léon Brunshvicg, *Écrits philosophiques. Tome II: L'orientation du rationalisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), 338.

³³ *Écrits philosophiques*, 339.

2.4.4. Los contemporáneos: Jaspers, Heidegger y Sartre

Marcel coincide en numerosos aspectos con el pensamiento de Jaspers, aunque es cierto que la mayoría de las afinidades que pueden encontrarse entre los dos pensadores son puestas en relieve más por los lectores de ambos que por ellos mismos.³⁴ De entre esos lectores, Paul Ricoeur es quien cuenta con la obra más importante dedicada al contraste de los recorridos intelectuales de los dos filósofos.³⁵ Es significativo que Marcel reprochase Ricoeur que su libro estuviese dirigido a ensalzar las similitudes entre ambos pensadores cuando para el propio Marcel son más profundas las discrepancias entre ellos.³⁶ Ello no quiere decir que no aprecie algunas de las aportaciones de Jaspers, como queda patente en el último escrito recogido en su *Ensayo de filosofía concreta*, que lleva por título *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers*.

En 1957 Marcel pronuncia una conferencia titulada *Ma relation avec Heidegger* en la cual ofrece la impresión que diez años antes había suscitado en él el encuentro con el pensador alemán en Friburgo. Marcel denominará a Heidegger “el filósofo de la ocultación”, tanto por la penumbra de su pensamiento como por el lenguaje con que este pretende esclarecer los meandros del mismo. En su obra teatral *La dimension florestain* (1958) Marcel parece burlarse del lenguaje oscuro de Heidegger por medio de un personaje filósofo (el Professor Hans Walter Dolch) que usa palabras que parecen

³⁴ El origen de la *confusión* que supone la concordancia de Jaspers y Marcel la encuentra este en la inclusión de ambos en el grupo de *existencialistas cristianos* por parte de Sartre. CQE, 230.

³⁵ Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers : philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Paris: Ed. du Temps Présent, 1948).

³⁶ ERM, 84-85.

*pensadas para ocultar la verdad.*³⁷ Si bien este siempre sostuvo que el Profesor Dolch no se correspondía con una persona concreta,³⁸ parece poco probable que no fuese el filósofo de Friburgo quien inspiró el personaje que afirma que *las peras peran, o las manzanas manzanan.*³⁹

En cualquier caso, podemos decir que si bien cabe remarcar que el Heidegger posterior a la *Kehre* presenta coincidencias interesantes con el pensamiento abierto de Marcel, también es necesario remarcar la frontal oposición de Marcel al ser-para-la-muerte. La afirmación *dogmática* del carácter último de la muerte⁴⁰ excluye la esperanza de manera igualmente dogmática y, por tanto, supone una condición axiomática de toda reflexión posterior que Marcel no acepta.

Por encima de Jaspers y Heidegger, Sartre tiene una posición especial en lo que concierne a su relación con Marcel.⁴¹ Los primeros contactos entre ellos se inician cuando el joven Sartre, un joven estudiante de filosofía, comienza a acudir a las reuniones que Marcel celebraba los *vendredis* en su casa. En esas reuniones se inició la reflexión de Sartre sobre lo que debería haber sido su libro *Melancolía* y que acabaría llevando por título *La nausée*. Tras la segunda guerra mundial, sin embargo, la relación entre ambos se deterioró por la necesidad de Sartre de no ser visto como un filósofo católico, y por su negativa a aceptar las críticas que Marcel, parece que en tono

³⁷ Urabayan, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, 8.

³⁸ GM, 49-50.

³⁹ «*La poire poire, avez-vous dit; la pomme pomme, avez-vous ajouté avec une autorité plus impérieuse*». DF, 32.

⁴⁰ MEII, 146.

⁴¹ La relación entre Marcel y el primer Sartre se encuentra muy solventemente descrita en José Luis Cañas, «Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean-Paul Sartre», *Anuario Filosófico, Universidad de Navarra* 38, n.º 2 (2005): 381-403.

amistoso, seguía profiriéndole.⁴² El encuentro entre ambos se desarrollará en un contexto de deificación de Sartre por la sociedad francesa que le alza como nuevo abanderado cultural idealizado que, claro está, no podrá cumplir las expectativas heroicas que se ciernen sobre él. Lo más destacable de la crítica de Marcel a Sartre aparece en un escrito titulado *L'existence et la liberté humaine chez J-P Sartre*, editado en una obra colaborativa,⁴³ y en el capítulo dedicado a *L'être et le néant* en *Homo viator*.⁴⁴

Mostremos, ahora sí, el universo intelectual de Gabriel Marcel. Nuestro objetivo, dijimos, es mostrar cómo la reflexión superadora del método científico que propone Marcel establece similitudes reveladoras con la revisión de los *dos modos del conocer* que Jaume Bofill propone en *Para una metafísica del sentimiento*.³⁸ Tras ese primer objetivo encontraremos la necesidad de recurrir a las aproximaciones del misterio, en la última parte del trabajo. Empezaremos por la distinción más fecunda del pensador francés: la distinción entre problema y misterio.

2.4.5. Maritain y el tomismo

Para finalizar esta breve pero necesaria colección de nombres, es necesario ir al encuentro de Jacques Maritain. En realidad, el título de este punto debería ser *el tomismo de Maritain*. Como se verá a lo largo de las páginas siguientes, el tomismo, los representantes del neotomismo en todas las formas que esta corriente va a tomar, ven con desigual disposición las

⁴² En ese contexto, y a pesar de las divergencias cada vez más evidentes, Marcel envía una carta a Sartre tras leer *L'être et le néant* con algunos comentarios y críticas. Como se ve en la respuesta de Sartre, esas críticas van desde su concepción de *trascendencia* al tratamiento del cuerpo. La respuesta de Sartre se encuentra publicada en la página del CAIRN: <https://www.cairn.info/revue-de-la-bibliotheque-nationale-de-france-2014-3-page-62.htm#>

⁴³ Gabriel Marcel, «L'existence et la liberté humaine chez J-P Sartre», en *Les Grands appels de l'homme contemporain, six conférences prononcées au Centre de culture de l'amitié française (janvier-avril 1946)* (Paris: Éditions du temps présent, 1946), 111-70.

⁴⁴ HV, 221-243.

direcciones a las que apuntan las teorías de Marcel. Pero cuando Marcel habla de *tomismo* va a hacerlo desde el punto de vista de Maritain. Es claro que también podría tener presente autores como Gilson, que comparten gran parte del sistema conceptual de aquel. El caso es que no lo hace, y es por la relación estrecha de amistad que le une a Maritain y que, poco a poco, se va a deteriorar hasta romperse parece ser que por cuestiones puramente teóricas.⁴⁵

Como veremos, las diferencias esenciales que acabarán siendo insoportables son básicamente la rigidez del sistema tomista que representa Maritain y, sobre todo, cuál es la capacidad del entendimiento para conocer el Ser. Avancemos que, mientras Maritain considera que es el entendimiento el modo humano de acceder al Ser, para Marcel el pensamiento no es más que una manera de darse ese Ser que, por lo tanto, le trasciende y le supera.

El tomismo también va a emerger en esta tesis en los comentarios de Cayetano al *De ente et essentia* y el *De nominum analogia*, como una estructuración iluminadora de la teoría de Marcel. Y en último lugar, vamos a tener en cuenta también el *tomismo abierto* de Jaume Bofill i Bofill que arroja asimismo una luz clarificadora a los escritos de Marcel desde posiciones afines, claro, a Maritain, que van a mantener las exigencias del juicio en el proceso de descubrimiento del Ser.

Mostremos, ahora sí, el universo intelectual de Gabriel Marcel. Nuestro objetivo, hemos dicho, es mostrar cómo la reflexión superadora del método científico que propone Marcel establece similitudes reveladoras con las posiciones tomistas en la revisión paradigmática de los *dos modos del*

⁴⁵ Esa es la hipótesis de Giovanni Botta, *Jacques Maritain et Gabriel Marcel. Un'amicizia attraverso la corrispondenza (1928-1967)* (Roma: Edizioni Studium, 2016).

conocer que Jaume Bofill propone en *Para una metafísica del sentimiento*.⁴⁶ Empecemos, no obstante, por esbozar la primera parte del itinerario que indicábamos en la introducción, que no es otro que el que nos lleva del Ser al ser encarnado.

⁴⁶ Jaume Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», en *Obra filosófica* (Barcelona: Ariel, 1967), 105-61.

3. DEL SER AL SER ENCARNADO

En los escritos recogidos en *Fragments philosophiques* se encuentran las primeras preocupaciones de Marcel en cuanto a la configuración del Ser y la articulación de este con el pensamiento. En esos fragmentos plantea Marcel, en su intento de rechazo al sistema idealista en el que su formación le había sumergido, que el idealismo como opción filosófica es únicamente posible a condición de que fuese posible también un sistema o saber absoluto.⁴⁷ Pero ese sistema absoluto se revela como contradictorio tanto por la imposibilidad de compatibilizar la relación entre lo finito y lo infinito,⁴⁸ cuanto por la contradicción inherente a toda pretensión de sistema absoluto, que no es otra que el hecho de que los elementos de ese sistema han de ser producto de un pensamiento parcial y, por lo tanto, es en la base de ese pensamiento parcial que se toma de manera falaz la parte (su parte) por el todo:

*«Supposons pour un instant constituée et achevée une dialectique qui ferait du réel un système intelligible parfait, établissant en quelque sorte une circulation intelligible entre les notions; cette dialectique, ce système ne seraient encore que des produits relatifs à l'acte qui les avait posés; ce qu'ils ont de concret ils le tiendraient de l'acte d'affirmation concrète qui les aurait établis».*⁴⁹

Afirmar la posibilidad del saber absoluto conduce a la identificación del pensamiento con el Ser y, a fin de cuentas, a afirmar que fuera del pensamiento no hay nada, que solamente existe lo inteligible. Para Marcel es claro que la identificación es, de nuevo, imposible sin rebajar la dignidad del

⁴⁷ En esa condición primera encuentra Marcel la explicación última de la imposibilidad de un idealismo como el que profesa Brunschvicg.

⁴⁸ *«Il est manifeste que le problème du savoir absolu est aussi celui des rapports de l'infini et du fini».* FP, 23.

⁴⁹ FP, 45.

Ser, o bien sin confiar excesivamente en el alcance del pensamiento. En otros términos, la imposibilidad del sistema absoluto al que tiende el idealismo no es otra cosa que una ilusión al no cumplirse la condición que supone.⁵⁰

Pero si partimos de la no-identificación de pensamiento y ser, no lo hacemos, con Marcel, desde el completo extrañamiento sino, más bien, desde la consideración de los límites de uno y otro. Si el Ser es el principio más elevado, el principio causal a partir del cual es todo lo que es, el pensamiento no puede ser otra cosa que un *modo de ser* que, en tanto que ser, se incluye en aquel sin agotarlo.⁵¹ De otra forma, si ser y pensamiento no tuviesen ningún tipo de relación, el ser sería un incognoscible, y eso es evidentemente falso. Por lo tanto, y en base a lo que hemos dicho, Marcel describe la inserción del pensamiento en el ser con la fórmula de la participación de aquel en este.⁵² El pensamiento participa del Ser sin identificarse con él, pero tampoco le es enteramente extraño. La clave para llegar a la participación se encuentra en la diferencia de límites que existe entre el ser y el pensamiento: el ser rebasa lo que puede abarcar el pensamiento en una proporción, lógicamente, impensable. Es claro que el pensamiento que se expone en este tipo de sentencias se dirige únicamente al pensamiento lógico-discursivo y Marcel examinará, como veremos más adelante, la porción de Ser que no se deja enmarcar por esta reflexión lógica pero que puede conocerse por medio de otro tipo de reflexión al que llamará *réflexion seconde*.

Así, y como consecuencia de lo anterior, Marcel comprende que cualquier aproximación al Ser ha de pasar ineludiblemente por la reflexión

⁵⁰ FP, 44.

⁵¹ Es quizás esta primera intención de separar el pensamiento y el Ser la que acabará por distanciarle de la teoría tomista, centrada en la figura de Maritain. A nuestro entender, Marcel comete un error que es hacer equivalentes la identidad de pensamiento y Ser con la capacidad del pensamiento para captar el Ser.

⁵² En *Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition* (aparecido en RMM, en 1912), Marcel rechazaba la posibilidad de toda solución intuicionista al problema de la relación entre el ser y el pensamiento. Nótese, y en referencia a la nota anterior, que esta solución también la adopta Maritain y la tradición que representa.

profunda sobre *el ser que se pregunta por el Ser*.⁵³ Sin embargo, y a diferencia de otras ontologías del siglo XX como las de Sartre o Heidegger, nuestro autor centra pronto su indagación en la relación íntima entre el cuerpo y el yo. Esto es porque desde el primer momento, el ser que se pregunta por el Ser es, para Marcel, un ser encarnado que se presenta a los otros seres corporalmente. Es por eso que la corporalidad humana no es *algo accidental o añadido al hombre, sino algo metafísico, propio de su ser*.⁵⁴ En este sentido, encontrará ya en el *Journal Métaphysique* la primera distinción entre cuerpo objeto y cuerpo sujeto, distinción que habrá de revisar meses más tarde – como se muestra en las últimas anotaciones del *Journal*–, en el momento en que su filosofía le conduce de manera incipiente a trascender las barreras que separan sujeto y objeto. Es claro que la importancia del cuerpo y de la encarnación del yo dentro del pensamiento de Marcel son de capital importancia si se tiene en cuenta que ese cuerpo *que es el mío* hace efectiva la posibilidad de pensar el Ser por cuanto él mismo es, y al mismo tiempo me garantiza la apropiación de lo exterior sensible por medio de la sensación. La sensación constituirá, pues, uno de los primeros acercamientos de Marcel al tema que nos ocupa.

Gabriel Marcel introduce con sus reflexiones acerca del cuerpo un campo que la filosofía francesa posterior abrazó con entusiasmo.⁵⁵ Pero es asimismo evidente que las primeras aproximaciones al cuerpo propio en la misma dirección que más tarde Marcel seguiría las encontramos en Husserl y,

⁵³ v. MEI, 141; EA, 72-73.

⁵⁴ *sic.* Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, 38.

⁵⁵ Merleau-Ponty, por ejemplo, dirá en referencia a Marcel: «*En réaction contre une philosophie du type idéaliste, kantien ou cartésien, la philosophie de l'existence s'est traduite d'abord pour nous par la prépondérance d'un thème tout autre, le thème de l'incarnation*». Maurice Merleau-Ponty, «La Philosophie de l'existence», *Dialogue* 5, n.º 03 (9 de diciembre de 1966): 312.

posteriormente, en Max Scheller y Edith Stein. Husserl⁵⁶ dará forma a la distinción ente *Körper* y *Leibe* en las conferencias de 1907 recopiladas en *Ding und Raum*, y en la recopilación de textos escritos en torno a 1912 publicado como *Ideen II*.⁵⁷ Scheler⁵⁸ y Stein⁵⁹ –en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* y en *Sobre el problema de la empatía* respectivamente– seguirán los pasos de Husserl en el análisis detallado del *cuerpo vivido* y el *cuerpo material*. Antes que ellos, Bergson había reabierto la reflexión sobre el cuerpo añadiendo la visión subjetiva a la tradicional objetivación externa material, como aparece detallado en el primer capítulo de *Materia y memoria*.⁶⁰

En cualquier caso, aunque no se encuentre en Marcel el primer intento por sobreponerse a la pura materialidad del cuerpo, es en su obra en la que este se revela como primer paso para conocer cualquier relación del ser que soy con cualquier otro ser. Así pues, el momento decisivo que sitúa a Marcel en el punto de inflexión de la reflexión sobre la corporalidad y la encarnación es en el que encuentra la necesidad fundamental de basar cualquier tipo de reflexión metafísica en la experiencia que encuentro al pensar mi propio

⁵⁶ v. Edmund Husserl, *Ding und Raum* (La Haya: M. Nijhoff, 1973) e *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* (La Haya: M. Nijhoff, 1952), especialmente relevantes son los párrafos 35 a 42. El segundo se ha publicado en castellano bajo el título *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2013). Del primero existe una traducción francesa: *Chose et espace. Leçons de 1907* (París: PUF, 1989).

⁵⁷ Como dijimos, en 1912 aparece publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale* el primer artículo de Marcel titulado *Les Conditions Dialectiques de la Philosophie de l'Intuition*. En él se observa la ruptura con el idealismo de su etapa de formación y muestra su determinación en no caer en una suerte de intuicionismo. En relación al mismo tema, seguramente como preparación al citado artículo, encontramos el manuscrito XII de los *Fragments Philosophiques*.

⁵⁸ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hamburg: Meiner, 2014; traducción castellana *Max Scheler: ética material de los valores*. Madrid: EMESA, 1979.

⁵⁹ Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*. Viena: Herder, 2008; edición en castellano *Sobre el problema de la empatía*, 1. ed. México: Universidad Iberoamericana, 1995.

⁶⁰ Henri Bergson, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit* (París: Félix Alcan, 1896).

cuerpo o, mejor dicho, en pensarme como cuerpo. Es decir, lo más importante fue situar el cuerpo como *repère central de la réflexion métaphysique*.⁶¹ De esta manera, podemos decir que la preocupación antropológica de Marcel es una preocupación ontológica y, como veremos, gnoseológica, puesto que el punto de partida ha de ser inevitablemente el conocimiento del hombre por sí mismo no solamente como primer acceso del mismo al ser que es, sino también como muestra y criterio de conocimiento respecto a cualquier otra forma de conocimiento ulterior. Por eso mismo, cuando se establece la participación como relación del Ser y el pensamiento, de alguna manera también se está apuntando a la relación del ser concreto que (se) piensa con el ser en general. Pero al mismo tiempo, y en tanto que ese ser va a estar ligado de manera ineludible a su cuerpo, Marcel rompe con la reducción cartesiana del cuerpo a la extensión sin prescindir de esta vertiente corporal-extensa. Como veremos más adelante con motivo de la exposición del objeto del conocimiento, la necesaria complementariedad de dos modos de conocer va a ser la culminación de la aparente dualidad problema-misterio que sin duda ve en las reflexiones acerca del cuerpo propio su fase germinal.

En cualquier caso, la encarnación tendrá dos vertientes que aún no van a encontrar una unión explícita y satisfactoria.⁶² De hecho, la elección del nombre de cada una de ellas es significativamente *problemática*, en el sentido que no permite sobreponerse a la dicotomía objeto-sujeto que el misterio habría de trascender.

⁶¹ *L'Être incarné, repère central de la réflexion métaphysique* es precisamente el título del primero de los textos que componen *Du Refus a l'Invocation*, obra publicada posteriormente como *Essai de Philosophie Concrète* (RI y EPC en adelante). El dato que nos proporciona la corporalidad no deja de tener un carácter paradójico que adelanta el avance de la filosofía de Marcel. v. Alphonse De Waelhens, «La Phénoménologie du corps», *Revue Philosophique de Louvain* 48, n.º 19 (1950): 374. De Waelhens, «La Phénoménologie du corps».

⁶² Esta fase primera de la reflexión de Marcel avanza, como en toda su obra, realizando una exploración del tema que está tratando. La primera tentativa de dar una solución a la doble vertiente del cuerpo que intenta romper con el extensionalismo cartesiano cae en el mismo problema de la división sujeto-objeto cuya solución, en este punto, solamente se encuentra en forma de intuición.

3.1. El cuerpo-objeto

Bergson encontró en *Matière et Mémoire* la necesidad de definir el propio cuerpo como la posibilidad de actuar sobre otros cuerpos, pero también como el centro de la percepción, que asume las posibilidades de actuación sobre otros cuerpos materiales.⁶³ Así, la interacción material de los cuerpos exteriores con el mío da cuenta de las posibilidades de acción que este tiene con respecto al mundo que le circunda y, por lo tanto, da cuenta de lo que es en su relación material con el mundo.⁶⁴ Marcel se muestra en la misma línea que Bergson, considerando que el cuerpo puede ser considerado como objeto mientras se le observa como perteneciente a ese mundo que le rodea. En este sentido, es necesario constatar que Marcel no considera que sea esta una tarea que le corresponda realizar a él ni a la filosofía. Si concedemos que este cuerpo-objeto pueda corresponder a la *res extensa* cartesiana en tanto que su conocimiento es el de los datos observables de manera *objetiva*, no nos sorprenderá que Marcel considere que esos datos son objeto de estudio de las distintas ciencias particulares.⁶⁵

⁶³ «*Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence, peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit*». *Matière et mémoire*, 4.

⁶⁴ «*Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux*». *Ibidem*, 6. Limitar la acción posible del cuerpo sobre los objetos que lo rodean a una acción material es limitar al mismo tiempo el alcance del pensamiento de Bergson. Sobre los objetos puede volcarse también la acción de la inteligencia, captándolos por reducción al *orden geométrico* al que se adapta la razón. Es conocido que Bergson pretende superar cualquier tinte de razón por medio de la *vida en acción*: «*Il est de l'essence du raisonnement de nous enfermer dans le cercle du donné. Mais l'action brise le cercle*». (*L'Évolution créatrice*. París: Félix Alcan, 1908, 210).

⁶⁵ Las críticas a la ciencia y a su procedimiento que veremos más adelante se reducen únicamente a esa sección de la ciencia que se atribuyen la prerrogativa de adentrarse en un terreno que le es ajeno. Las ciencias particulares han de posibilitar la captación de lo abstracto universalizable *como totalidad*. Marcel no se posiciona en contra de la *abstracción* sino en contra de lo que llama *el espíritu de abstracción* (v. HCH, 119).

El cuerpo visto desde el punto de vista del objeto presenta unas características que le hacen tomar de los otros seres *en tanto que otros seres* la función de *instrumento*. La relación que el cuerpo objeto establece con el resto de objetos a su alcance es una relación meramente instrumental,⁶⁶ de manera que esos otros cuerpos no serán conocidos *en sí*. No tendrán, por lo tanto, ninguna característica más allá de la extensión. Esto significa que no pueden escapar de la determinación espacial de sus posibilidades todas ellas, como mi propio cuerpo en tanto que objeto, enmarcadas dentro de las leyes físicas.⁶⁷

En tanto que subyugados por las leyes de la física, la relación que puede tener mi cuerpo en tanto que objeto con los demás cuerpos exteriores a él se reduce a una relación que no traspasa los límites del *tener*.⁶⁸ Esto avanza la necesaria comparación entre el tener y el ser sobre la cual solamente diremos, por ahora, que para el Marcel del *Journal* estará vinculada al cuerpo objeto y al cuerpo sujeto. El cuerpo objeto puede *tener* otros objetos que completan sus capacidades físicas. Es evidente que no puede tener otros objetos *en sí* sino solamente *en tanto que objetos* y, por lo tanto, *para sí*. No puede tener lo que esos objetos son, sino más bien puede poseer su utilidad, sus funciones mecánicas. Cuando pensamos en el cuerpo *que tenemos*, reducimos su ser a su capacidad de tener y le damos un estadio intermedio entre el mundo y el alma como si el cuerpo fuese el instrumento que permite que el alma realice sus capacidades. Marcel ve que sostener esta reducción sería lo mismo que sugerir que el alma es algo parecido a un cuerpo que necesita de un instrumento para acceder al mundo de los otros cuerpos, colocando a la mente en un nivel paralelo al cuerpo objeto que se constituye a partir de la posibilidad de tener instrumentalmente

⁶⁶ JM 324-325; Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, 66.

⁶⁷ v. RI 31; EPC 34.

⁶⁸ v. JM 152.

a los otros cuerpos. Esto nos lleva a una regresión *ad infinitum* en la que siempre podemos invocar la acción un nuevo cuerpo con capacidades formales pero sin posibilidades físicas. Por eso la reducción del cuerpo a sus *funciones técnicas* reduce, por la misma operación, cualquier cuerpo a sus funciones. Desde esta perspectiva, lo que tiene de especial la mente humana es que es capaz de *manejar* el cuerpo en el que está instalada, de igual forma que un ordenador tiene un programario para cumplir la función que se espera de él.⁶⁹

Pero el lenguaje suele disfrazar tras el verbo un seguido de relaciones que van más allá de lo físico. Esto va a provocar que junto a un primer significado, si se quiere, evidente del término “tener”, coexistan otros sentidos que solo en apariencia van a converger con aquél. El primer significado, el evidente, del verbo tener es el que Marcel llamará *tener-posesión*. Esta manera de tener poseyendo, se dirige a la posesión de lo externo por parte de mí mismo, que está presupuesto en la relación. Todo lo poseído, es poseído *por* alguien que, al mismo tiempo, es un cuerpo externo para el objeto. Y ese alguien ha de ser independiente de lo que posee. De hecho, es una de las características de lo poseído el ser independiente del ser que le posee, y es el objeto poseído el que ha de ajustarse al poseedor y puede ser reclamado por este.⁷⁰ Marcel dirá que en el tener-posesión hay un *quid* referido a un *qui* al que se trata como un centro de inherencia o de aprehensión. El *qui* no es un sujeto en el sentido psicológico del término. Marcel lo define como trascendente en relación al *quid*, entendiendo por trascendente el simple

⁶⁹ Con lo dicho en los párrafos anteriores, es evidente que el tener y la técnica van necesariamente unidos. El tener en su facultad de instrumentación de los cuerpos puede reducir de manera permanente al *otro* a un conjunto de funciones que se despliegan por medio del uso de la técnica. Este es uno de los factores que conducen a la problematización del ser humano, y cuando están dirigidas a ese fin las técnicas toman el tinte de lo que Marcel llama *técnicas de envilecimiento*.

⁷⁰ «Je ne puis avoir au sens strict du mot que quelque chose qui possède une existence jusqu'à un certain point indépendante de moi. En d'autres termes, ce que j'ai s'ajoute à moi; bien plus, le fait d'être possédé par moi s'ajoute à d'autres propriétés, qualités, etc., appartenant à la chose que j'ai». JM, 301.

hecho de que hay entre uno y otro una diferencia de plano o de nivel.⁷¹ Cuando hablamos del *qui* y de su condición trascendente con respecto a lo que posee, estamos asumiendo que esa diferencia de nivel se refiere a un centro, a una consciencia que en absoluto puede identificarse con la extensión, aunque precise de ella para hacerse presente a otras consciencias. El cuerpo objeto, aunque enteramente bajo el manto del tener, no es separable del *cuerpo sujeto* más que por un ejercicio puramente analítico. Por eso el poseedor ha de definirse en los dos términos que son irremediabilmente complementarios.⁷² Así, quien posee es el ser encarnado, consciente de que posee corporalmente otros cuerpos.

El tener-posesión, además de referirse a la parte extensa de los seres que reclama para sí, hace que la cosa poseída adquiera una cierta inmediatez que en origen pertenece al poseedor. El poseedor es un inmediato para sí mismo y lo poseído ha de impregnarse de esa inmediatez. Además, en tanto que lo poseído es algo que *ha sido hecho mío*,⁷³ el resultado de la posesión remite en todo caso al pasado y limita ahora temporalmente al objeto y a la relación. Cuando digo «yo tengo este libro», por ejemplo, estoy dando al tener toda la extensión material-temporal de la palabra, y doto al libro de la inmediatez que yo mismo soy y sin la cual ese libro no tendría la característica de ser poseído por mí. En el pasado queda la acción de poseerlo y cuando pasa a ser mío *de facto* ya goza de la inmediatez con la que hablo de mi cuerpo cuando digo que tengo cuerpo. Todo tener se define en función de mi cuerpo, que es como me presento a los objetos que me circundan:

⁷¹ PST, 155.

⁷² La reducción a cuerpo objeto de uno mismo nunca es total. Incluso reconociendo la reducción a las funciones del cuerpo objeto, el sujeto reconoce la consciencia que le hace poseer y tener la voluntad de poseer otros cuerpos en vistas a un fin determinado que también es capaz de anticipar.

⁷³ v. EA, 121-122

«Je ne puis donc dire que j'ai un corps, di moins à proprement parler, mais la mystérieuse relation qui m'unit à mon corps est à la racine de toutes mes possibilités d'avoir». ⁷⁴

Según lo anterior, el tener hace emerger ciertas reflexiones a Marcel, que quedan recogidas en una nota del 13 de octubre de 1933 de la segunda parte del *Journal*. Son las siguientes: ⁷⁵

- El hecho de que muchos filósofos se hayan apartado del tener y se hayan centrado en el ser, es porque aquel presenta características fundamentalmente oscuras y ambiguas.
- El centrarse en el tener parece injustificable.
- El tener necesita un *quid* atribuido a un *qui* y, por consiguiente, necesita que la distinción entre fuera y dentro tenga un sentido tal que tal reflexión parezca implicar esencialmente ciertas referencias al otro en cuanto a tal.
- El orden del tener es el orden de lo atribuible y de lo caracterizable.
- Lo incaracterizable no puede ser poseído.

Pero más allá de todo tener como posesión de objetos exteriores a mí, puede darse otro tipo de tener que supone no una posesión sino una *implicación*. Es este el segundo significado de tener, y puede ser asimilado al tener-posesión solamente por acción del lenguaje. El lenguaje enmascara su verdadera naturaleza que apunta en todo momento al Ser. El tener-implicación resulta al encontrar la tenencia de propiedades o de características definitorias de lo analizado. Por ejemplo, como hace notar Urabayen, el que un triángulo *tenga* tres lados no se reduce únicamente al hecho de que la figura *contenga* tres lados, o que una persona tenga

⁷⁴ EA, 122.

⁷⁵ PST, 146-147

racionalidad no significa que posea esa característica como se posee un libro o una pieza de ropa. Es, más bien, que hay ciertas características que las cosas son y no tienen.⁷⁶ Se diría que ese *quid* que, en un principio, podría tener como características propias adheridas al objeto considerado, guía mi conocimiento de manera irrevocable al *qui* que parece poseerlo. De tal manera que considerar sus características conduce irremediabilmente a pensar en el ente que las contiene y, de esa manera, en lo que hace que ese ente sea una cosa que es y que puede *sostener* esas características.

Con la inserción del tener-implicación, Marcel abre un campo intermedio entre el ser y el tener cuyas áreas se encabalgan vehiculadas por el lenguaje. Esas zonas permeables y comunicadas dan lugar a la introducción del *tener espiritual*⁷⁷ que, como no puede ser de otra manera por encontrarse a medio camino entre el ser y el tener, queda desdibujado en expresiones como *tener consciencia* o *tener ideas*.⁷⁸ En cualquier caso, lo que es importante remarcar es que existe un cierto tener que no se corresponde enteramente con el tener material que describe la posesión. Como se ha dicho, la función (instrumental en este caso) es todo lo que puede poseerse del cuerpo tomado en su vertiente material y, desde el punto de vista de quien posee, la posesión es una función y no un acto, pues este escapa manifiestamente a la categoría del tener.⁷⁹ Este otro tener que no es posesión implica un acto por parte del, digamos, sujeto que es capaz de tener. Es

⁷⁶ Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, 70. En este sentido Jean Wahl escribe: «*L'homme qui a une expérience métaphysique est cette expérience métaphysique. Pour nous servir de la distinction de Gabriel Marcel, il y a des choses dont on ne peut dire qu'on les possède, mais qu'on les existe, ou qu'on les est*». Jean Wahl, *L'expérience métaphysique* (París: Flammarion, 1965), 118.

⁷⁷ JM, 175; PST, 132.

⁷⁸ Urabayen mostró las similitudes de este tener espiritual con la terminología y el universo conceptual de Leonardo Polo (v. Julia Urabayen, "Estudio del 'tener' según Gabriel Marcel y Leonardo Polo," *Studia Poliana*, no. 5 (2003): 199–239.)

⁷⁹ PST, 146.

entonces algo que irrumpe en el área del Ser y, por lo tanto, es característico del cuerpo-sujeto.

3.2. El cuerpo-sujeto

La reflexión de Marcel acerca del cuerpo no se detiene en la mera externalización y potencialidad del cuerpo-objeto con respecto al mundo que le rodea de manera física en el aquí y el ahora. Si así fuese, no solamente su concepción de la encarnación quedaría menoscabada, sino que todo su pensamiento gnoseológico se vería falto de solidez metafísica. Cuando nuestro autor concluye que el cuerpo ha de ser el dato central de la metafísica, no hace converger esta expresión con un simple “yo tengo un cuerpo” que me encadena a las consecuencias de una corporalidad puramente extensa. Sin negar esta vertiente,⁸⁰ la propuesta de Marcel compone una visión que se centra no en el cuerpo que tengo sino en el cuerpo que soy. Encontramos de nuevo la distinción entre el tener y el ser, lo cual nos anuncia que la consideración del mismo cuerpo puede ser tomada desde dos puntos de vista irreductibles aunque separables a modo de análisis.

La experiencia del cuerpo-sujeto en la filosofía de Marcel tiene que ver con el indubitable existencial de la propia existencia encarnada, que es el punto de partida de su filosofía concreta.⁸¹ Esa existencia que no es posible poner en duda y que me es imposible de explicar porque se me presenta como un dato inmediato, sirve de criterio de comparación con el resto de seres existentes. De manera que por mi propia existencia necesariamente

⁸⁰ Es de extrema importancia reparar en la no-negación de la extensión del cuerpo, lo cual caería bajo el idealismo del que la obra de Marcel pretende alejarse. cf . MEI 108,109.

⁸¹ «*L'existence ne peut donc à aucun degré être regardée comme un demonstrandum, comme un point d'aboutissement*». JM, 32.

corporal reconozco lo existente en tanto que existente.⁸² El cuerpo mediatiza mi contacto con cualquier otro cuerpo y mi presentación a las otras consciencias. Si la relación existencia-cuerpo hubiese sido limitada a la consideración del cuerpo extenso-material-objetual, el punto de partida de Marcel parecería sostenerse en una espacialización de la existencia. El intento por sobreponerse a la mera materialización y a la mera presentación sensible al escenario público de la existencia la llevará a cabo por medio de la inclusión del cuerpo-sujeto.

En cualquier caso, el hecho de que sea el cuerpo el que mediatice mi relación con las otras cosas existentes, y lo sea a partir de la percepción independientemente que sea esta externa o interna, implica que la percepción que tengo de mi propio cuerpo es de alguna manera primitiva con respecto a las demás sensaciones o percepciones. Y decir que es una percepción primitiva implica que *ya está ahí* en el momento de avanzar hacia otros objetos de la intención de la percepción. Es, por lo tanto, *condición de posibilidad* de toda percepción. Por tanto, y como toda esa percepción que tiene por objeto de mi propio cuerpo lo es de cuerpos ajenos al mío en un sentido eminentemente espacial, la percepción de mí mismo, del cuerpo que soy, no puede ser del mismo grado que aquella, puesto que la posibilita.

⁸² Caso bien diferente es el del dominio de *lo real*, que es competencia del pensamiento: «(...)la distinción fundamental de *ce qui est existant* (*ce qui est en rapport avec la conscience immédiate*) et de *ce qui est réel* (*de qui ne se définit que pour la pensée*)». JM, 23. Encontramos una posición análoga en Zubiri: «El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro». (*Inteligencia sentiente* [Madrid: Alianza, Fundación Xavier Zubiri, 1980], 10). Esta distinción es esencial para presentar la concepción del pensamiento en Marcel, que define lo real, pero que no es necesario para constatar *lo que existe*. Eso solamente puede darse por una consciencia inmediata que se enraíza en la experiencia. Merleau-Ponty considera que ese captar *existencias* se da por medio de la percepción que, por ser inmediata, excluye la posibilidad de la duda: «Or il y a bien un acte humain qui d'un seul coup traverse tous les doutes possibles pour s'installer en pleine vérité: cet acte est la perception, au sens large de connaissance des existences». (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard, 1945), 50.

El cuerpo posibilita mi relación sensorial y atencional con el resto del mundo, me sitúa y sitúa al resto de entes dentro de una escala atendiendo a unos factores en parte inscritos en el propio ente y en parte proporcionados por mis proyecciones sensoriales y mis elaboraciones mentales.⁸³ Todo esto lleva a Marcel a la conclusión de que el cuerpo ha de ser impensable para mí desde un punto de vista global. Claro que puedo pensarlo al modo de las ciencias naturales y contar únicamente con lo que tiene en común con todos los otros cuerpos similares al mío. Pero en tanto que es la fuente que posibilita cualquier percepción y cualquier pensamiento que mi atención vehicule para apropiarme del mundo, es un dato (*donée*) y su validez es indudable. Incluso la atención que se centra sobre el cuerpo mismo necesita darlo por supuesto. El no hacerlo conllevaría una consideración de la atención que quedaría anulada por oponerse a sus propios principios fundadores.⁸⁴

Todo el párrafo anterior ha de completarse con la perspectiva de Troisfontaines, clarificadora siempre cuando nos referimos a su monografía *De l'existence à l'être*⁸⁵. El que el cuerpo me sea impensable de alguna forma no quiere decir -no puede querer decir sin caer de manera irreparable en un irracionalismo que barraría cualquier avance- que sea *incognoscible*. ¿Cómo un indubitable podría serlo? La ausencia de duda implica el conocimiento

⁸³ Esta concepción marca una progresión temporal en la que la sensación daría origen a la cadena de conocimiento como primer paso posibilitador. Marcel, veremos, considera de esta manera que la percepción es un primer momento de conocimiento al que se le añade un conocimiento experiencial-existencial que ha de darse por medio de la reflexión de segundo grado y, en última instancia, separarse también de ella. En la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty propone una fórmula aún más radical y extremadamente sugerente: «*La pure sensation, définie par l'action des stimuli sur notre corps, est l'«effet dernier» de la connaissance, en particulier de la connaissance scientifique, et c'est par une illusion, d'ailleurs naturelle, que nous la mettons au début et la croyons antérieure à la connaissance*». (46-47).

⁸⁴ JM, 237

⁸⁵ El valor de la obra de Troisfontaines reside principalmente en la aceptación del propio Marcel. Ello queda patentado en la carta de Marcel al autor que sirve como prólogo a *De l'existence à l'être*: «*Vous êtes à la fois extrêmement clair et accessible et parfaitement fidèle. Je ne puis pas que répéter ce que, si souvent déjà, je vous ai dit. En rédigeant le livre que j'aurais voulu écrire, vous aurez fait ce qu'au fond j'aurais dû faire moi-même et vous m'aurez rendu personnellement un très grand service*».

infalible y, en este caso, es indudable que mi cuerpo existe. Lo que es preciso remarcar es que se me presenta como un impensable dentro de la dualidad sujeto-objeto. En el momento en que pretendo definir mi cuerpo como un objeto, es decir, a través de una racionalidad discursiva-científica, lo esencial del cuerpo como posibilitador, como potencia, se desvanece y el cuerpo se cosifica, cosificándose el yo con él. Cualquier avance en este sentido implicaría una concepción de la sensación como mensaje que recibe un sujeto pasivo el cual no tiene otra misión que aceptar o traducir.⁸⁶ De alguna manera, el mensaje conlleva la sustitución de un conjunto de datos objetivos por otro conjunto de datos objetivos,⁸⁷ obviando que la sensación es un conocimiento inmediato previo a toda objetivación⁸⁸ y, de nuevo, posibilitador de cualquier elaboración objetiva. De hecho, tomar la sensación como mensaje la descarta como acto.⁸⁹ Si no es recibir, dirá Marcel, la sensación será una *participación inmediata* [jm251]. La sensación es la manera que tiene el cuerpo de participar de la inmediatez existencial que el ser externo a sí mismo le presenta. Como tal, no es una recepción pasiva, sino que es una recepción activa análoga al recibir a alguien en casa.⁹⁰

La primera aproximación al cuerpo-sujeto se centra en el concepto de *cenestesia*, entendida como la percepción interna que se opone y

⁸⁶ Esta posibilidad queda ya descartada la entrada del 12 de marzo de 1919 del *Journal*. v. JM, 185-187.

⁸⁷ JM, 269.

⁸⁸ «*Prior to any thought-conscious process, sensation is already a preconscious process. Before we can rise to an idea, thought or consciousness of the objective order of existence, our senses present objects to us*». Erwin W. Straus y Michael A. Machado, «Gabriel Marcel's notion of incarnate being», en *The philosophy of Gabriel Marcel*, ed. Paul A. Schilpp y Lewis E. Hahn (Carbondale: Southern Illinois University, 1984), 135.

⁸⁹ RI, 42-43; EPC, 39-40. El mensaje descarta la sensación como acto porque la sitúa en una posición potencial con respecto a la traducción por parte del receptor. La inmediatez de la sensación, por el contrario, elimina al intermediario necesario y la define como un dato en acto.

⁹⁰ v. RI, 45; EPC, 42.

complementa la percepción externa.⁹¹ La cenestesia o percepción *interna*⁹² irrumpe en el pensamiento de Marcel para dar cuenta de la separación del cuerpo desde el punto de vista del cuerpo sujeto, pero pronto es abandonado. Las referencias posteriores al primer escrito en el que se presenta la cenestesia como criterio de distinción entre el cuerpo sujeto y el cuerpo objeto, quedan diluidas por la consideración que Jorge V. Arregui explicita en torno a la reflexión de Marcel sobre el cuerpo no solamente como sentido, sino necesariamente como sintiente.⁹³ Dijimos antes que la aproximación al cuerpo como dato central de la metafísica se inicia en Marcel dentro de la sensación cenestésica, sensación de mí mismo como cuerpo, pero es evidente que en esta definición se escapa lo que precisamente Marcel intenta captar a partir de una reflexión de la cual estamos presenciando sus momentos iniciales. La vía muerta a la que sus escritos le han llevado se deduce de su *Grund* idealista del que aún es deudor, y que le empuja a tomar el cuerpo como un intermediario, como un instrumento del que me valgo, aunque su intención no sea esta. Es más, su intención parece ser claramente la contraria y, aun así, sus escritos y en definitiva su pensamiento le encaminan a una consideración del cuerpo como sentido de manera privilegiada, como un objeto de especial interés posibilitador, pero objeto al fin y al cabo. Quizás sea por eso que la reflexión sobre el cuerpo es algo más

⁹¹ Recordemos que la distinción sujeto-objeto es solo aceptable si la distinción dentro-fuera tiene alguna validez.

⁹² Dentro de las *Actas Españolas de Psiquiatría* de 2011, se muestra una breve historia del término *cenestesia*, desde su aparición en 1794 para referirse «a la sensación común (*Gemeingefühl*) que, por definición, abarca todas las sensaciones corporales que persisten una vez que se separan todas aquellas asociadas a la piel, es decir las que no proceden de ningún receptor específico (*tacto, temperatura, presión y localización*) u órgano de los sentidos. La sensibilidad común incluye pues al dolor y a las sensaciones "sin objeto" como son el bienestar, el placer, la fatiga, el hambre, la náusea, la sensación muscular y otras sensaciones comunes a varios órganos como la presión profunda o sensaciones particulares como el cosquilleo, el estremecimiento o los escalofríos». *Actas Españolas de Psiquiatría*, 2011;39(Supl. 3):1-2, p. 38

⁹³ Jorge V Arregui, «Cenestesia y cuerpo vivido ¿ Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?», 2004, 157. Esta doble posibilidad del cuerpo como sentido y como sintiente va a verse completada en una etapa de reflexión posterior con la doble posibilidad del pensamiento-pensado y el pensamiento pensante.

tenue en las etapas posteriores, manteniendo en todo caso la prioridad ontológica del mismo. Esto es, manteniendo la prioridad en el descubrimiento de lo existente.

3.3. Consideraciones en torno al cuerpo

En estas consideraciones no puedo más que subrayar las notas críticas que Urabayen ha dedicado a la sección del cuerpo en su monografía sobre el pensamiento antropológico de Gabriel Marcel. Dicha monografía se dirige a la composición de la visión fragmentaria del ser humano en tanto que humano que Gabriel Marcel había ido construyendo de manera tan asistemática como el grueso de sus escritos. Es por eso que Urabayen comienza su obra con las primeras reflexiones sobre el cuerpo solo a partir de las cuales podría tener sentido el resto de facciones atribuibles al hombre. No es extraño, por lo mismo, que siendo el objetivo de esta tesis el evidenciar la relación directísima de la gnoseología marceliana con la teoría de la aprehensión de la realidad de Tomás de Aquino, las reflexiones que en esta se plasman tengan un inicio común con aquella, puesto que es el ser humano concreto, encarnado, el que conoce y se conoce conociendo. Será de gran ayuda, por tanto, resumir lo más brevemente posible esas consideraciones críticas de Urabayen remarcando desde ahora su pertinencia.

Urabayen, citando a Gallagher,⁹⁴ recuerda que una de las metas de Marcel es la superación del cartesianismo también en su vertiente de dualidad antropológica. Como resultado, una expresión tal como *yo soy mi cuerpo* no puede acarrear un dualismo de aquel tipo. Este primer intento de superación de la dualidad no puede tampoco cristalizar en un monismo aislante. Por eso

⁹⁴ Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel : un canto al ser humano*, 88.

toda experiencia del cuerpo se deduce de la experiencia de la comunidad, de donde se sigue que existir para un ser encarnado es coexistir.

Por otra parte, la opacidad de la comprensión del propio cuerpo, su esencial opacidad a nuestra insistencia conceptual, nos aboca a situaciones en las que en cierta manera esa falta de control es negativa. Urabayen lo escribe de una manera muy gráfica:

«Olvidó [Marcel] que la experiencia del propio cuerpo puede ser positiva, "sentirse en casa", pero también puede ser negativa, "sentirse como un extraño"». ⁹⁵

Esto pone de relieve, dice, la separación que puede haber entre uno mismo y su cuerpo. De los escritos de Marcel puede intuirse que una posible respuesta a esta situación podría ser que entre la relación de mí mismo con lo que soy ha de darse una cierta *entrega* incondicional a lo que soy. Creo que no es diferente la disponibilidad que Marcel profesa hacia el otro que la disponibilidad para uno mismo, en los mismos términos. Tampoco es diferente a la entrega amorosa que promete al ser amado el compromiso del amor ante cualquier eventual cambio en las situaciones vitales que puedan acontecer. Podría decirse que, a pesar de las diferencias en la concepción del amor, si para Ortega y Gasset amar es *dejar que el ser amado sea lo que es*, ⁹⁶ paralelamente para Marcel amarse sería dejarse ser lo que se es, algo que es inseparable del recogimiento y, en última instancia, de la reflexión segunda:

⁹⁵ *Ibidem*, 91.

⁹⁶ Es precisamente lo irrepetible del ser amado *en tanto que cosa que es* lo que nos mueve a amarlo libremente: «*El amor implica una cierta adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece el mejor y que hallamos preformado, insinuado en otro ser*». José Ortega y Gasset, «Estudios sobre el amor», en *Obras completas*, v.V (Madrid: Revista de Occidente, 1983), 607.

*«S'aimer soi-même (...) ce n'est certes pas se témoigner une complaisance quelconque, c'est se placer envers soi dans la disposition qui permettra d'obtenir de soi la réalisation la plus haute».*⁹⁷

Otro de los problemas que en todo momento ha de perseguir a Marcel es la sospecha de subjetivismo. De ahí la insistencia en la necesaria separación a modo de análisis del cuerpo sujeto y el cuerpo objeto, puesto que este último me hace presente y me revela como existente a los otros. Claro, esto nos lleva a plantearnos si solo lo perceptible existe, a lo que Marcel en ningún caso parecería dar una respuesta afirmativa. Pero si ser es ser percibido, la espacialización de la existencia parece ser plenamente aceptada.⁹⁸

Y, por último, Urabayen remarca la antropología negativa de Marcel. Parece claro que, si lo inverificable, lo esencialmente opaco, ha de ser delimitado de alguna manera, esta delimitación no va a poder ser llevada a cabo según los cauces tradicionales de la argumentación lógica. Pero al mismo tiempo, su transmisión depende de manera radical de la misma. Esta doble vía converge en la necesidad de la aproximación negativa a lo que es el hombre, pero desde la misma consciencia de las teologías apofáticas, puesto que esa negación no es extirpación sino muestra de dirección y sentido.

A todos estos apuntes de Urabayen, se debe añadir como complemento y como rasgo específico de esta tesis, que una partición del cuerpo entre objeto y sujeto no puede hacer otra cosa que anclar conceptualmente el dato central de la metafísica a una escisión ontológica que la gnoseología posterior de Marcel clama por superar. El que la encarnación me sitúe en el punto cero de este sistema de coordenadas que me une al resto de cosas existentes me empuja a un mecanicismo similar al

⁹⁷ RI, 65-66; EPC, 74-75. cf. EA, 75, 100, 129-130, 242-243, 286, 332-333; PI, 90, 131; HV, 19; MEII, 11-12, 36-37.

⁹⁸ Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, 94.

mundo de la *res extensa* cartesiana, si no es completado por una sustancia extensa pensante y sintiente, además de pensada y sentida. El que el problema del cuerpo no sea encarado por Marcel de la misma manera que el del ser en general y su adquisición, explicaría la línea de Merleau-Ponty o de Ricoeur con el objetivo de contribuir a un campo abierto y abandonado por la emergencia de intereses posteriores. Parece que la ontología marceliana es más completa que su antropología de la encarnación, lo cual podría inducir a pensar que la metafísica se monta a partir de una concepción débil de lo que habría de ser su dato central.

En realidad, la no conclusión del tema del cuerpo es algo que Marcel no contempla como un escollo esencial porque, como muestra Urabayan, la encarnación forma parte de un conjunto conceptual más amplio que abarcaría todo aquello de alguna manera inverificable, borroso, oscuro y subjetivo, aunque indudable y universal. En el centro de todo ese marasmo de oscuridad discursiva se encuentra, como habíamos dicho, el inquiridor. Y ese centro no puede tratarse como un problema al uso sin desvirtuar lo que es y, por otra parte, sin ceder a lo problemático la potestad de realizar juicios sobre lo que no pertenece a su mundo⁹⁹. En palabras de Marcel:

*«Il est sans doute vrai de dire qu'il n'y a pas d'autre problème métaphysique que le «que suis-je?», car c'est à celui-là que tous les autres se ramènent. Même le problème de l'existence des autres consciences s'y réduit en dernière analyse».*¹⁰⁰

Del mismo modo que Camus, Marcel considera que se da un desfase insalvable entre la certeza de mi existencia y el contenido que intento dar de esta para comunicarlo.¹⁰¹ Aun así no puede llegar a la contemplación del

⁹⁹ Similar al sentido *místico* de la famosa sentencia que abre el punto 7 del *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar hay que callar».

¹⁰⁰ HV, 183.

¹⁰¹ «Entre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même».

absurdo de Camus. Y no puede hacerlo porque Camus realiza una problematización de algo que solo puede experimentarse como misterioso. Una de las características de la filosofía de Marcel es que busca liberarse de la distinción sujeto-objeto y, en ese camino, señala la esencial coincidencia entre positivismo e idealismo, puesto que ambos se encaminan a determinar y clarificar su *objeto* de estudio. Aunque esta situación parece dirigir de manera determinante hacia un *subjetivismo*, la gnoseología marceliana no puede considerarse subjetivista en absoluto. Más abajo veremos cómo Marcel supera la disyuntiva subjetivismo-objetivismo con la ayuda de un pensamiento analógico latente que, de manera ineludible, le unirá no tanto al tomismo (al menos en la versión recalcitrante de la que hace representante a Maritain), como a la fuente misma de este. Pero es innegable que no nos es lícito retrasar por más tiempo la explicitación de la distinción por antonomasia del pensamiento marceliano, que no es otra que la célebre distinción entre problema y misterio.

Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* (París: Gallimard, 1948), 34. Nótese, no obstante, que las posiciones entre Marcel y Camus tienen puntos de coincidencia antes de la solución *al absurdo* de este último.

4. PROBLEMA Y MISTERIO

A modo de recapitulación podríamos decir que la necesidad de Marcel de deshacerse de sus raíces idealistas le lleva a preguntarse por la importancia de todo aquello que no se deja encerrar por la esencia abstracta y separada del ente concreto que sus maestros le mostraron. En esa intención de volverse hacia lo concreto se topará con la necesidad de iluminar de alguna forma el primer obstáculo del proceso, que es él mismo. Se encuentra, como dijimos, con un campo de trabajo privilegiado para hablar de la concreción del Ser en un ente, que es este *ente que soy yo*.¹⁰² Al analizar tanto el ser que existe en este ente cuanto lo que ese ente considera como existente, su investigación se dirige de manera irremediable al cuerpo y a su doble consideración: a modo de objeto y a modo de sujeto. Ahora bien, aunque lo propio del cuerpo sea posibilidad de sensación, cada uno de estos dos modos de darse el cuerpo a uno mismo experimentan la sensación, de nuevo, de maneras distintas: el primero como sentido, el segundo como sintiente. Esto en principio da por cerrado el problema del cuerpo objeto. Pero, lejos de arrojar alguna luz al problema del cuerpo sujeto, lo que hace es evidenciar la opacidad que se interpone entre este y su investigación.

En este contexto se emplaza la caracterización del cuerpo sujeto como inverificable, como ligado a una existencia que en nada puede expresarse por los cauces habituales de la razón discursiva sin esquematizarla para hacerla entrar en sus principios estáticos. El yo, entendido como la concreción del Ser en este ente encarnado, cae bajo la influencia del misterio, también en cuanto a la consideración de su propio cuerpo.

¹⁰² v. Richard M. Zaner, *The problem of embodiment. Some contributions to a phenomenology of the body*. (La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1964), 13-14; del mismo autor v. «The mystery of the body-qua-mine», en *The philosophy of Gabriel Marcel*, ed. Arthur A. Schilpp y Lewis E. Hahn (Carbondale: Southern Illinois University, 1984), 328-31.

¿Pero a qué se refiere Marcel cuando dice que algo cae bajo la influencia del misterio? Tratar de dar respuesta a esta pregunta es el cometido de este punto. Hemos de conceder que la distinción entre problema y misterio es la distinción más fecunda de toda la obra de Marcel porque es la que establece entre las dos vertientes del ser que persiguen tipos y niveles de conocimiento diferentes. Sobre ello, dice nuestro autor:

*«Le problème est quelque chose qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est, par conséquent, d'être ne pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone la distinction de l'en moi et du devant moi perdait sa signification.»*¹⁰³

De esta manera, la distinción entre sujeto y objeto, típica del discurso, quedaría superada por la experiencia inefable del misterio. Si mi manera de aproximarme lingüísticamente a la realidad se basa, precisamente, en la predicación de la acción o la pasión de un sujeto, el misterio que supera de manera cualitativa estos elementos ha de superar también cualitativamente toda aproximación lingüística. El *problema* es, como siempre que se ha llegado a este punto, el peaje lingüístico que ha de sufrir la explicación y al que Marcel también ha de rendir cuentas.¹⁰⁴ En el punto siguiente veremos

¹⁰³ EA, 145

¹⁰⁴ El lenguaje al que nos referimos y al que Marcel ha de rendir tributo es aquel que ha de hacerse entender por medio de los cauces habituales del pensamiento filosófico y científico occidental. A pesar de pretender trascender las posibilidades del lenguaje anclado en la tradición metafísica, Marcel ha de expresar su pensamiento por medio de ese lenguaje. En este punto coincide con Heidegger, para quien el lenguaje es la *morada del ser* (dem Sein): «(...) el lenguaje experimentado por un pensamiento no representativo, manifestándose en su puro valor ontológico, no es otra cosa que la casa del ser, una casa que no ha sido construida por el pensamiento ni por el hombre». (José Luis Arce Carrascoso, «Lenguaje y pensamiento en Heidegger», *Logos: Anales del seminario de metafísica*, n.º 12 [1977]: 11). Es sabido que para Heidegger el lenguaje que se aleja del pensamiento representativo ha de tener que ver con la posibilidad creadora de la poesía, que es capaz de dirigir la mirada al ente en tanto que ente. En *Caminos de bosque* escribe: «Pero el lenguaje no es sólo ni en primer lugar una expresión verbal y escrita de lo que ha de ser comunicado. El lenguaje no se limita a conducir hacia adelante en palabras y frases lo revelado y lo oculto, eso que se ha querido decir: el lenguaje es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente». (*Caminos de Bosque* [Madrid: Alianza Editorial, 2010], 53). «Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie

cómo dentro del laberinto lingüístico, la vía de la analogía se revela como un hilo de Ariadna de vital necesidad. En cualquier caso, la distinción entre problema y misterio no ha de tomarse como una escisión ontológica que acaba en una interminable multiplicación de los seres, sino que nos muestra un desdoblamiento complementario en la consideración ontológica del ente. El mismo ente va a poder ser considerado desde el problema y desde el misterio por razones diversas, pero ese ente es ineludiblemente problemático y misterioso al mismo tiempo cuando consideramos la manera de acercarnos intelectualmente a él.

Ahora bien, uno de los inconvenientes principales de la inclusión del problema y el misterio como piedra angular de la filosofía de Marcel es la continua referencia entre términos a la hora de intentar *definir*, precisamente, lo misterioso. Recordemos que esta situación ya se dejaba entrever cuando se consideraba el ente privilegiado que soy y que se corresponde de manera misteriosa con mi cuerpo. Pero el hecho es que aunque la reflexión acerca del cuerpo dirija a Marcel a un conjunto de conceptos autorreferenciados, este uso de una terminología cerrada no supone un final, como dijimos, ni siquiera en la investigación sobre el propio cuerpo. Esas referencias cruzadas han aparecido en ocasiones como un problema en el sentido ordinario de término, como si su conexión formase un lodazal a través del cual todo avance es imposible. De algún modo el espacio conceptual de Marcel se cierra en sí mismo al no permitir una definición fuera de sus términos más sólidos que, paradójicamente, son los términos lingüísticamente más oscuros y más lábiles.

befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene». (Holzwege, Gesamtausg [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977], 61).

4.1. Formulación y desarrollo de la idea de *misterio*

Para encontrar la primera formulación explícita del misterio, aunque de una manera que no puede ser más que tangencial y tosca en su elaboración,¹⁰⁵ es común dirigirse hasta la última escena de *L'Iconoclaste*.¹⁰⁶ En ella, Jacques dice a Abel que necesita desesperadamente ver, entender, tocar, para cubrir la nada que asume como único plano posible de la existencia. La secuencia continua de la siguiente manera:

«ABEL.- *Tentation dont le plus pur de toi n'est pas dupe. Va, tu ne te satisferais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté. L'homme est ainsi fait.*

JACQUES.- *Que sais-tu de l'homme?*

ABEL.- *Crois-moi: la connaissance exile à l'infini tout ce qu'elle croit étreindre. Peut-être est-ce le mystère seul qui réunit. Sans le mystère, la vie serait irrespirable...»¹⁰⁷*

A pesar de esta referencia habitual al teatro marceliano, lo cierto es que en los *Fragments philosophiques* encontramos una elaboración menos citada que ha de datarse entre 1910 y 1911, aproximadamente las mismas

¹⁰⁵ «(...) *un drame n'est pas un théorème*», recuerda Marcel (RH, 492).

¹⁰⁶ La obra, publicada en 1923, se viene gestando desde más de una década antes. El título varía haciendo que el acento pase de Viviane, la esposa fallecida, a Abel. Para una perspectiva temporal del desarrollo del proceso escritura de la obra, v. Anne Mary, «La genèse de *L'Iconoclaste*, de Gabriel Marcel», *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, n.º 29 (2008): 112-126. A este respecto, dice Marcel: «*Abel est un iconoclaste, un briseur d'images, moins encore en ce qu'il arrache à Viviane, à la Viviane de Jacques, l'auréole qui entourait son visage, que parce que sans s'en douter il détruit la figure voilée avec laquelle Jacques croyait s'entretenir. (...) D'où vient la lumière qui éclaire les personnages à la dernière scène et dans laquelle il semble qu'ils entrevoient enfin leurs visages véritables? (...) On ne peut pas dire que cette lumière soit vraiment une idée; c'est au fond le sentiment de la valeur du mystère. Que le mystère puisse être accepté et même préféré; que sans lui "la vie ne soit pas respirable"; que ce soit comme la contre-partie de notre dignité spirituelle: voilà la conclusion difficilement formulable à laquelle parviennent mes héros à la fin de *L'Iconoclaste**». (RH, 494-495).

¹⁰⁷ LI, 47.

fechas entre las que la redacción de *L'iconoclaste* habría podido iniciarse. Recordemos que esos primeros escritos se encuentran emplazados en la necesidad de trascender un idealismo rígido, y plantean la participación del pensamiento en el Ser. Pues bien, esta relación de participación entre pensamiento y Ser es presentada por Marcel como esencialmente misteriosa, en un sentido plenamente coincidente con el utilizado por el autor cuando habla plenamente de misterio ontológico en sus escritos posteriores, aunque con las comprensibles faltas de matiz que conlleva una primera aproximación. A pesar de ello, encontramos algunos términos que encuentran una reverberación constante en las elaboraciones más complejas del misterio. A propósito de la participación del pensamiento en el Ser, dice Marcel:

*«Elle apparaît essentiellement comme mystère, c'est-à-dire comme échappant à toute méthode d'analyse qui la convertirait en objet».*¹⁰⁸

Estas dos primeras apariciones, las recogidas en los *Fragments philosophiques* y en *L'iconoclaste*, serán el principio de un proceso en el que el misterio se muestra como marco de reflexión. En la primera parte del *Journal*, concretamente en una nota de 1919, se presenta opuesto, como vimos, al carácter problemático del objeto:

*«Par essence même l'objet exclut tout mystère. Il ne peut être pensée comme indifférent à l'acte par lequel je le pense».*¹⁰⁹

Y esa oposición al objeto se da porque este me es irremediamente externo, ajeno a mí. Me es, literalmente, objeto. En cambio, la manera de darse (de dárseme) el Ser en la cotidianeidad de la existencia responde a un *engagement* del que no puedo escapar sin forzar el carácter ontológico de mi

¹⁰⁸ FP, 65. Estas palabras son especialmente remarcables en tanto que se reconocen en sus posteriores escritos el reconocimiento de la reflexión segunda como una vía de *síntesis* y cualitativamente separada del análisis de la reflexión primera. La relación de la síntesis como experiencia del misterio se relaciona directamente, también, con el proceder de analogía, que será tratado en el próximo punto.

¹⁰⁹ JM, 161. Esta cita reaparecerá en el contexto de la gnoseología porque apunta al ser pensado como inseparable del *acto de ser pensante*.

experiencia. No puede haber experiencia del misterio del Ser si no reconozco la íntima unión que el Ser mantiene con este ser que soy.¹¹⁰ Y es en la entrada del 22 de octubre de 1932 de *Être et avoir* cuando parece que Marcel encuentra la dirección del misterio ontológico, dice, por oposición al *problema* ontológico. La entrada en cuestión se trata de una preparación de la conferencia que pronunciará al año siguiente en la Sociedad filosófica de Marsella con el título *Positions et approches du mystère ontologique*. La importancia que Marcel otorga a este pasaje en la construcción de un sentido que encaje plenamente con sus expectativas de comprensión de la experiencia de la realidad es tal, que aparece parafraseado en *La dignité humaine et ses assises existentielles*:¹¹¹

«*Position du mystère ontologique, ses approches concrètes.*

C'est ainsi que je compte intituler ma communication à la Société philosophique de Marseille. L'expression mystère de l'être, mystère ontologique par opposition à problème de l'être, à problème ontologique, m'est venue brusquement ces jours-ci, elle m'a illuminé».¹¹²

El misterio que ahora se nos presenta como opuesto al problema, se muestra también como llamada en *Être et avoir*, en cuanto que el ser que se pregunta por el Ser, al afirmar que, efectivamente, es, se encuentra claramente distanciado del sujeto cogitativo cartesiano. Quien se pregunta por el Ser encuentra, desde el asombro, que es, pero la afirmación de esa respuesta no puede ser más *proferida*, pronunciada por el ente, porque no se reconoce como sujeto de la misma. Más bien se reconoce como *sede* de la afirmación, como la actualización del Ser por el que se pregunta. En este

¹¹⁰ «(...) *la réalité ne m'est-elle pas impénétrable dans la mesure même où j'y suis engagé ?*» (EA, 14). En la segunda nota de esta misma página, añadida el 13 de abril de 1934 (la entrada del diario es de 1929), Marcel asume que estas palabras tienen algo de anticipatorias, aunque reconoce que confunde opacidad y misterio.

¹¹¹ La transcripción literal en sus obras de escritos propios anteriores (recurso usado en numerosas ocasiones por Marcel) responde a ese ánimo de retomar las posiciones para ahondar en sus posibilidades por medio de una nueva reflexión sobre el tema en cuestión.

¹¹² EA, 144-145; DH, 110.

contexto, no existe pregunta por el Ser.¹¹³ Lo que existe es, según Marcel, más parecido a una *llamada* y en este sentido, la respuesta exige que en el fondo de mí haya algo más que yo mismo, *más interior a mí mismo* que yo porque apunta al Ser del cual participo y no a la concreción *hic et nunc* de ese Ser en este ente.¹¹⁴ Es decir, yo como ente me siento *llamado* por el Ser y esa llamada solo es posible porque de alguna manera yo soy ese Ser.

Es así como hay que entender la primacía del Ser con respecto a cualquier manera de darse. El empeño de Marcel por tomar contacto con lo concreto no tiene más finalidad que devolver el asombro a lo cotidiano. El asombro de lo irrepitable existencial. Sumergirse en lo concreto desde el asombro significa volver a descubrir lo que se dio por supuesto, retornándole la posibilidad de hacer evidente lo que le hace ser. Alumbrar la existencia a través de sus *existenciarios*, por usar la terminología del Heidegger de Gaos. Y en cualquier caso esto siempre ha de darme información ontológica a mí mismo sobre mí mismo, sobre mi capacidad de captar el Ser del que participan las cosas que no son yo porque yo mismo participo de él y me encuentro íntimamente comprometido con ellas. Así se inicia la *inversión del*

¹¹³ La evolución de la pregunta por el Ser hacia una *llamada* del Ser muestra una diferencia de concepción con la misma cuestión en Heidegger para quien, precisamente, la pregunta por el Ser hace emerger la importancia óptica y ontológica del *Dasein* en la búsqueda de la respuesta (una respuesta que no puede ser, por otro lado, ni completa ni definitiva). v. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtaus (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), sec. 5.

¹¹⁴ EA, 169. Esta referencia de claro tinte Agustiniano (v. Confesiones III, 6, 11) no es la única que existe en *Être et avoir*. La presencia de Dios en lo más interior que lo más íntimo del obispo de Hipona se reconoce en el descubrimiento íntimo del Ser por parte de Marcel, para quien este descubrimiento filosófico conduce a la constatación de la necesidad de trascendencia que no es otra cosa que el Tú Absoluto de Dios. En *Homo viator* también aparece este *más interior a mí que yo mismo* cuando trata el espíritu de verdad (HV 185). Además Marcel cita directamente a San Agustín en otro punto de *Être et avoir* (EA, 148) en un sentido que apoya definitivamente a esta misma nota: «*Tout ce qui finit est trop court*». Esta cita, sin embargo, varía con respecto a la versión original latina que se encuentra en los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, concretamente en el artículo 9 del tratado 32. Seguramente Marcel cita de memoria la traducción francesa de Goibaud Du Bois en la que se dice que «*Tout ce qui finit est court*» acentuando la fugacidad de lo que acaba. En cambio, la edición en latín contiene una pregunta: «*Quid est enim longum quod aliquando finitur?*», que la versión castellana traduce como «*¿qué cosa que algún día se acaba es larga?*» y la italiana como «*per quanto si può dire lungo ciò che finisce*».

cartesianismo que Marcel ejecuta a lo largo de su obra y que encontrará el desplazamiento del cogito en la segunda parte de esta tesis con la exposición de la *reflexión segunda*. En el acto de afirmación del Ser, Marcel querrá poner el acento en el Ser afirmado y no en el ser afirmante. De lo contrario se daría una situación falaz, según Marcel, que es la de creer que el lenguaje crea, al nombrarla, la realidad a la que se dirige. Y eso es simplemente porque el acto de afirmar no genera la realidad que este afirma. La realidad le es ontológicamente anterior aunque todo descubrimiento de la realidad profunda precise de unos pasos preliminares que colocan la investigación como primera en el orden cronológico. El conocimiento, como cualquier modo de darse el Ser, participa de él con la misma profundidad e interioridad con que participa el hombre. Sin la posibilidad de una reflexión de segundo grado el conocimiento, como el resto de modos de participación en el Ser, se dan por supuestos incluso para quienes quiere elucidar sus raíces. La epistemología, en tanto que pretende el estudio de los mecanismos del conocimiento, no puede dar cuenta del mismo porque lo presupone.¹¹⁵

Así, esa llamada del Ser que siente el ente que se pregunta por el Ser le coloca en una relación con su cuerpo que queda explicitada en el punto anterior de esta tesis. Esa relación misteriosa, se da en el contexto de la existencia pues el cuerpo es lo que evidencia mi existencia a los otros sintientes. ¿Quiere esto decir, como vimos también en el punto primero, que la existencia depende de la espacialidad y la temporalidad para darse? ¿No hay existencia si no es dentro los parámetros de otros sintientes? Si bien la no-conclusión de las consecuencias de las reflexiones acerca del cuerpo parece abrir la puerta a pensar en esta dirección, Marcel deja claro en varias

¹¹⁵ Es por esto que Marcel afirma que «*Toute épistémologie qui prétend se fonder sur la pensée en général va vers la glorification de la technique et de l'homme de la rue (...) D'ailleurs, il ne faut pas oublier que cette technique est elle-même du dégradé par rapport à la création qu'elle présuppose et qui est elle aussi transcendante au plan où règne le n'importe qui*». EA, 182.

ocasiones¹¹⁶ que la existencia no tiene nada que ver con la objetividad entendida esta como la degradación a objeto del ente existente. Tal es el argumento que recorre el pequeño ensayo titulado *Existence et objectivité* añadido al final del *Journal*. Seguirá la tesis de que el conocimiento es deudor ontológicamente del Ser puesto que el conocimiento antes de nada, es. Así pues si, como dijimos antes, desde el punto de vista epistemológico el conocimiento ya presupone que es, ahora su faceta ontológica nos revela que no puede dársenos de otro modo que como misterio.

Con todo lo que hemos visto hasta ahora, podría decirse que si hay un área predilecta para el misterio, esta es sin duda la del Ser. El misterio se hace presente en el Ser. Decíamos en la nota que el Ser para Marcel aparece esencialmente como misterio y escapando a la objetualización que cabría esperar de la aplicación de cualquier método analítico. Es decir, que el Ser en cuanto tal es de naturaleza misteriosa y, por tanto, escapa al método científico. Además, el Ser presente en la realidad dota a esta de un carácter misterioso que la separa de la comprensión problemático-científica en los mismos términos. La imposibilidad del hombre de penetrar la realidad nos abre a otro de los aspectos del misterio, que consiste precisamente en mostrar que el propio hombre se encuentra radicalmente comprometido con esa realidad, que es en esencia la razón que Marcel da de la imposibilidad del conocimiento científico de la existencia y de la realidad.¹¹⁷ Y todo ello es posible porque el misterio es coextensivo al Ser, a lo inagotable concreto, a lo meta-técnico, a todo lo real y, por tanto, a todas las manifestaciones y expresiones esenciales y auténticas del Ser como pueden ser la fidelidad, la esperanza y el amor,¹¹⁸ pero entre las que Marcel encuentra también el

¹¹⁶ «*Au fond ma position en ce qui regarde l'existence consiste à soutenir que l'esse est percipi berkeleyen n'est vrai qu'à condition d'entendre par perception, non une représentation, mais un prolongement de l'acte par lequel mon corps est appréhendé comme mien*». JM, 267

¹¹⁷ cf. EA, p. 14. Aún en esta obra reflexiona Marcel sobre la diferencia entre el misterio del ser y el problema del ser (9 de octubre de 1932).

¹¹⁸ Nótese la coincidencia con las tres virtudes teologales.

pensamiento, el conocimiento, el reencuentro, la libertad, la creación, Dios o la unión del alma y el cuerpo.¹¹⁹ En otras palabras, el misterio está conectado a lo eterno.¹²⁰ La reflexión de Marcel sobre las manifestaciones concretas del Ser le servirá de impulso a la experiencia de la aproximación al su misterio.¹²¹ En esas manifestaciones se hace patente el misterio por medio de un acto que permite reconocerlo: el acto de *compromiso*, que puede ser reflexión segunda o disponibilidad, y que conduce al *recogimiento* que es también vía de acceso a la experiencia de aprensión del misterio¹²² y, a fin de cuentas, a la contemplación.¹²³ Por ese acto de compromiso consciente, se llega a la intuición de algo que no es el *ser en-sí* del ente, sino algo que trasciende el aquí y ahora a través de los modos de experiencia sobre los cuales el Ser se refleja y que el Ser ilumina (es el Ser del ente lo que se pone de manifiesto).¹²⁴ El siguiente paso metafísico es la reflexión sobre esta reflexión. Y para llevar a cabo esa *metarreflexión* es necesario el recogimiento como condición de posibilidad de la reflexión de segundo grado.

Pero recordemos que Marcel toma el cuerpo como dato central de la metafísica y ello también implica el misterio de la sensación, entendida como algo que trasciende el mero sentir en el sentido ordinario del término, de la traducción de un mensaje que tiene su origen en una realidad exterior y que el sistema sensorio humano permite descodificar hasta hacerlo asumible.¹²⁵ No tiene sentido tomar la sensorialidad como una traducción porque, dice Marcel,

¹¹⁹ Marcel entiende estas manifestaciones como incursiones al sentir radical de participación en el Ser, que no se da sino por la experiencia. De hecho son estas las principales aproximaciones al misterio del Ser.

¹²⁰ «*D'une part l'éternité ne peut être que mystérieuse, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous en former une représentation planée ou étalée, mais d'autre part tout mystère débouche sur l'éternel*». MEI, 234-235

¹²¹ EA, 173.

¹²² EA, 164; PA, 63.

¹²³ MEI, 142; EMGM, 198.

¹²⁴ EA, 170; HCH, 12.

¹²⁵ RI, 37-38; EPC, 42-43.

esta es inmediata y, como tal, *inverificable*. De nuevo encontramos una arista de inmediatez no mediatizable, inverificable e infalible.¹²⁶ Marcel confiere a la sensibilidad la capacidad de captar el Ser. Mi experiencia del Ser no puede no ser sensible, entendiendo la sensibilidad como apertura activa, búsqueda voluntaria. Ni yo me siento existente si no es a partir de mi capacidad de sentir,¹²⁷ ni la existencia en su conjunto se me hace presente si no es a través de mi capacidad de captarla. En eso reside el misterio de la sensación: en participar del Ser como un modo de darse. La sensación nos proporciona la posibilidad de sentir nuestro ser-en-el-mundo como participación del Ser.

Es importante volver a apartar las dudas de intuicionismo. El que la capacidad de captar el Ser me permita de manera inmediata (e inmediatez) encontrarme *en* el Ser a partir de encontrarme *con* el Ser del que participo, no quiere decir que pueda tener algún tipo de intuición intelectual del Ser, al menos no una aprehensión inmediata en los límites de la mera razón discursiva de ascendencia kantiana. El encontrarnos con y en el Ser no puede pensarse a partir de una tabla categorial que, por definición, solo puede aplicarse a parcelas sectoriales del Ser. La aparición del misterio no puede equipararse a la asunción de un conocimiento por medio de la intuición. En cualquier caso, no se trata de un conocimiento en el sentido *analítico* del término, sino que al ser la realidad concebida desde ahora como misterio, será inteligible solamente como misterio y no de otro modo.¹²⁸ Claro que puede describirse a partir de datos pretendidamente objetivos, pero eso (como se ha dicho en varias ocasiones) no hace más que degradar la realidad a un problema derivado de ella. En última instancia esta confusión de la realidad misteriosa con una burda problematización esquematizable de la

¹²⁶ v. JM, 131; MEI, 70-72; EAGM, 167.

¹²⁷ «*En el hecho de que nosotros sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que existimos*». Pero nadie percibe que entiende sino a partir de que entiende algo, porque primero es entender algo que entender que uno entiende, y por tanto el alma viene a la percepción actual de que ella existe por el hecho de que entiende o siente». *De veritate*, q. 10, a.4, c, citando la célebre sentencia del libro IX de la *Ética* a Nicómaco.

¹²⁸ EA, 195.

misma es la responsable de la problematización de la existencia y de la emergencia de las técnicas como mecanismos de control del hombre contra lo humano. Marcel dirá que el misterio no será en sí mismo conocimiento, sino que favorece el conocimiento (metafísico) de la realidad, aporta al proceso de conocimiento el mismo beneficio que el sol que permite el crecimiento de un árbol o el florecimiento de una flor.¹²⁹

A fin de cuentas lo misterioso es algo que trasciende el problema y ello no entra en contradicción con que no sea lo agrupado bajo el epígrafe de *incognoscible*, puesto que ello es un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción.¹³⁰ Es decir, lo incognoscible es aquello que en el reino de lo problemático no puede abordarse de ninguna manera sin llegar al absurdo.

En relación a la idea de misterio, Reeves lleva a cabo una interpretación de la filosofía de Marcel en la que dice, pienso que con acierto, que el eje central de la misma es la elucidación y la comprensión de la experiencia personal.¹³¹ Marcel define esa experiencia que siento de manera prístina y de la que no puedo escapar como una no-objetividad y una no-subjetividad.¹³² Es decir, no puedo tener un conocimiento objetivo de lo que constituye los datos de mi experiencia, pero eso no me condena al

¹²⁹ EPC, 90.

¹³⁰ EA, 179.

¹³¹ «*Marcel's philosophy is a largely uncoordinated variety of efforts to explore, understand, and elucidate the reality of personal experience*». Gene Reeves, «The idea of mystery in the philosophy of Gabriel Marcel», en *The philosophy of Gabriel Marcel*, ed. Paul A. Schilpp y Lewis E. Hahn (Carbondale: Southern Illinois University, 1984), 245.

¹³² «*L'expérience n'est pas un objet dans son acception étymologique qui est aussi celle de Gegenstand quelque chose qui est placé devant moi, en face de moi. Il convient cependant de se demander si ce ne serait pas cette confuse représentation qui est impliquée lorsqu'on parle, à la façon du kantisme pris à la lettre, de ce qui est en dehors de l'expérience, de ce qui est au-delà des limites de l'expérience. Ceci dernière analyse ne veut absolument rien dire, puisque la détermination en dehors de est elle-même empirique, est elle-même à l'intérieur de l'expérience*». MEI, 55.

aislamiento subjetivista. Como veremos en la sección dedicada al conocimiento, los datos que pueda obtener a partir de mi experiencia tomada como la relación existencial de este yo que es mi cuerpo con el mundo que le circunda, son inverificables. Lo que no quiere decir, en absoluto, que no sean verdad o, al menos, que no sean tan verdaderos como los datos del conocimiento objetivo. En ese contexto, el misterio de la experiencia también se considera el término medio entre dos extremos: el puro subjetivismo y el puro objetivismo. Lo que es necesario remarcar en este punto es el valor de *término medio* del misterio, excluyendo también la posibilidad de pura subjetividad incompatible con cualquier tipo de conocimiento e incompatible a través de la experiencia.¹³³ No es necesario volver sobre el desarraigo de los términos con la realidad que pretenden enmarcar. La idea de misterio (y sus innegables connotaciones religiosas), o al menos el concepto “misterio” no es más, de nuevo según Reeves, que una de las muchas maneras inadecuadas de apuntar el carácter y la realidad fundamental de la experiencia personal.¹³⁴

Con esta concepción experiencial del pensamiento marceliano se explica, aunque no se justifica, la referencia entre sí de los distintos aspectos de la experiencia personal dependiendo del ángulo de la misma que se esté considerando. Al ser la experiencia misma un misterio, también lo es la percepción y la intelección, el ser, la emoción, y cualquier espacio de conocimiento más o menos explícito que caiga dentro de los límites de la experiencia que, como vimos, son infranqueables para el ser humano:

«Non seulement transcendant ne peut pas vouloir dire transcendant à l'expérience, mais au contraire il doit pouvoir y avoir une expérience du transcendant en tant que tel, et le mot ne présente un sens qu'à cette condition. (...)

¹³³ «But although the subjective pole is less prominent, it should not be forgotten, for only in the context of the triadic possibility does the idea of the mystery of personal experience as central to being become apparent». Reeves, «The idea of mystery in the philosophy of Gabriel Marcel», 246.

¹³⁴ *Íbid.*

*Ainsi, je le répète, l'exigence de transcendance ne saurait en aucun cas être interprétée comme le besoin de dépasser toute expérience quelle qu'elle soit ; car au-delà de toute expérience, il n'y a rien qui se laisse je ne dis pas seulement penser, mais même pressentir».*¹³⁵

El misterio del ser, tomado como el misterio de la existencia, vira ya en el *Journal* desde una posición de vínculo con la objetividad a una oposición a la misma.¹³⁶ Ahora podemos salir al paso de las críticas que plantean un subjetivismo desmedido por medio de esta oposición a la objetividad también desmesurada. El misterio que propone Marcel es opuesto a la objetividad, pero también a la subjetividad intuicionista. Recordemos que su primer escrito ya mostraba la imposibilidad de basar en la intuición la cuestión de la relación entre el Ser y el pensamiento.¹³⁷ En otras palabras, el pensamiento de Marcel no puede caracterizarse de subjetivista aunque desde la trinchera del conocimiento objetivo-esencial se haya pretendido tal cosa.

Tras la difícil tarea de abordar el misterio sin haber pasado por lo que Marcel considera problemático, veremos ahora que esto último es más acorde al razonamiento clásico analítico. Por lo tanto la exposición podrá tomar una forma más ortodoxa como también lo son las descripciones de Marcel, y las objeciones podrán verse de manera más clara.

4.2. El problema como categoría

No hay que olvidar que la formulación de lo misterioso solo tiene sentido si puede oponerse a un estrato cualitativamente inferior tanto en

¹³⁵ MEI, 55-56.

¹³⁶ Precisamente este es el tema del apéndice al *Journal*, *Existence et objectivité*.

¹³⁷ v. nota 52.

cuestión de reflexión como en lo relativo al estar-en-el-mundo del ser humano. Para Marcel, hablar del misterio equivale a hablar de lo *metaproblemático*. El misterio es, pues, aquello que trasciende lo problemático aunque ha de impulsarse en ello como soporte.¹³⁸ En efecto, ha de retomar los datos recogidos por el problema, ha de agotar el procedimiento objetivador para conseguir sobreponerse a las exigencias y a los beneficios incuestionables de la razón discursiva. Aun así, Marcel no trata el misterio simplemente como una categoría emergente del problema, sino que lo opone radicalmente al problema. La diferencia fundamental es el compromiso que me une al misterio, por el cual la distinción entre en *mí* y *delante de mí* pierde su significado inicial.¹³⁹ Ese yo que se pregunta por el Ser no puede saber en un principio si es, ni qué es.¹⁴⁰ Todavía dirá que el misterio es aquello que se edifica sobre sus propias condiciones inmanentes de posibilidad, no sobre sus datos.¹⁴¹

Pero el problema y el tratamiento problemático de la realidad son ineludibles si se quiere tener la necesidad de recogimiento que conduzca a la voluntad de experimentar la comunión con todo lo existente a partir de la experiencia del misterio del Ser. No puede entenderse a partir de lo anterior que del hecho de agotar el procedimiento científico en su acepción más aséptica se siga necesariamente la *iluminación* que me dirija voluntaria y

¹³⁸ EA, 162, 175-177.

¹³⁹ EA, 169.

¹⁴⁰ EA, 169-170; Heidegger reconoce que, sin embargo, la pregunta por el Ser ya presupone un cierto conocimiento de lo que significa el "es", aunque el ser que se pregunte por el Ser tenga en cierto modo velado el conocimiento ontológico de sí mismo: «*No sabemos lo que significa «ser». Pero ya cuando preguntamos: «¿qué es "ser"?»*, nos movemos en una comprensión del «es», sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el «es». Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum». «*Wir wissen nicht was "Sein" besagt. Aber schon wenn wir fragen: "was ist Sein" halten wir uns in einem Verständnis des "ist", ohne dass wir begrifflich fixieren könnten, was das "ist" bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*». Ser y tiempo § 2.

¹⁴¹ EA, 189.

voluntariosamente a la superación cualitativa del mismo. Si bien el proceso de abstracción es un primer paso solo a partir del cual podemos escuchar la llamada del Ser, nada garantiza que dar este primer paso vaya a conducirnos irremediabilmente al segundo. El proceso de abstracción que puede dar lugar a la problematización de lo real, que arranca lo inmediato y exterioriza lo contable para poder analizarlo con calma es, pues, necesario y constitutivo del ser humano. Marcel no pretende desligar su reflexión en ningún caso de este tipo de abstracción, sino de sus consecuencias problematizadoras:

*«Puisque la philosophie doit répondre à l'exigence d'être que ne satisfont ni les sciences ni les techniques, c'est par rapport à celles-ci que l'on peut essayer de saisir son originalité. Qu'il soit bien entendu, pourtant, que la «science» à quoi nous opposerons la philosophie est celle qui correspond à l'objet (...)».*¹⁴²

Por medio de esa exteriorización de los objetos del mundo, existe la posibilidad, funesta aunque lastimosamente habitual, de *problematizar* los asuntos propios del área del misterio. En esa situación, el mundo está inundado de problemas y se encuentra la voluntad de no dejar sitio alguno al misterio.¹⁴³ En ese mundo anegado de problemas, el ser humano se ha convertido en la suma de funciones,¹⁴⁴ lo que podríamos llamar su *imagen objetiva*, pero sumamente abstracta y alejada del hombre real individual. El *hombre problemático* es aquel que ha llegado a percibirse y a percibir a los otros seres humanos como seres puramente objetivos, exteriores y, por tanto, estudiables de manera objetiva. Es obvio que la ciencia es el modelo de pensamiento que alberga esta problematización del mundo y del hombre aunque, de hecho, cualquier pensamiento en términos de sujeto-objeto

¹⁴² Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'être : La philosophie de Gabriel Marcel* (Namur: Secrétariat des Publications, 1953), 101.

¹⁴³ PA, 49-50.

¹⁴⁴ PA, 46. cf. HCH, *Les techniques d'avilissement*. De alguna manera las ciencias sociales, y especialmente la antropología, han contribuido a esta reducción de la persona a su función por medio de corrientes tales como el funcionalismo o el estructural-funcionalismo.

contiene el germen del quehacer científico.

Marcel llama hombre problemático a ese ser humano que ha establecido un sistema conceptual rígido sobre el mundo y lo ha elevado a un valor absoluto por medio de la verificación.¹⁴⁵ El hombre problemático es aquel que ha sido capaz de problematizar la cuestión sobre sí mismo y no la vive como llamada. No reconoce que todo hombre es, al menos en parte, un misterio para sí mismo, y vive su relación con el mundo que le circunda bajo la distinción sujeto-objeto. Y eso es porque está constreñido por el materialismo positivista o el puro idealismo y desoye su realidad interior desde el punto de vista de situarse *más allá* del objeto. En la búsqueda de la pura objetividad se encuentran las cuestiones científicas susceptibles de ser edificadas por medio de un método específico que busca separar y eliminar cualquier relación más allá de la sola relación de sistema en la que cada elemento remite a otro de la misma categoría.¹⁴⁶ Este esquema configura el

¹⁴⁵ Al fin y al cabo, es el hombre que ha acabado aceptando el sistema de objetivación que comparten el idealismo y el positivismo radical, que comparten los mismos principios fundamentales, entre los que está el de objetividad: «*Le principe d'objectivité, ou totale réductibilité de l'expérience aux structures logiques de la vérification: l'activité rationnelle authentique n'est rien d'autre qu'un développement nécessaire de catégories. Tel est le monde de la science universelle et du «on», où la vérité ne peut plus se définir que par la vérifiabilité de droit; car connaître quelque chose, c'est appliquer un cadre universel de pensée découvrir un objet nouveau, c'est élargir ce cadre, toujours susceptible d'être entendu dialectiquement; affirmer sa vérité, c'est le faire entrer dans ce cadre, et le relier au tout intelligible*». (Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour: essai sur la philosophie de Gabriel Marcel* (Paris: Beauchesne, 1958), 15.)

¹⁴⁶ v. HP, 15. Como nota Fischer-Barnicol, el sistema al que se está refiriendo Marcel en todo caso es aquel que definió Kant en la *Arquitectónica de la razón pura* (en la *Crítica de la razón pura*, A 838/B 861): «*Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde éste se pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina a priori tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo. El concepto racional científico contiene, pues, el fin y la forma del todo congruente con él*». «*Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori*

elemento fundador y definatorio de una ciencia: hace que un conocimiento se ordene de manera exhaustiva y verificable en sus términos y sus relaciones. Pero no solamente la ciencia se nutre del sistema definido así al modo kantiano. La concepción cotidiana de la existencia también se basa en la ordenación de lo real. Por eso el hombre problemático no es necesariamente un *hombre de ciencia*. Antes bien, un hombre de ciencia está más cerca de agotar el camino de la explicación científica y comprobar cómo las respuestas del *para qué* no tienen nada que decir con la pregunta por el *porqué*.

Como dijimos antes, el problema es algo que se encuentra ante nosotros y, por lo tanto, puede ser objetivado y tratarse según datos externos a nosotros mismos. Es el encuentro con un objeto en toda la extensión de la palabra: nosotros somos meros espectadores que pretenden resolver el problema para seguir con una vida en la cual ese problema no era parte fundamental. Es esencial el tratamiento del sujeto problemático como espectador de la realidad que se abre ante él sin ser modificada por su presencia. Dice Marcel que esa cualidad de ser un invitado a lo que acontece ante uno puede darse también cuando se asiste a un recital o a un concierto. Marcel dice que cada componente del público es parte esencial y constitutiva (constructiva) de la realidad de vínculo que se crea entre los músicos y los asistentes.¹⁴⁷ La concepción de la realidad y de la apropiación de la realidad también sigue ese cauce.

Solamente de manera ficticia puede el sujeto sentirse espectador o, dicho de otro modo, el sujeto que se percibe a sí mismo como sujeto lo hace a condición de dejar de lado, también voluntariamente, la posibilidad de relación misteriosa que hemos esbozado en el punto anterior. Eso se hace posible a

bestimmt wird. Der szientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruiert».

¹⁴⁷ «N'oublions jamais en effet qu'admirer, c'est déjà créer à quelque degré puisque c'est recevoir activement». (MEI, 151).

partir de la priorización de los elementos de la realidad. Evidentemente, la realidad *puede ser* agrupada o dividida, tomada de este o aquel punto de vista, y ello para conseguir que lo caótico tenga un orden que no está establecido *a priori* en la realidad que observamos sin pretensiones de alterarla. Antes que la ordenación de la realidad ha de estar la propia realidad, pensar que la categorización coincide totalmente con un supuesto orden natural preestablecido responde a una consideración insosteniblemente optimista de la capacidad intelectual y aprehensiva del ser humano. La *problematización* implica, pues, *objetivización* y *esquemización*, si bien una mínima reflexión muestra que nuestra experiencia no es reducible a un esquema.¹⁴⁸ La experiencia a partir de la cual ha de originarse necesariamente la reflexión se escapa a las pretensiones de problematización:

*«Mais la réflexion montre que notre expérience n'est nullement réductible à un tel schéma, et qu'elle est très loin de se prêter à une problématisation illimitée. On pourrait dire encore que toute problématisation s'effectue sur la base de ce qui en soi n'est pas problématisable».*¹⁴⁹

Esto significa, y de manera taxativa, que el mundo de la problematización no es el mundo de la experiencia y toda esquematización conceptual, toda objetivización se dará sobre la base de una separación ficticia entre el mundo y yo. Que la separación sea ficticia y voluntaria no puede querer decir que sea algo así como una elección consciente del error. El concepto “error” solo tiene sentido en un contexto en el que el concepto “validez” también lo tenga y ese contexto solo puede ser problemático. Más que errónea, la posición del hombre problemático es cualitativamente

¹⁴⁸ D.H, 114.

¹⁴⁹ DH, 114.

inadecuada.¹⁵⁰ Por supuesto, si pensamos en cualquier ciencia aplicada y lo que supone su objeto, no encontraremos ningún desfase entre este y las convenciones de esa ciencia. Ambos son enteramente adecuados entre sí. Esa sensación de adecuación, sumada a la precisión de la ciencia en cuestión y a la universalidad y objetividad de su método hacen que la elección de la problematización de la realidad sea una elección que prioriza la *tranquilidad* por encima de la *verdad*. Para Marcel, la verdad no puede ser tomada desde el punto de vista de las *verdades finitas* a las que la ciencia nos permite el acceso, puesto que ese tipo de procedimiento confunde la Verdad con la verificación:

*«(...) c'est-à-dire de reconnaître explicitement que les méthodes de vérification par rapport auxquelles une vérité se définit, sont ici inutilisables».*¹⁵¹

Esa tranquilidad se basa en considerar el mundo como una yuxtaposición de objetos situados fuera de nuestra experiencia íntima (considerar cada elemento del mundo como un *él* y no como un *tú*) y expande nuestro conocimiento científico del mundo, pero hace imposible nuestra comprensión metafísica del mismo:

*«Plus nous traitons le monde comme un spectacle, plus il doit nécessairement nous devenir métaphysiquement inintelligible».*¹⁵²

La Verdad que toda filosofía tiene la obligación de buscar¹⁵³ participa

¹⁵⁰ Al recurrir a las categorías de verdadero/falso, acertado/erróneo, estamos poniendo de relieve la facción verificable de la superación del hombre problemático. Lo que equivaldría a problematizar al hombre *contemplativo*. Desde la concepción misteriosa que le está vetada a quien se ve sometido a la problematización de sí mismo, hablar en modo binario corresponde a un ámbito que se encuentra fuera del área propia del misterio.

¹⁵¹ PI, 17.

¹⁵² EA, 22.

¹⁵³ Es esta una verdad difusa, que no entra en los parámetros de la verdad estipulada desde las directrices *problemáticas*. La verdad estanca es la del *fanático*: «*Tout vient de ce que le fanatisme est par définition incompatible avec un souci quelconque de la vérité ; et comme la vérité n'est pas séparable de ce souci, on peut affirmer sans aucune hésitation que le*

del Ser y es misteriosa en tanto que no puede considerarse como irradiada por un hecho o por un objeto sin quedar degradada en el mismo acto. Por lo tanto, no puede tratarse de una verdad general que de algún modo u otro espera a ser descubierta. Marcel ve con acierto que para encajar en esa concepción de la verdad ha de ser el sujeto quien dote de la consistencia necesaria al hecho o al objeto del cual se quiere probar la verdad.¹⁵⁴ También ve con acierto que esa prueba no puede mostrar otra forma que la de verificación. Por eso descarta la verdad desde el punto de vista de la definición científica, porque siempre necesita como intermediarios individuos de una *cierta élite*.¹⁵⁵ Una de las consecuencias de esta concepción de la verdad es la tendencia a la colección de verdades particulares que acaban por perder su vitalidad inicial y acaban, por su carácter particular, degradándose.¹⁵⁶ Muestra de ello son los manuales de aquellas ciencias particulares a las que aducía un poco más arriba que estén destinados a *hacer aprender* los fundamentos de las mismas.

Marcel habla de *esprit de vérité* para referirse a la Verdad a la que tiende la filosofía y que ha de oponerse a estas verdades particulares y de alcance delimitado propias de la experiencia problemática del mundo.¹⁵⁷ Parece claro que ha de trascenderse una definición de tipo idealista que desvalorice todo aquello que no puede pasar el filtro de la matematización. Eso, según Marcel, refuerza el dualismo en la esencia del hombre y destierra al infinito el objeto del conocimiento racional racionalista. Pero el espíritu de verdad descarta la complacencia que en todo momento puedo llevar a cabo por medio de la tranquilidad que me supone la problematización del misterio del Ser, que sin duda tiene su caso extremo en las pretensiones de los

fanatique est l'ennemi de la vérité, ne serait-ce que parce qu'il entend la confisquer à son profit». (HCH, 112)

¹⁵⁴ MEI, 76.

¹⁵⁵ PST, 145-146.

¹⁵⁶ HV, 185.

¹⁵⁷ *Idem*

sistemas idealistas. Por eso dice Marcel que la actitud fundamental del filósofo no es la curiosidad sino la *inquietud metafísica*.¹⁵⁸ Este espíritu de verdad que inunda al hombre de inquietud metafísica se opone al *esprit d'imprudence et d'erreur* que Marcel recoge de Paul Valéry¹⁵⁹ y lo asume reformulándolo en *Les hommes contre l'humain* como *esprit d'abstraction*.¹⁶⁰ El espíritu de abstracción se entiende así como la consecuencia de la hipervaloración del proceso de problematización. Al contrario, el espíritu de verdad reconoce la participación del pensamiento en el Ser, y asume lo inabarcable de una realidad ontológica que sabe que no puede pretender entender o explicar porque caería irremediablemente en una explicación falaz que tomaría la parte por el todo. Trataremos el espíritu de abstracción después del proceso de abstracción legítima en los apartados dedicados al proceso intelectual en la obra de Marcel, en la segunda parte de esta tesis. Baste por ahora la constatación de la deriva problemática que supone el rebajar la dignidad ontológica de lo misterioso al orden de lo problemático. En ese sentido y con esa finalidad mostraremos cuáles son los factores que, a partir del fenómeno del espíritu de abstracción, alteran la dimensión metafísica del misterio.

4. 3. Causas de la objetivación del misterio

Partamos de la premisa que nadie que quisiera comprender el mundo querría hacerlo de una manera inadecuada y que, si se hace de este modo, es porque cree y, en cierta manera, sabe que esa es la mejor forma de

¹⁵⁸ v. HP, 79-85. La inquietud puede paralizar a quien la siente o impulsarle en una actividad creadora y, dice Marcel, compatible con la fe. Entre las dos maneras de entenderla, la inquietud metafísica no es la que intentan acallar los sabios con el conocimiento, sino la que impulsa la búsqueda activa de la verdad.

¹⁵⁹ Paul Valéry, *Variété* (París: Gallimard, 1924), 103.

¹⁶⁰ HCH, 118.

acercarse a la parcela de mundo que se quiere diseccionar. Es necesario examinar en ese contexto cuáles son las causas de la sustitución de lo concreto por lo abstracto en un movimiento que cristaliza en la problematización de lo misterioso. En su obra sobre el vocabulario de Marcel, Simone Plourde agrupa esas causas en torno a cuatro grandes núcleos que agruparemos en tres apartados: (1) la tendencia espontánea a la objetivación, (2) la técnica y la industrialización, (3 y 4) el relevo de la metafísica y la religión por la aparición de ideologías abstractas.

La tendencia espontánea a la objetivación

Como dijimos, la objetivación es necesaria para el desarrollo de la vida cotidiana. Existen coincidencias entre esta vida cotidiana y la cotidianidad de la vida de Heidegger, que es el escenario en el que se afianza el *Man* donde se pierde el auténtico Ser del *Dasein*.¹⁶¹ El hombre de la existencia inauténtica de Heidegger tiene relación con el hombre problemático que Marcel dibuja en el extremo de todo *penser comme objet* porque ambos han dejado de lado su relación con el Ser y han priorizado el ente. Pero, a diferencia de Heidegger, la cotidianidad para Marcel es el medio en el que se puede llegar a la problematización, pero también el medio en el que se desarrolla la posibilidad de la participación en el Ser. La problematización aún encierra alguna esperanza de ser superada, porque solamente cabe la esperanza cuando también es posible la desesperación.¹⁶² Ese sobreponerse ha de darse por medio de la reflexión de segundo grado que se centrará en el Ser del ente y no en el ente o, mejor dicho, no en la *ratio entis*. Pero para que

¹⁶¹ En la cotidianidad se desvanece la posibilidad radical del *Dasein*, porque eventualiza la muerte (la transforma en evento). Dice Heidegger que en la interpretación pública, se puede decir que “uno se muere”, pero este “uno” no es el *Dasein*, no es nadie. v. *Sein und Zeit* §51.

¹⁶² «À la base de l'espérance il y a la conscience d'une situation qui nous invite à désespérer». (EA, 108).

una opción sea superada es necesario recorrerla en primer lugar.

Ella posibilita la ordenación funcional del caos y la aparición de un *kosmos* inteligible y necesario para la cotidianeidad. Por otra parte, la tendencia del pensamiento a hipertrofiar su vertiente racional-discursiva dirigida al conocimiento formal de los objetos exteriores a él, va en detrimento de la experiencia existencial, que se da por supuesta. Así, el misterio se presenta como algo hacia lo que no hay que dirigir el potencial de la razón porque en cualquier caso su efecto se presupone y se evidencia sin necesidad de ser experimentado conscientemente. De esta manera se rebaja lo verdaderamente misterioso y se reduce a sus efectos.

La tendencia a la objetivación se da en varios frentes. En el primer apartado vimos que uno de las tendencias más consistentes es precisamente la que toma como objeto el cuerpo propio por a través de la fórmula de la mediación instrumental.¹⁶³ La objetivación del cuerpo se basa en concebirlo como una extensión que materializa mis capacidades emergentes, muestra siempre como fuente de conocimiento formal, el único que puede legítimamente llamarse conocimiento según el pensamiento objetivador.¹⁶⁴

También, dice Marcel, la tendencia a la objetivación es de tal envergadura que incluso el sujeto ha de verse reducido a la pura abstracción.¹⁶⁵ El sujeto, definido como la condición de posibilidad de la aparición de cualquier objeto dado, se ve forzado únicamente a su exterioridad en un desdoblamiento de nuevo ficticio¹⁶⁶ que, como vimos en el apartado dedicado al misterio, ya contaba con una primera distinción problematizadora, que es la de despegar la realidad subjetiva de la realidad objetiva como si esta fuese algo alcanzable por un sujeto capaz de desvelar el

¹⁶³ JM, 248-249.

¹⁶⁴ cf. JM, 309.

¹⁶⁵ DH, 41.

¹⁶⁶ FP, 54.

verdadero sentido del objeto que se le presenta. Tal era, dijimos, el cometido del estricto método científico. Al contrario, para Marcel, el sujeto solamente tiene sentido pleno y voluntad de apuntar a la Verdad siempre que deje de mantener el significado tradicional separador de la escisión ontológica entre yo y el mundo, aunque sea como ordenador constante del mundo. El sujeto solamente se sostiene, pues, en tanto que deja de ser sujeto y comprende la esencial unión del ser del ente que es al ser de los otros entes y, en *último* lugar, al Ser en tanto que ser.

La reducción del sujeto al objeto conlleva la problematización del ser humano, tanto por la reducción de este a sus funciones, como la objetivación de su naturaleza y su pensamiento. De esta manera se establece una relación triádica que es típica de pensamiento problemático y de la que se nutre la reflexión primera.¹⁶⁷ En ella encontramos una fórmula recurrente en el pensamiento marceliano que es el intento por devolver la segunda persona a las relaciones interpersonales haciendo que estas se basen en una relación entre un yo y un tú y evitando el él/ella (que acaba derivando en ello impersonal).

Por último, entre las tendencias a la objetivación encontramos la objetivación del tiempo, que quedaría conformado de esta manera como lo que Bergson llamó el *tiempo cerrado* por oposición a un *tiempo abierto* que sería enteramente misterioso y cuya experimentación precisaría de una reflexión que sobrepasase los límites de la reflexión primera.¹⁶⁸ El *tiempo cerrado* supone la existencia como una yuxtaposición de acontecimientos que tienen un inicio y un final, lo que acaba definiendo el tiempo como los límites de un segmento que recogen el inicio y el final de una sucesión de sucesos. La experiencia de este tiempo objetivado varía en su nomenclatura dentro de la obra de Marcel, pero en todos sus aspectos aparece la característica de

¹⁶⁷ JM, 204-205.

¹⁶⁸ Él mismo reconocerá la deuda terminológica con Bergson: «(...) *la distinction bergsonienne du clos et l'ouvert révèle son inépuisable fécondité*». MEII, 157.

destructor. Al fin y al cabo, bajo la objetivación cerrada del tiempo, se experimenta la angustia por la desesperación y el anonadamiento al ser objetivados nosotros mismos, de ser una cosa temporal entre otras cosas temporales. Es la angustia que desemboca en la *inesperanza*:

«(...) *l'angoisse même de la temporalité, l'angoisse de se sentir livré au temps, sans qu'il faille d'ailleurs introduire ici le moment de la réflexion proprement dit. Cette angoisse enveloppe un inespoir (unhope: l'expression se rencontre dans un poème de Thomas Hardy) qui par rapport à un objet déterminé se change inévitablement en désespoir*». ¹⁶⁹

Bajo esta concepción del tiempo del desesperado, no existe nada más que el esperar que la muerte se haga efectiva. Pero para quien no se abre a la trascendencia, la muerte significa únicamente la *nada, le ne plus rien*.¹⁷⁰ Es el tiempo del jubilado que ha perdido la esperanza de ocupar *su* tiempo porque ha perdido cualquier lazo con un mundo que le ahoga.¹⁷¹ En ese uso del posesivo encontramos que es característico del tiempo cerrado contar con las mismas atribuciones que Marcel concedía al cuerpo-objeto. Por eso el tiempo cerrado se encuentra en muchas ocasiones vinculado a lo que Marcel llama un *temps-avoir*¹⁷² del cual me valgo para hacer o no hacer tal cosa, para ocuparlo de tal o cual manera. Esa concepción del tiempo crea la ilusión que me hace creer que puedo controlarlo y soy yo quien decide en que ocupa el tiempo cuando, a decir verdad, es el tiempo el que realmente dispone de mí.¹⁷³

Así, la objetivación exige una *esclerotización* del tiempo en toda su disgregación objetiva. Es decir, supone la paralización de la acción y la vida se establece como un bloque fijo que siempre ha de abordarse en las mismas

¹⁶⁹ EA, 106. El poema al que alude Marcel es *In Tenebris*, cuya última estrofa dice: «*Black is night's cope; | But death will not appal | One who, past doubtings all, | Waits in unhope*».

¹⁷⁰ ET, 12.

¹⁷¹ PA, 26.

¹⁷² ET, 11-12; PI, 113; RI, 183-184; EPC, 210-211.

¹⁷³ ET, 13.

condiciones, sin sorpresas, en el que todo es previsible y en el que no hay más realidad que el ser atrapado por la amenaza constante de la muerte, cansados por lo largo del camino y desesperanzados por lo asfixiante de su estrechez, como el ratón de la pequeña fábula de Kafka.¹⁷⁴

La experiencia del tiempo-tener, objetivado y cerrado es la experiencia de la falta de salida, de la inexistencia de un más allá y de la imposibilidad de trascendencia.¹⁷⁵ Es el tiempo del nihilismo y aún del existencialismo en la acepción sartreana del término, el tiempo que ha elegido desesperar. Es el tiempo del Ser-para-la-muerte heideggeriano, de quien se abandona al desorden hasta su máxima dispersión. Es el tiempo entrópico. En este tiempo de pura contingencia y de pura inmanencia, el tiempo no es más que el paso hacia la muerte,¹⁷⁶ porque el final está siempre en un horizonte que es continuamente puesto en escena.¹⁷⁷

¹⁷⁴ «¡Ay! -dijo el ratón-. El mundo se hace cada día más pequeño. Al principio era tan grande que le tenía miedo. Corría y corría y por cierto que me alegraba ver esos muros, a diestra y siniestra, en la distancia. Pero esas paredes se estrechan tan rápido que me encuentro en el último cuarto y ahí en el rincón está la trampa sobre la cual debo pasar. -Todo lo que debes hacer es cambiar de rumbo -dijo el gato...y se lo comió».

« »Ach«, sagte die Maus, »,die Welt wird enger mit jedem Tag. Zuerst war sie so breit, daß ich Angst hatte, ich lief weiter und war glücklich, daß ich endlich rechts und links in der Ferne Mauern sah, aber diese langen Mauern eilen so schnell aufeinander zu, daß ich schon im letzten Zimmer bin, und dort im Winkel steht die Falle, in die ich laufe.« – »Du mußt nur die Laufrichtung ändern«, sagte die Katze und fraß sie». cf. EA, 117: «vertige en présence de ce temps au fond duquel est ma mort et qui m'aspire».

La diferencia en la interpretación de la muerte entre Marcel y Heidegger es clara: mientras que para el alemán la muerte (la propia muerte) marca las posibilidades existenciales del *Dasein*, para Marcel esa mirada constante al *aún no* de la muerte vuelve asfixiante la vida.

¹⁷⁵ Urabayan, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, 140.

¹⁷⁶ v. EA, 56.

¹⁷⁷ Esta situación se ve de manera clara en dos obras de teatro de Marcel en las que la historia se desarrolla en torno a algún personaje que tiene una vivencia del tiempo cerrada con relación a acontecimientos pasados (*Un homme de Dieu* y *Le chapelle ardente*), y otras dos en las que los personajes mantienen una relación cerrada con el tiempo futuro (*L'horizon* y *Le mort de demain*). En todas ellas encontramos algún personaje que vive dispuesto a concebir el tiempo de manera abierta, entrando de lleno entonces en la consecuencia irremediable de una vida con horizontes de fidelidad, esperanza y amor. El tiempo cerrado es tiempo del tener, de la ciencia, cuantificable y, por eso mismo, alejado del misterio y del ser. Es, en otras palabras, el tiempo que el ser humano tiene, como si fuese una posesión

Las técnicas y la industrialización

En un debate celebrado el 30 de noviembre de 1949 en la Sorbona,¹⁷⁸ Marcel recuerda que la crítica a la técnica y a la tecnocracia no es en absoluto una crítica moral, en términos de bueno y malo, sobre la técnica en sí misma. Eso, dice, sería algo absurdo y algo que le parece absurdo que se diga que se sigue de su pensamiento. Es innegable el valor positivo de la técnica, y es innegable también que Marcel denuncia el abuso que el mundo contemporáneo tiende a hacer de las técnicas, y no las critica nunca dentro de su uso legítimo.¹⁷⁹

La emergencia de la mentalidad tecnocrática nace de una situación en la que la reflexión ha cedido terreno a la mera actuación sin objetivo. Las causas de esa mentalidad tecnocrática se han de buscar, en primer lugar, en la necesidad de velocidad que supone una evidente falta de profundidad.¹⁸⁰ Tomar la técnica como fin y no como medio provoca, dice Troisfontaines, el tomar también la velocidad como fin y no como medio. La velocidad es el factor en el que la técnica puede incidir de manera más evidente y acaba por convertirse en la finalidad principal del inventor, que deja de lado otras

arrojada al exterior de sus propias fronteras. v. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel : un canto al ser humano*, 138-44.

¹⁷⁸ Citado por Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'être : La philosophie de Gabriel Marcel* (Namur: Secrétariat des Publications, 1953), vol. I, 52.

¹⁷⁹ *Op. cit.* 53.

¹⁸⁰ v. Troisfontaines, *De l'existence à l'être : La philosophie de Gabriel Marcel*, 54-60. Marcel coincide con el célebre pasaje de Simone Weil: «*Il est bien injuste de dire par exemple que le fascisme anéantit la pensée libre ; en réalité c'est l'absence de pensée libre qui rend possible d'imposer par la force des doctrines officielles entièrement dépourvues de signification. À vrai dire un tel régime arrive encore à accroître considérablement l'abêtissement général, et il y a peu d'espoir pour les générations qui auront grandi dans les conditions qu'il suscite. De nos jours toute tentative pour abrutir les êtres humains trouve à sa disposition des moyens puissants. En revanche une chose est impossible, quand même on disposerait de la meilleure des tribunes ; à savoir diffuser largement les idées claires, des raisonnements corrects, des aperçus raisonnables*». Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (Paris: Gallimard, 1980), 343.

finalidades que favorecerían el crecimiento espiritual (entendido como conocimiento de uno mismo) al que las técnicas han de contribuir para que el usuario no reduzca la vida a un mero tener problemático. La aceleración del ritmo vital que las revoluciones industriales han provocado la sobrevaloración de la velocidad y, al mismo tiempo, la desvalorización del recogimiento necesario para una *lenta sedimentación* de los hábitos que es precisa para cualquier cuidado de la vida espiritual. La implementación de la velocidad abre al hombre la posibilidad de llegar más rápido a unos objetivos superficiales que no precisan de asentamiento y hace que, en palabras de Marcel, no se tenga tiempo para la reflexión. Podría decirse que la técnica que sacia las necesidades de velocidad ha hecho que el hombre vea pasar también a gran velocidad la posibilidad de conocerse.¹⁸¹

Otro factor determinante de la asfixiante tecnocratización del mundo es la fuerza del utilitarismo y su objetivo de extraer el máximo rendimiento a algo. Esto une al valor primero de la velocidad el de la utilidad, el de que las cosas que “sirvan”. Entonces el mundo se presenta a la mentalidad tecnocrática como un conjunto de problemas por resolver con la mayor eficiencia posible, provocando que todo sentido estético o religioso se desvanezca junto con la posibilidad de la actitud contemplativa.

Y como aquello que puede hacer que asumamos el grado de rendimiento más alto en el mínimo tiempo es el producto de la técnica científicada, la tecnología y las máquinas se han convertido en el verdadero ídolo. El objeto de la adoración no es la naturaleza ni el *genio humano* del inventor, sino su producto, dando lugar a una dependencia de los usuarios con respecto al servicio mecánico que les asegura una vida materialmente tolerable. La tecnificación de la vida, a través de la inserción de la existencia en procesos tecnológicos con los cuales no tiene nada que ver en cuanto a su desarrollo, implica una mutación de la alegría en satisfacción material de los

¹⁸¹ HV, 109; MEI, 161-162; HCH, 64-65.

impulsos de velocidad y utilidad, reduciendo la tristeza a la no-satisfacción de los mismos. Además, al verse la fuente de satisfacción necesariamente fuera de uno, no es posible encontrar una satisfacción análoga en el interior. En este punto Marcel describe un tipo de existencia que puede equipararse a lo que Heidegger llamará *existencia inauténtica*¹⁸² y que Marcel asocia a la *problematización de lo misterioso* por parte del hombre. Su obra *El hombre problemático* analiza desde diferentes puntos de vista la existencia sin misterio de estos hombres y mujeres que se alejan precisamente de lo que les hace humanos, que no es otra cosa que la capacidad de comprender, por medio de una reflexión de segundo grado (inseparable de la intimidad y, al fin y al cabo, del *γνώθι σεαυτόν* socrático), que hay infinidad de cosas que trascienden, *conteniéndola*, a la razón.¹⁸³

Esto es lo que lleva a Troisfontaines a preguntarse si el desarrollo de la técnica no lleva implícito el deterioro de la vida espiritual:

«(...) le progrès technique, surtout pour celui qui en bénéficie sans avoir participé à l'effort que ce progrès couronne, ne comporte-t-il pas une rançon qui se traduit, hélas, bien souvent, par un certain avilissement de l'être spirituel?»¹⁸⁴

De esta manera, la tecnificación de la existencia provoca el desarraigo del ser y de la vida interior dando lugar a un nomadismo espiritual que, para Troisfontaines, contiene siempre el riesgo de que el hombre le de la espalda a Dios.¹⁸⁵ Yo tendría que hacer algún tipo de crítica) comparable al éxodo del

¹⁸² Para Heidegger la existencia auténtica supone *correr al encuentro de la muerte*, dejando de lado la existencia inauténtica que se mueve por el *se*. Desde ese momento la existencia es angustia por la comprensión radical de la contingencia. (v. *Sein und Zeit*, §38)

¹⁸³ Devolviendo el pensamiento de Marcel al pensamiento de Pascal que veíamos en el preámbulo de este trabajo.

¹⁸⁴ Troisfontaines, *De l'existence à l'être : La philosophie de Gabriel Marcel*, 57. cf. HV, 157; HCH, 45-47, 50-51, 64-65.

¹⁸⁵ Troisfontaines, 58.

campo a la ciudad y comparable también en cuanto a la degradación de la relación del poseedor y el aparato tecnológico que posee con respecto a la relación del campesino y su medio.

La desaparición de la metafísica y de la religión en beneficio de las ideologías abstractas

La emergencia de las ideologías ha tomado el relevo del ofrecimiento de sentido que en otro tiempo otorgaba la reflexión metafísica y el sentimiento religioso. Con el giro copernicano de la cosmología europea, que hace desaparecer la coincidencia entre física y metafísica, irrumpe la aparición de la extrema contingencia del ser humano, dejado de la mano de Dios, en toda la magnitud de la expresión. La dotación de sentido que hasta entonces corresponde de manera única la figura de un Dios trascendente se inmanentiza dando lugar a un proceso de necrosis cuyo principio es metafísico y que se encuentra rodeado enteramente por cuestiones que no pueden ser resueltas desde la pura inmanencia sin degradar la idea que el propio ser humano ha de tener de sí mismo, sin pertenecer enteramente al mundo de cosas al que se pretende asimilarnos.¹⁸⁶ La sentencia “Dios ha muerto”, dice Marcel, está en el principio de la toma de conciencia de que la pregunta por el ser humano es irremediablemente irresoluble:

«l’homme semble condamné à n’être qu’une question sans

¹⁸⁶ HCH, 23. Si hay un filósofo que ha hecho de la inmanencia uno de sus conceptos básicos ese es, sin duda, Gilles Deleuze. El sentido que nos interesa aquí de su *plano de inmanencia* es el que lo define como el medio pre-conceptual, el horizonte intuitivo, en el que se basan los conceptos filosóficos. No es método, no es concepto, pero es la condición de posibilidad de que conceptos y métodos sean formulados. El plano de inmanencia cierra la posibilidad de la trascendencia, considerando que los conceptos metafísicos son constructos humanos que se posan, en definitiva, sobre las posibilidades inmanentes de su medio posibilitador. cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?* (Paris: Éditions de Minuit, 2005), 41.

réponse». ¹⁸⁷

El hecho de subrayar lo abstracto de las ideologías que sustituyen la reflexión se entiende desde la óptica del espíritu de abstracción que, dicho sea de paso, es un factor de guerra, acaso el más determinante. ¹⁸⁸ Las ideologías no entienden de color político sino, más bien, de nivelación de lo no-nivelable. Piensan todas ellas por medio de razonamientos absolutos que no pueden tener cabida en una búsqueda activa de la Verdad humilde del espíritu de verdad. La Revolución Francesa, con su *fanatisme égalitaire*, ¹⁸⁹ pretende dejar caer la explicación de sentido del mundo y sumir desde entonces la sociedad liberal en el irreparable *Entzauberung der Welt* exactamente en la misma dirección y con las mismas consecuencias que Weber había descrito para la técnica descarnada y al fin de trayecto de la intelectualización. ¹⁹⁰ El punto de partida es el mismo en todos los casos en los que la pasión se mueve y se destila por los cauces de la abstracción porque, según Marcel, existe una respuesta afirmativa indudable a la pregunta por la conexión entre el horror de la abstracción y el de la violencia colectiva. ¹⁹¹ Toda ideología conformista no se permite la bilateralidad de un pensamiento honesto, y busca su posición no a partir de la verdad sino por aversión a alguna de las dos partes aportando al debate un relativismo cuyo único fondo es egocéntrico. ¹⁹² Esto es porque la crisis que atravesaba occidente en tiempo de Marcel (y que parece extenderse hasta nuestros días) no es de carácter económico o político, sino que es una crisis metafísica. ¹⁹³

¹⁸⁷ HP, 26.

¹⁸⁸ HCH, 114-121

¹⁸⁹ HCH, 8.

¹⁹⁰ Max Weber. *Wissenschaft als Beruf*. Múnich: Duncker & Humboldt, 1930. 17.

¹⁹¹ «*L'esprit d'abstraction est d'essence passionnelle et inversement, la passion fabrique de l'abstrait*». (HCH, 9).

¹⁹² HCH, 10.

¹⁹³ HCH, 33.

Ante este tipo de crisis, el ser humano concreto solamente puede asimilarse a un hombre que ha perdido todo aquello que daba sentido a su vida y que, obligado por las circunstancias, vive ahora en una barraca recordando la humanidad que le definía en el pasado.¹⁹⁴ El sentido de su vida anterior no solamente estaba colmado de objetos materiales, también de las personas a las que amaba. Tras esa pérdida es probable que ese hombre se pregunte *¿Quién soy?* y *¿Por qué razón vivo?* Y puede ver que existen *consolaciones* abstractas entre las que destacan el marxismo o las filosofías de la existencia abanderadas por Sartre. Esas ideologías colocan el consuelo en lo abstracto, como un *credo quia consolans* que no aceptarían en absoluto bajo otras condiciones.¹⁹⁵

4. 4. La exigencia de trascendencia

La consideración de la realidad compuesta por asuntos que pueden ser tratados como problemas y por las verdaderas preguntas sobre el hombre, las preguntas que tienen un peso ontológico y que, por lo tanto, apuntan hacia el Ser, lleva a Marcel a pensar la trascendencia como una exigencia. Esto es, si se da una aproximación al Ser conforme a las exigencias de la búsqueda honesta del espíritu de verdad, esa búsqueda no puede obviar ninguno de los dos modos darse el ser y, por lo tanto, ha de comprender una aproximación desde la inmanencia y la necesidad de volverse hacia lo trascendente. Cabe decir que, puesto que para Marcel los límites de la propia experiencia son insuperables, la exigencia de trascendencia no puede querer conducir a la necesidad de superar cualquier tipo de experiencia. Tal opción sería contradictoria con la posición de enmarcar el pensamiento en la propia

¹⁹⁴ HP, 17, 92.

¹⁹⁵ HP, 23.

experiencia. Sin embargo, lo que aparece es la búsqueda de un principio de trascendencia en la superación de una experiencia cerrada y en la apertura a una experiencia *para otros*.¹⁹⁶ Por eso, porque la existencia llegará al fin y al cabo a presentarse como intersubjetividad y porque su pensamiento pretende una aproximación progresiva al Ser, Marcel se preguntará si la exigencia de trascendencia no será identificable con la aspiración de conseguir un modo de experiencia cada vez más puro.¹⁹⁷ Y en tanto que mi experiencia está relacionada con la sensación, Marcel encontrará en el misterio del sentir un modo de participación en el Ser privilegiado por estar ligado a mi cuerpo. Así, la existencia no puede estar desligada de la apertura a los otros seres, y cuanto más los conciba como ontológicamente constituyentes de la realidad que soy, más cerca estaré de una participación más pura en el ser y de una experiencia más pura:

«(...) *plus mon existence affecte un caractère inclusif, plus l'intervalle qui la sépare de l'être tend à se rétrécir, en d'autres termes plus je suis*». ¹⁹⁸

Por eso Marcel trata de distinguir claramente entre la trascendencia y el mero sobrepasar. En su vertiente espacial, y a pesar de la insuficiencia de la imagen, distinguirá entre dos tipos de *dépassament*: el horizontal y el vertical, y remitirá a la oposición tradicional entre *inmanente* y *trascendente* tal como se presenta en los tratados de metafísica y teología para mostrar su concepción de la trascendencia, que pretende un sobrepasar vertical.¹⁹⁹

La tercera de las lecciones recogidas en el primer volumen de *Le mystère de l'être* está dedicada precisamente a la exigencia de trascendencia. En ella esa exigencia se presenta ante todo como resultado de una

¹⁹⁶ MEI, 192.

¹⁹⁷ MEI, 64.

¹⁹⁸ MEII, 35.

¹⁹⁹ MEI, 48.

insatisfacción.²⁰⁰ Describe dos tipos de insatisfacción y sendos modos de saciarlos: 1. Una insatisfacción que se define por la necesidad de algo exterior al sujeto que la sufre, una necesidad de *libertad de movimiento*, necesidad de poseer algo que no se identifica con mi yo. El ejemplo más claro de este primer tipo de insatisfacción es la económica, aunque no tiene por qué estar vinculada al egoísmo o a la mera preocupación de una vida más cómoda materialmente. 2. Existe, no obstante, una segunda forma de insatisfacción, que reniega de lo exterior para buscar algo que, en esta ocasión, se orienta hacia adentro de uno. Curiosamente, esta segunda forma de insatisfacción se da en situaciones en las que el primer tipo ya no tiene sentido, porque a pesar de ser la comodidad un fin buscado es el anhelo de algo más que no acaba en la materialidad o en lo que la inmanencia puede ofrecer al insatisfecho.²⁰¹ En ninguno de los dos casos la posibilidad de remitir la insatisfacción es algo que se pueda llevar a cabo enteramente por medio de la voluntad. Es necesario recordar que en cualquiera de estos dos casos, la insatisfacción tiene para Marcel la característica esencial de ser *orientada*, de ser *intencional*, con respecto a una situación.²⁰² Y si bien en ambos casos encontramos una intencionalidad concreta, una orientación hacia elementos más altos o más bajos dentro de la jerarquización de las satisfacciones, también es importante decir que la realización de esa *vocación*²⁰³ no responde a motivos puramente volitivos, sino que más bien *el problema de la vocación es esencialmente metafísico*.²⁰⁴ Metafísico en el sentido en que la vocación y su realización trasciende el aquí, el ahora y el yo que se encuentra en esos

²⁰⁰ «(...) *mais la réciproque ne paraît pas être vraie, il ne semble pas qu'on soit en droit de dire que toute insatisfaction implique l'aspiration à la transcendance*». MEI, 50.

²⁰¹ MEI, 45-46.

²⁰² RI, 245; EPC, 242.

²⁰³ La intencionalidad de Marcel se acerca a la consecución de la vocación de Mounier. Para este, la *vocación* es una de las tres dimensiones de la persona, junto con la *encarnación* y la *comunidad*. (v. Emmanuel Mounier, *Revolución personalista y comunitaria*, Bilbao: Zero, 1975, p. 212).

²⁰⁴ MEI, 46.

límites espacio-temporales. Eso sí, de nuevo, ese trascender no puede darse más que en los límites de la experiencia. Es más, ha de existir una experiencia de lo trascendente.²⁰⁵

Decíamos más arriba que el misterio es aquello que se edifica sobre sus propias condiciones inmanentes de posibilidad. Vemos de nuevo y a la luz de la exigencia de trascendencia, cómo el misterio busca trascender el aquí y el ahora, pero únicamente ha de tener significado aprehensible desde las capacidades humanas si se inserta en las condiciones *inmanentes* de posibilidad: si se insertan en la realidad que confiere la experiencia.

Es decir, la exigencia de trascendencia implica la exigencia de sobrepasar *verticalmente* la propia experiencia, digamos, habitual, para alzarse a una experiencia del misterio. Para llevar a cabo la investigación que Marcel propone, es necesario estar dispuesto a alcanzar una experiencia de lo trascendente, pues solamente de esta manera uno podrá encontrar la senda por la que se presentan las manifestaciones del misterio. Desde un prisma cerrado a lo trascendente los misterios, en efecto, se problematizarán. En ese sentido podemos hablar de la exigencia de trascendencia como una auténtica exigencia ontológica, que ha de impregnar todo el pensamiento metafísico de Marcel. Esto es, la reflexión acerca de lo que es *el ser* no puede centrarse en una concepción del mismo ajena a quien se cuestiona por él, de manera que la pregunta por el Ser está asociada a la pregunta por el ser humano y la pregunta por el ser humano está asociada a la pregunta por el Ser. Todo cuestionamiento acerca de qué cosa es el ser humano no puede verse verdaderamente expuesto si no es desde la exigencia ontológica que abarca al Ser. Pero cuando se piensa el Ser centrándose exclusivamente en la reflexión sobre el ser humano, nos centramos solamente en una parte de este y conseguimos alejarnos de ese nuevo contexto ontológico. Se problematiza el Ser, pues, al pensar que el ser humano lo abarca en toda su

²⁰⁵ MEI, 47-48.

extensión.²⁰⁶

Es decir, lo que en la tercera de las lecciones del primer tomo de *Le mystère de l'être* aparecía para Marcel con una necesidad apremiante sobre la consideración de la trascendencia en el camino por una Verdad no objetivada sobre el Ser, aparece también en la tercera lección, ahora del segundo tomo, como una exigencia ontológica. La necesidad de sobreponerse a los datos de la experiencia inmanente de toda investigación sobre el Ser exige desde un punto de vista ontológico completar la objetividad de la inmanencia con la apertura al ser desde un punto de vista participativo. Y esa participación supone, para Marcel, la apertura a la experiencia de la trascendencia.

Llegados a este punto, hemos de ver brevemente las raíces aristotélico-tomistas de la concepción de la participación en Gabriel Marcel. En el siguiente apartado veremos que del comentario y el desarrollo de los escritos de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino se sigue una doble manera de abordar el ente que impiden la existencia como parte de la esencia de las criaturas, considerándola solamente tal en la figura de Dios. Las criaturas no pueden más que *participar* del Ser por medio de su existencia. Es a Tomás de Vio, Cayetano, a quien debemos, por una parte, la explicitación de la teoría existencial del pensamiento de Tomás de Aquino y, por otra, la formalización de la consideración de la analogía.

²⁰⁶ MO, 54-55.

5. LA HUELLA ARISTOTÉLICO-TOMISTA: PARTICIPACIÓN Y ANALOGÍA

Evidentemente, desde el momento en que Marcel asume que nuestra manera de estar en el Ser es por participación y no, digamos, de manera directa, entiende que la existencia no es esencial en los entes. Entiende también, al mismo tiempo, que la parte existencial que devuelve la esencia abstracta al ente en sentido concreto²⁰⁷ es necesaria para entender completamente al ente en tanto que ente, está exigiendo la distinción entre dos tipos de considerar tanto al ente como a la existencia. Precisamente por eso la manera de expresar los distintos modos de darse el ente han de seguir un procedimiento que haga justicia a esa existencia como participación en el Ser. Ese procedimiento será la analogía.

5.1. *Ens ut nomen y ens ut participium*

La analogía supone un valor metodológico en Marcel para la práctica totalidad de su producción escrita de carácter filosófico. La analogía, en sentido aristotélico,²⁰⁸ emerge como método de la metafísica a partir de los ejemplos de Marcel, y a pesar de que él mismo los defina como metáforas. Lo cierto es que a partir de cada ejemplo, lo que se presenta es una posibilidad de establecer una relación análoga entre la situación narrada y la posición

²⁰⁷ Al ente *de carne y hueso*, diría Unamuno. (v. *Del sentimiento trágico de la vida* [Madrid: Renacimiento, 1931], cap. 1).

²⁰⁸ Las investigaciones de las Ciencias Cognitivas han puesto de relieve el valor de la analogía en la relación entre conceptos. Un claro ejemplo son los estudios de Douglas Hofstadter, que junto con Emmanuel Sander publicaron un libro con el sugerente título *Surfaces and essences: analogy as the fuel and fire of thinking* (Nueva York: Basic Books, 2013).

misteriosa del Ser con respecto a cualquier ente. Es cierto que Marcel no habla de la analogía desde el punto de vista del tomismo, asumiendo explícitamente la analogía como modo de proceder. Pero ello no significa que no use el procedimiento analógico de un modo que cabe dentro de los usos escolásticos.

Antes de entrar en el uso de la analogía por parte de Gabriel Marcel, es necesario hacer una breve referencia a la particular manera que tiene Tomás de Aquino de desarrollar la metafísica aristotélica. Aunque el tema parezca tener un carácter tangencial con respecto a la dirección del discurso de esta tesis veremos, en la parte dedicada a la intelección en Marcel, que el horizonte de realismo moderado aristotélico-tomista es una constante en su filosofía de lo concreto. Sin duda, este desarrollo que complementa el hylemorfismo con una nueva concepción del *esse*, tiene que ver con el descubrimiento de una actualización de la totalidad del ente, de la sustancia, a partir de su acto de ser, que es su existencia. La existencia es el acto que actualiza el ente de igual modo que la forma es el acto que actualiza la materia.²⁰⁹ Pero son los entes los que existen porque no se puede decir que la existencia sea.²¹⁰ El Ser actualiza la potencialidad de la sustancia, que solo existe si participa de él y, al mismo tiempo, el Ser solamente se hace

²⁰⁹ Echauri reconoce que la filosofía de la existencia en Marcel se acerca más al punto de vista tomista que a lo que entenderíamos por existencialismo con Sartre a la cabeza. (Raúl Echauri, *El pensamiento de Étienne Gilson* [Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1980], 18). Como veremos, aun siendo más afín a la teoría tomista, Marcel no considera que la existencia se actualiza en el ente, donde converge con un principio esencial previo. Su punto de partida es el existente, en el que *ya hay* una esencia y una existencia *en acto*. El matiz es, quizás, mínimo desde el punto de vista del observador externo, pero las consecuencias son evidentes con respecto a la acción de Dios en la dotación de existencia a los entes particulares.

²¹⁰ Cornelio Fabro lo expresa muy claramente: «*l'esse come tale "non è", ma per essere deve diventare ens e ciò avviene per la "Diremption" composizione di essentia e actus essendi: l'esse è quo soltanto del quod est, ch'è l'ens come soggetto completo in atto di essere*». (*Partecipazione e causalità secondo S. Tomasso d'Aquino* [Roma, 2010], 218). La composición de la esencia y el acto de ser en los entes particulares tiene un carácter de sucesión, al menos de sucesión lógica, en el tomismo. Esta actualización de un principio esencial preexistente por medio del acto de ser no será compartida por Marcel.

existente a partir de su concreción en un ente. Y ese ente se dice propiamente de la sustancia, que es a la que le corresponde subsistir, y no de los accidentes, que no son si no es por medio de un ente que los sustente. Ahora bien, como dice Juan José Herrera, que podamos hablar del Ser en abstracto no quiere decir que sea una noción lógica. El Ser es lo que más inmediatamente conviene a las cosas que existen, y es el acto por el cual el ente singular concreto se da a la existencia.²¹¹ Esto quiere decir que el ser se dice de maneras diferentes en la sustancia y en sus accidentes, pero en ambos se apunta al Ser. Gabriel Marcel estaría de acuerdo con esta afirmación, diciendo que el Ser no es una categoría lógica sino que su consideración acarrea una necesidad ontológica, tiene un *peso ontológico* real que es condición de posibilidad de todas las cosas que son y que pueden llegar a ser.²¹² Es el acto de ser posibilitador de la existencia y existencia él mismo.

Al mismo tiempo, el hecho de que no pueda participarse del Ser si no es a través del ente concreto existente, coloca a ese ente concreto en el centro de la investigación metafísica. La manera que tenemos de acceder al Ser es a través de los entes de los cuales él es condición de posibilidad. De esta manera, la concepción marceliana de la apertura a los entes en tanto que entes es la única manera practicable de abrirse al Ser y, por ende, de sentir la participación en él. Digo “sentir la participación”, porque aunque se dé por supuesta la existencia hasta el punto de no ser necesaria la consciencia de la propia existencia para existir, el sentir la participación en el Ser a través de la forma particular de ser que es cada persona da un valor mucho más sólido a la posición preeminente del cuerpo y el sentir en la reflexión filosófica de Gabriel Marcel.

²¹¹ Juan José Herrera, «El actus essendi en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis personal», en *La fascinación de ser metafísico: tributo al magisterio de Lawrence Dewan O.P.*, ed. Liliana B. Irizar y Tamara Saeteros (Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2015), 59.

²¹² EA, 149. cf. DH, 110.

Si atendemos al objeto formal de la metafísica para Tomás de Aquino, encontramos que Tomás de Vio, Cayetano, juega un papel importantísimo a la hora de devolver a un cauce más cercano a la realidad existencial el pensamiento ontológico del aquinate. Esto puede llevarse a cabo a través de la revalorización de los elementos fundamentales y revolucionarios de la filosofía aristotélica, es decir, la abstracción y la analogía. Para Eudald Forment, las aclaraciones de Cayetano con respecto a la abstracción y a la analogía son de una importancia extraordinaria porque, además de configurar la metafísica y formalizar su fundamentación, «son un testimonio del olvido, que empezaba a darse en su época».²¹³ De hecho, Cayetano lleva a cabo la distinción y precisión de los conceptos de Tomás en oposición a las posturas de Duns Escoto, que niega la posibilidad de que la metafísica (la última de las ciencias conocidas) pueda suponer el ente como lo primero captado por la inteligencia. Para el escocés el *primum cognitum* es la *species specialissima*.²¹⁴

Cuando Cayetano pretende retomar la doctrina de Tomás de Aquino evidenciando el papel central de esos dos elementos, encuentra que es el ente el primer dato proporcionado a la inteligencia, el ente que permite todo conocimiento al ser él mismo *primum cognitum* en sus cualidades sensibles:

«*Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali*».²¹⁵

El ente en su máxima universalidad representa el anclaje de este a su realidad circunstancial, la elevación posterior al concepto y el retorno al ente

²¹³ Eudald Forment, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1984), 71. v. *Lecciones de metafísica* (Madrid: RIALP, 1992), 262. Podríamos decir que encontramos en el cardenal de Gaeta uno de los primeros intentos documentados por librar el pensamiento original de Tomás de Aquino de los posteriores desarrollos.

²¹⁴ *In D. Thomæ De ente et essentia librum* (en adelante *In de ente et essentia*), c. 2, q. 1. . Utilizo la edición leonina de las *Quæstiones disputatæ accedit liber De ente et essentia* de 1883 en la que se adjuntan los comentarios de Cayetano (en el volumen IV), y la traducción inglesa de Kendzierski y Wade de 1964.

²¹⁵ *In de ente et essentia*, c.1. q. 1.

concreto para comprenderlo en toda su extensión esencial-existencial. Esto se establece por medio de la doble totalidad del universal, por la que el universal es un todo *definible* y un todo *universal*. De esa doble vertiente inseparable, se puede ver claramente que dependen dos modos de conocimiento *confusos* y dos modos *distintos*, cuatro en total, que quedarán distribuidos en un conocimiento *actual* y un conocimiento *virtual*.²¹⁶ En cualquier caso, lo que nos preocupa en esta sección son las tres diferencias entre la totalidad definible y la universal:

1. En primer lugar, la totalidad en su modo definible está fundada sobre la *actualidad* de la cosa; en cambio, la totalidad en su universalidad lo está sobre su *potencialidad*.
2. En segundo lugar, la totalidad definible ordena sus universales superiores en caso que los tenga; mientras que la totalidad universal ordena sus universales inferiores.
3. Por último, la totalidad definible es naturalmente anterior a la totalidad universal.²¹⁷

Estas tres diferencias que subraya Cayetano evidencian, por un lado, el carácter de transición de la potencialidad y actualidad en el pensamiento aristotélico-tomista y, al mismo tiempo, nos muestran el flujo de descubrimiento de los distintos modos de decirse el ente. La cuestión fundamental es que es el ente en su universalidad concreta (esto es, el ente en tanto que esencia existente, en tanto que forma materializada) lo que Cayetano considera que es el objeto de la metafísica para Tomás de Aquino y, a fin de cuentas, de la metafísica en absoluto. El sentido de remarcar ese dato es el progresivo alejamiento del ente concreto por parte de los primeros

²¹⁶ *In de ente et essentia*, c.1 q.3. Estos dos tipos de conocimiento y sus divisiones están muy ligados a las reflexiones de primer y segundo grado de Marcel, que acceden al Ser por vías diferentes aunque complementarias.

²¹⁷ *In de ente et essentia*, c.1 q.3.

tomismos, más cercanos por lo tanto a una metafísica del Ser en general, un Ser abstraído del ente y no devuelto al mismo. Ese Ser utiliza como medio el ente del que se vale para abstraer su configuración formal, cuando es el ente el fin al que toda investigación metafísica ha de retornar para cerrar el circuito de su investigación. Y lo hace tomando al Ser en su vertiente de retorno tras un proceso de *abstracción total* que ha de verse completado con una vuelta a la abstracción formal de la que parte y que tiene como objeto el conocimiento formal del ente.²¹⁸

Si el ente concreto es el punto de inicio (*primum cognitum*) y el final de toda investigación metafísica, es porque ese mismo ente puede comprenderse desde dos modos distintos de darse. En este punto reside la confusión del tomismo al que aludíamos hace unos momentos, y que se extiende largamente desde los días de la objeción de Cayetano a Duns Escoto, como puede verse en las palabras de Gredt:

«*Ens, quod est obiectum Metaphysicae, est ens ut nomen. Hoc enim latius patet, abstrahit ab actu existendi et dividitur in ens actu existens et ens mere possibile. Ens ut nomen est etiam ens quod dividitur in decem praedicamenta*».²¹⁹

Cayetano, desde su comentario al *De ente et essentia*,²²⁰ de nuevo pondrá de relieve la consideración doble del ente como *ens ut nomen* y como *ens ut participium* y la necesidad de dirigir la reflexión metafísica a este último.

²¹⁸ Estos dos modos de abstracción guardan similitudes con la manera que Marcel propone para acceder al Ser en cada una de sus consideraciones, como misterio y como problema. Lo veremos (*infra*, apartado 7.3)

²¹⁹ Iosephus Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (Roma: Sumptibus Herder, 1961), Vol. II, 11.

²²⁰ Citando a Aristóteles, en el *De ente et essentia* Tomás de Aquino dividirá el ente *per se* entre el ente que se divide en las diez categorías, y el ente que significa la verdad de las proposiciones («...*uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem*».) *De ente et essentia*, I, 3. Además, añade, solamente puede decirse “esencia” del primer modo. *De ente et essentia*, I, 4.

Las referencias a la *Metafísica* de Avicena en este punto son relevantes dentro de la obra original sobre el ente y la esencia de Tomás de Aquino. Avicena considera que la partición del ente en esencia y existencia supone que la existencia es sobrevenida a cualquier esencia excepto para el caso de Dios, puesto que nada excepto Dios puede extraer de su propia naturaleza el hecho de existir. Por eso el ente en tanto que posibilitador de la extracción de la esencia por medio de la abstracción es necesario para cualquier definición de la esencia de las cosas. Pero la definición ha de tener como consecuencia, por medio del procedimiento de categorización, la desunión con ese primer momento necesario que es la presencia en el ente concreto.²²¹ De esto se deduce que la esencia de las cosas es aquello que no puede predicarse de un ente concreto puesto que en este se da de manera extrínseca el acto de la existencia. De manera que del primer modo de darse el ente, en tanto que susceptible de ser predicado esencialmente de todas las cosas, resulta el ente caracterizado totalmente como esencia. Este ente, el *ens ut nomen*, entiende la entidad como la esencia, y es la esencia lo que se invoca al nombrarlo. En este sentido, el término “ente” conviene únicamente a los accidentes que revisten la existencia del ente y no a su esencia, que es algo diferente. El *ens ut participium*, por el contrario, denota la existencia del ente y se predica de manera accidental. Pero Avicena no repara en que para concretar lo esencial del ente es necesaria la referencia a la existencia. De otro modo, contradiríamos la máxima del aquinate cuando dice que

«*Ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est*».²²²

La intención de Cayetano es devolver la importancia del ente como participio a la comprensión de la totalidad del ente, mostrando que es esta predicación accidental de lo esencial lo que es el objeto de la metafísica como

²²¹ Forment, *Lecciones de metafísica*, 317; *Introducción a la metafísica*, 87-89..

²²² *Expositio Libri Peryermeneias*, Lib. I, lect. 5 (Marietti, nº 71 [20])

comprensión de la totalidad del Ser del ente de manera clara.²²³

Cayetano nota que Tomás de Aquino se aparta de la doctrina por la cual Avicena limitaría el uso del ente como participio a la simple accidentalidad, pero entiende que es complicado ver en qué sentido difieren ambas teorías. Esto es porque Tomás considerará que la existencia (el ser de la cosa) no es un sobreañadido a la cosa pero, en otro lugar asume que el ente se predica esencialmente solo en Dios mientras que en las criaturas ha de predicarse por *participación*.²²⁴ Y es aquí donde la explicitación del ente como nombre y como participio arroja una luz extraordinaria a todo el asunto. En tanto que participio, el ente *participa* del Ser y, por lo tanto el *ens ut participium* aporta un valor existencial a la esencia del ente. Cuando Tomás de Aquino dice que el ente solo se predica propiamente de Dios, y que en las criaturas se predica por participación pero no de manera esencial, está tomando el significado de ente *ut participium* para referirse al ente de las criaturas. En cambio, cuando corrige la escisión esencia-existencia de Avicena, lo hace desde el punto de vista del ente *ut nomen*.²²⁵

El otro comentador célebre de Tomás de Aquino, Francisco Silvestre el Ferrariense, añadirá unas observaciones preciosas que pondrán en evidencia la implicación mutua de ambos elementos, existencia y esencia, considerados en su unidad en el ente concreto, sea este considerado como nombre o como participio.²²⁶ El *ens ut participium* incide principalmente en la existencia del

²²³ Es importante notar que todo lo expuesto hasta este punto con referencia a Cayetano sostiene que el ente trascendental es el *ens ut participium*. También es importante dejar constancia de la diferencia entre esta posición y la de Silvestre de Ferrara, para quien el trascendental es el *ens ut nomen*. Como muestra Forment (*Introducción a la metafísica*, 91-94). la diferencia es superficial, puesto que los dos admiten que la consideración de uno remite forzosa y necesariamente al otro.

²²⁴ *In de ente et essentia*, c4 q5

²²⁵ v. Francisco Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación* (Barcelona: J. Flors, 1959), 135.

²²⁶ IN I^o CG, c xxv, n.7 , cf. Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 136.

ente, pero de manera implícita apunta a la esencia puesto que existir implica un *algo* que exista. Del mismo modo, el *ens ut nomen* recalca preeminentemente la esencia, pero precisa de la concreción existencial del participio y lo sugiere en último término. Así, en tanto que nombre alza la esencia al ámbito de lo trascendente por significar cualquier esencia de cualquier ente y, al mismo tiempo, puesto que secundariamente sugiere la concreción de la existencia que, como vimos, no se da de manera esencial en las cosas creadas, implica la participación del ente en el Ser y la necesidad de la analogía para acceder a él.

Enlazando con esto, podemos decir que Marcel no contradice en absoluto esta postura. En la existencia irrepetible e inverificable, la verdadera fuerza del descubrimiento del Ser como misterio se encuentra precisamente en la apertura al Ser. Esta apertura, tras un proceso de abstracción legítima, es innegociable si se tiene la voluntad de seguir de manera honesta el camino que la llamada del Ser impone que, como vimos, es una verdadera exigencia de apertura a la trascendencia con un peso ontológico que cae bajo la forma concreta del Ser en el ente que es cualquier cosa particular.

El ente como nombre se corresponde con el ente que puede nombrarse y, por lo tanto, que puede ser definido según los procedimientos de la abstracción que permite la generalización de las propiedades accidentales de la substancia. Gracias a lo irrepetible del ente concreto encontramos lo universal que habita en él. Si tenemos en cuenta las palabras de Cayetano, veremos que ese ser como nombre tiene unas características que coinciden, sin forzarla, con la consideración marceliana del ser como problema, puesto que enfatiza la característica definitoria del ente reduciéndolo a su definición y, más todavía, a lo que se puede decir de él con el mero hecho de nombrarlo. La coincidencia radica, por encima de todo, en que ni Cayetano ni Marcel se posicionan *en contra* de la consideración problemática o nominal del ente. La apología del ser participio-participante ha de ser comprendida desde la reivindicación del verdadero objeto de la

metafísica.

Evidentemente, no digo que solamente Tomás de Aquino junto con el análisis de Cayetano y la filosofía de Marcel hayan intentado conjugar dos maneras de darse el ente. Esto es patentemente falso, puesto que desde Aristóteles la analogía abre la posibilidad de describir diferentes dimensiones del mismo fenómeno, posibilidad que reverbera en sistemas como el de Pascal o el de Bergson, por ejemplo, que Marcel conoce. Lo que pretendo en este apartado es mostrar que la distinción de Cayetano y la de Marcel tienen similitudes lo suficientemente sólidas como para ser tratadas como coincidentes.

Bajo esta óptica, el problema mantiene las características del *ens ut nomen* por cuanto se refiere al carácter esencial de la definición del ente, dejando de lado los aspectos relacionales y estrictamente individuales del ente concreto. El ente en tanto que nombre se refiere a la esencia que puede o no concretarse en un ente. No necesita, pues, de la existencia de tal o cual ente para poder ser considerada su especie en la que recae al fin y al cabo su definición. El *ens ut nomen* adquiere una significación propia²²⁷ que puede o no estar dirigida a una existencia concreta del ente, pero que no le es necesario porque en ningún caso lo refiere. Venimos remarcando lo importante que es otorgarle a esta manera de considerar el ser su lugar adecuado, bajo el resguardo del procedimiento científico que no puede entretener su proceso en los pormenores de cada ente particular. Es necesario remarcar este aspecto una vez más y extremar la cautela para no mostrar un mensaje radicalmente opuesto al que esta teorías nos conduce, esto es, que cada manera de considerar el ente corresponde a una dimensión del mismo. De esta manera, puede considerarse el ente a la manera problemática que en Marcel desemboca en el espíritu de abstracción cuando el ente en tanto que nombre se apodera de la totalidad de las posibilidades

²²⁷ Pierre Aubenque, «Suárez y el advenimiento del concepto de ente», *Anales del Seminario de Metafísica* 48 (2015): 11-20, https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2015.v48.49271.

ontológicas. Es el caso que referíamos anteriormente de Duns Escoto, pero también es la principal diferencia entre Cayetano y Suárez, para quien la primacía en el objeto de la metafísica recae sobre el ser nominal porque la posibilidad de existir ha de ser un requisito insalvable para la existencia.²²⁸

En cambio, el *ens ut participium* al que Cayetano pretendía devolver el peso ontológico dentro del estudio de la metafísica, no puede desprenderse de la existencia concreta del ente porque es esta su dimensión dentro de la consideración del mismo. El ente en tanto que participante del Ser es su acto, el acto de Ser. Es la existencia que actualiza las posibilidades de existencia de una esencia concreta. Como todo compuesto de estilo aristotélico, la primacía de una sobre la otra es una primacía lógica porque en la realidad la existencia y su posibilidad quedan superadas por su unión en el ente concreto. Este ente como participante responde a la verdadera dimensión del Ser a la que la metafísica ha de dirigirse, y se corresponde con el misterio de Marcel.

Podría decirse que la preocupación de Cayetano y de Marcel es básicamente la misma: devolver a la metafísica la reflexión sobre el ente en tanto que ente, que no es otro que el *ens ut participium* revestido de misterio.

5.2. La analogía como vía de síntesis

La consideración del ente en Tomás de Aquino según la interpretación de Tomás de Vio presenta coincidencias notables con respecto a la doble consideración del Ser en Marcel. Hasta este punto hemos visto que la consideración de la participación en el Ser, tiene para Marcel un carácter que se acerca al ente como participio. La diferencia de términos con respecto al

²²⁸ Aubenque., 16

centro de la discusión, el ente en Tomás de Aquino y en los comentarios de Cayetano y el Ser en los escritos de Marcel, es solamente una cuestión superficial. La manera de considerar el ente es, para Tomás y Cayetano, la manera de acercarse a la universalidad del mismo, en su grado sumo, que es el Ser y la valorización del momento existencial que actualiza el ente por el acto de ser. Del mismo modo, cuando Marcel habla del misterio del Ser, lo remite en todo momento a la concreción en el ente partiendo siempre de la experiencia.

Esa concreción que es el ente concreto se da en participación con el Ser, y esa es una participación que en Marcel no puede sino ser activa. Por lo tanto, el Ser como existencia del ente concreto es *actus essendi* y es en calidad de acto de ser que participa del Ser. La existencia es el acto de ser para Tomás de Aquino, pero también para Marcel. Tenemos muestras de ello en las manifestaciones del misterio que hemos visto hasta ahora. El cuerpo y la sensación suponen la apertura del ente concreto que soy a la manera de concretarse el Ser en mí por medio de la apertura a la existencia de todo cuanto existe y con lo que comparto de manera genérica la categoría de *ente*. Es el acto de ser que soy yo asumiendo lo que comparto con todo ente existente, que es ese mismo acto.

En la antes citada carta-prólogo a la monografía de Prini, Marcel encuentra muy acertada la consideración de su pensamiento como «*analogia della presenzialità*».²²⁹ Por eso es pertinente partir del desarrollo del método analógico que aparece en la obra de Tomás de Aquino, tomando como punto irrenunciable la distinción entre lo que el tomismo posterior llamó analogía de

²²⁹ Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, 7. Esa expresión viene contextualizada en sentido tomista: «*Neppure la via aperta dal tomismo con la dottrina dell'analogicità dell'essere può offrire per se stessa al Marcel la prospettiva di una soluzione (...) ma la sua ricerca ontologica si orienta verso la scoperta e la chiarificazione di una "dialettica della partecipazione", dove sono trascritti in modi esistenziali gli stessi ritmi della analogia tomista*». (60)

no-igualdad, de atribución y de proporcionalidad gracias a la terminología de Cayetano. Eso sí, es necesario recordar en primer lugar que el Doctor Angélico no habla de estos tipos de analogía, sino que lo hace en referencia a la predicación según proporción y según analogía, respectivamente. La importancia esencial del procedimiento dentro de la obra de Tomás de Aquino y dentro de la obra de Marcel, es la complementariedad de ambas. Son, efectivamente, *dos modos de analogar*, porque en la suma de ambos es cuando la analogía se revela como una verdadera vía para la síntesis. Eso supone no solamente que el Ser *se diga de muchas maneras*, sino que todas ellas han de ser complementarias si de lo que se trata es de sobrepasar la problemática existencia del ente y captar la misteriosa naturaleza del Ser en el ente.

Hay que remarcar que al acercarnos a cualquiera de los dos modos, no negamos la existencia del otro sino que, más bien, iluminamos una de sus cualidades dejando la otra en segundo plano. Esta precaución nos ha venido acompañando siempre que se ha propuesto la doble vertiente de una realidad, y ha de darse tanto en la consideración doble del ente del apartado anterior como en la doble consideración de los enunciados análogos sobre el ente. Esto quiere decir que, a fin de cuentas, esta separación es también ficticia y es necesario tener presente en todo momento la ficción a la que estamos sometiendo al Ser si es que se le quiere hacer justicia o, en palabras de Marcel, si es que se quiere uno aproximar a él desde el espíritu de Verdad. De no ser así, podemos estar tentados de dar una solución ingenua en uno u otro lado. El mundo puro de la experiencia y de la no-permanencia es algo que no puede siquiera concebirse sin entrar en contradicción con sus propios principios. Claro, la mentalidad de la *revolución permanente* exige en sí misma una permanencia cuya voluntad de universalidad se extiende más allá de la experiencia inmediata. En el otro extremo, una respuesta idealista basada en la escisión apriorística de la realidad en ser y fenómeno, conduce a la negación del ser si se extiende el fenómeno hasta las fronteras del mismo y

se problematiza en sentido marceliano.²³⁰ Una variación de este extremo es la respuesta agnóstica, que permanece en el fenómeno dejando abierta la posibilidad del ser, lo que contradice la necesidad con la que el Ser ha de darse por definición. Cualquiera de estas salidas apunta a la radicalización del ser que, aunque al dirigirse en principio únicamente al *ens ut nomen*, acabará por conquistar cualquier manifestación del ser desde la reducción es este a aquello, convirtiéndose en el *concepto del ser en cuanto tal*.²³¹

La participación en el ser, que Marcel acepta como marco de fondo de su pensamiento, implica una *perfectio separata* que impregna cualquier ente y que lo dota de su calidad de *ser*, acercándose a la *cuarta vía* de Tomás de Aquino. Al conceder que solamente el Ser es *per essentiam* y que, por lo tanto, todo lo demás es ente *por participación*.²³² Cualquier ente existe en tanto que es atribuido al Ser. Pero cualquier relación entre el ente y sus circunstancias es proporcional a la del Ser y los entes. Recordemos que para Marcel, en el caso de la relación de mi cuerpo conmigo, que solamente puedo llamar “relación” de manera imperfecta, vimos que la afirmación “yo soy mi cuerpo” exigía el reconocimiento de la corporalidad existencial que configura la manera de darse mi esencia y mi participación con el Ser.

Pero esa relación de analogía entre el ente con sus circunstancias y el Ser con el ente han de verse perfiladas por la analogía en sentido tomista que apuntamos antes. La sistematización de los tipos de analogía lo encontramos en el *De nominum analogia* de Cayetano, escrito en 1498, con una

²³⁰ Marcel dirá, con acierto, que la degradación ontológica que parece sufrir la metafísica por el fenómeno en tanto que relaciones o apariencias no deja de ser una degradación al fenómeno desde el ser. FP XXII, 57-58.

²³¹ v. Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 136-38.

²³² Ángel Luis González, *Ser y participación: estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 1979), 177.

profundidad no superada.²³³ Si bien Cayetano reconoce los tres tipos de analogía que hemos nombrado (no-igualdad, atribución y proporcionalidad), recuerda que para Aristóteles solamente existe analogía de proporcionalidad, algo evidente desde la etimología de la palabra. El punto de inicio es un pasaje del primer libro de los comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo en el que se dice que:

«Algo se predica analógicamente de tres maneras: o según la intención solamente y no según el ser; y esto ocurre cuando una intención se refiere a muchos con orden de prioridad y posterioridad y, sin embargo, no tiene ser más que en uno solo; como la intención de la sanidad se refiere al animal, a la orina y al alimento de diversas maneras, en orden de prioridad y posterioridad, pero no según diverso ser, porque el ser de la sanidad no se da más que en el animal. O según el ser y no según la intención, y esto acontece cuando varios se unifican en la intención de un nombre común, pero eso común no tiene ser de la misma manera en todos, como todos los cuerpos se unifican en la intención de corporeidad. De donde el lógico, que considera la intención solamente, dice que este nombre “cuerpo” se predica unívocamente de todos los cuerpos; pero el ser de la naturaleza común no es de la misma razón en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. Por lo cual para el metafísico y el físico que consideran las cosas según su ser, ni este nombre “cuerpo” ni otro alguno se dice unívocamente de los corruptibles y de los incorruptibles. O según la intención y según el ser; y esto sucede cuando no se unifican los analogados en la intención común ni en el ser, como el ente se dice de la sustancia y del accidente; y por lo que atañe a estos es necesario que la naturaleza común tenga algún ser en cada uno de los que se predica, pero difiriendo según la razón de

²³³ Heidegger reconoce la diferencia en la que Descartes queda muy a la zaga de la escolástica en cuanto a la profundidad ontológica de las consideraciones sobre la analogía. A este respecto cita el *De nominum analogia* en *El ser y el tiempo* (p. 108 en la versión española, 93 en la alemana).

*mayor o menor perfección».*²³⁴

La primera de las tres analogías que se presentan en este texto se corresponde con lo que Cayetano llama *analogía de no-igualdad*.²³⁵ En ella puede decirse que el uso del término “analogía” es abusivo porque implica una unidad de concepto aunque agrupa varias naturalezas que mantienen una cierta relación entre sí. De esta manera, todo género puede llamarse análogo y así confundiríamos lo analogado con su género. Por eso, por el carácter unitario del concepto que no permite propiamente la analogía, Cayetano no considera la no-igualdad como analogía en sentido estricto.

5.2.1. La analogía de atribución

Cayetano llamará analogía de atribución a la segunda de las analogías presentadas. Dice que bajo esta, «*son cosas análogas por atribución aquellas que tienen un nombre común, y el concepto significado por aquel nombre solo es uno en cuanto al término, pero diverso en cuanto a las respectividades a aquel término o núcleo de referencia*».²³⁶ Los elementos de la analogía comparte el mismo nombre aunque el concepto sea diverso. La única manera de considerarlo uno es por su relación a un primer analogado. Por usar el ejemplo de Cayetano que extrae, a su vez, de Tomás de Aquino, no puede decirse que la medicina, la orina y el animal sean sanos más que por la relación de todos ellos al animal, que sería el primer analogado.

²³⁴ I Sent, dist. 19, q. 5, a. 2, ad. 1

²³⁵ «*Analogia secundum inæqualitatem vocantur, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inæqualiter tamen participata*». «*Se dice que son análogas cosas según la desigualdad cuando aquellas tienen un nombre común y el concepto indicado por ese nombre es totalmente el mismo, pero participado no igualmente por los que se llaman análogos*». *De nominum analogia*, c.I, n. 4.

²³⁶ *De nominum analogia*, c.II, n.8.

Las tres propiedades de la atribución son las siguientes:

1. Solo es analogía por denominación extrínseca. Puesto que solamente el primer analogado posee *formalmente* lo que el término análogo significa, todos los otros analogados lo son en referencia extrínseca a ese primer analogado. Es importante notar que la posesión del significado del término análogo es formal en el primer analogado. En los analogados posteriores la correspondencia es formal y extrínseca, pero esto implica que en ellos esa correspondencia puede ser materialmente intrínseca y, por lo tanto, puede decirse de ellos que son materialmente tal o cual cosa. Cayetano encuentra en el ejemplo de “bueno”, que ha de encontrarse plena y formalmente en el primer analogado (esto es, Dios) y en los entes buenos, que lo son por analogía de atribución de este bien a aquel. De los entes buenos podemos decir que lo son porque esa bondad formal se les atribuye de manera extrínseca por referencia al bien del primer analogado. Y gracias a la posibilidad material, también podemos decir que el ser bueno les conviene también intrínsecamente.
2. El analogado primero es algo uno en número y en concepto. Por eso solamente en él se da el término análogo formalmente en sentido intrínseco.
3. El primer analogado entra en la definición de los posteriores, puesto que solamente de él puede decirse que le convenga una correspondencia formalmente intrínseca con el término análogo.
4. El nombre análogo no significa lo mismo en todos sus analogados, y solamente la palabra (intención) es común, pero no el ser.

5.2.2. La analogía de proporcionalidad

Entre los tres tipos de analogía que Cayetano extrae del texto de Tomás de Aquino, es la de proporcionalidad la única que puede llamarse analogía con propiedad. La analogía de proporcionalidad asume que dos cosas son análogas en tanto que comparten el nombre y el concepto: cuando lo que significa el nombre es predicado proporcionalmente en una cosa y la otra.²³⁷ En este tipo de analogía, lo que se establece es la *importancia de la relación* análoga de una cosa a su concepto por medio de su nombre y con respecto a otra cosa cuya relación con su concepto y su nombre es proporcional a la primera.

Cabe la posibilidad de encontrar en esta analogía una especie particular que es la proporcionalidad metafórica. Tomás de Aquino la ilustra con la metáfora del león, por la cual se llama con ese término a quien cumple alguna de las características definitorias del analogado principal, en este caso el animal que cumple de manera exhaustiva la naturaleza de león. Este significado impropio de la analogía de proporcionalidad radica en que el significado del nombre queda enraizado únicamente en una de las dos partes, el león propiamente dicho.²³⁸ La otra parte, a pesar de su implicación parcial con el significado, no lo comparte en su totalidad a pesar de ser analogado por medio del nombre. Es por eso que la analogía impropia de proporcionalidad ha de ser extrínseca en el segundo analogado y tiene más en común con la analogía de atribución que con la de proporcionalidad en sentido propio. No existe unidad en el concepto de la analogía de atribución ni en la de proporcionalidad impropia. En cambio, la analogía de proporcionalidad en sentido propio exige una unidad conceptual entre los dos analogados, aunque su significado se predique de manera proporcional en

²³⁷ *De nominum analogia*, c. III, p. 23

²³⁸ *Summa theologiae*, q13, a9

cada uno de ellos. Es por esa razón que la manera de acceder a los conceptos metafísicos tiene que ver con este tipo de analogía, pues por ella nos encontramos frente al mismo concepto en grados de perfección proporcional.

Así, la analogía propia de proporcionalidad puede predicarse únicamente de manera intrínseca a los dos analogados. Al no darse una distinción por una predicación propia y una adherida entre analogados, no se da tampoco la posibilidad de la caracterización extrínseca del concepto en el analogado secundario. Ni se da la necesidad de un primer analogado, puesto que el concepto y el término análogo se predicán de ambos. Lo que cabe es la distinción de perfección del término en cada uno de ellos, y a ello se debe la proporcionalidad a que se aduce.

Cayetano dice que el concepto “ente” se predica de las criaturas con analogía de proporcionalidad (propia), y se predica de manera absoluta en Dios. Lo que quiere decir que, a diferencia de lo que se daba en la analogía de atribución, no solo materialmente la criatura es ente de manera intrínseca, sino que lo es formalmente.²³⁹ En este caso la criatura es enteramente ente en sí, de igual manera que Dios es ente es enteramente en sí. Pero eso no puede significar que ambos son entes *del mismo modo*, y tampoco puede querer decir que son iguales en cuanto al *grado de perfección*. Manser recoge esta concepción de la proporcionalidad y la relaciona con la participación de todo ente en el Ser.²⁴⁰ Dice que cualquier cosa, substancia o accidente, expresa su proporción con respecto al ser por ser ella misma una determinada participación en el Ser. Esa relación de proporcionalidad lo es con el ser verdadero y uno. La participación en el Ser, añade, se da de muy diversa manera, pero todas esas maneras de participar comparten, precisamente, que participan en él y difieren en su modo. Y en eso son

²³⁹ *De nominum analogia*, c III, p 24

²⁴⁰ Gallus Maria Manser, *La esencia del tomismo* (Madrid: C.S.I.C. Instituto Luis Vives, 1953), 375.

idénticas.²⁴¹ Esa proporcionalidad muestra siempre *manifiesta u ocultamente*, la referencia a un trascendental.²⁴²

Al aceptar la trascendencia del Ser, Marcel acepta asimismo la analogía como modo de aproximarse a él.²⁴³ Además, la manera de acceder al ser por medio de la analogía es posible únicamente, de acuerdo con la caracterización de Cayetano que acabamos de ver, a partir de la proporcionalidad que admite la relación de adecuación proporcional real entre los dos analogados. Aceptar la exigencia de trascendencia implica conceder al Ser el principio posibilitador de toda existencia y al cual toda existencia ha de remitirse para contemplarse a sí mismo. Si el ser no fuese trascendente, si fuese inmanente a cualquier substancia, esta podría subsistir sin él, lo cual es un contrasentido. La existencia es el medio único del pensador, aunque pretenda llegar al Ser a través del pensamiento. El filósofo no puede trascender su existencia, por eso el Ser le es trascendente. Por lo tanto, el pensamiento no es trascendente a la existencia, como lo es el Ser. Esto significa que la separación de esencia y existencia es una ficción que el filósofo ha de ser capaz de reconocer como tal. El reconocimiento de la escisión ontológica entre esencia y existencia se da únicamente en el contexto de reconocimiento de una especie de ceguera ontológica a partir de la cual puede de alguna manera concretarse una vuelta al ser en sentido unitario, de las esencias que existen coincidentes con un realismo moderado de estilo tomista. Entendemos entonces que Benoit Pruche dé una respuesta afirmativa a la pregunta por la oportunidad de considerar el tomismo como

²⁴¹ *I Sent*, d19, a2, ad1

²⁴² La referencia a los trascendentales tal como los entiende la escuela resulta de una coincidencia total en cuanto al concepto con la exigencia de trascendencia de Marcel con respecto al pensar el Ser.

²⁴³ EA, p. 51.

una filosofía existencial.²⁴⁴ Y entendemos también que la propuesta de Marcel no sea tan radicalmente *existencialista* como la obra de Sartre, por reconocer las esencias como parte definitoria, aunque parcial, del ente.

Volviendo al procedimiento analógico, podemos decir que Marcel encuentra los dos modos de analogar complementarios, como lo son los dos modos de darse el ser que Cayetano extrae de la obra de Tomás de Aquino y con los que el pensamiento de Marcel coincidían plenamente. El ente que entra en juego en la analogía de proporcionalidad es el ente como participante en el Ser, el *ens ut participium*, y Marcel considerará que la participación en el Ser es una de las dos maneras de considerar el ente, una manera, si se quiere, recuperadora de sentido ontológico. Por lo tanto en la vía de la participación en el ser podemos hablar de un pensamiento analógico en el sentido de proporcionalidad. Asimismo, en tanto que no podemos rebasar la experiencia y sus datos, y en tanto que el conocimiento a partir de los datos de la experiencia nos conduce a un cierto conocimiento del ser del cual participa los objetos de nuestra experiencia, la relación entre yo y el primer dato de mi experiencia (mi cuerpo) es análoga en cuanto proporción a la relación que mantiene el Ser conmigo. Es decir, en la expresión «*je suis mon corps*», la cópula apunta a un compromiso con la existencia que participa en el Ser pero que es enteramente Ser.

En cualquier caso, la dualidad en la concepción del ser, como la de los dos modos de conocimiento y los dos grados de reflexión en Marcel, se ven también reflejada en la unidad de la analogía a pesar de sus dos modos

²⁴⁴ Benoit Pruche, «Le thomisme peut-il se présenter comme “Philosophie existentielle”?», *Revue Philosophique de Louvain* 48, n.º 19 (1950): 329-53.: «*Et c'est pourquoi le thomisme peut se présenter comme Philosophie existentielle, parce qu'il a sa source, comme manière de penser, au niveau de l'a existentiel* », au triple point de vue : du « consentement » qu'il réclame et dont il s'inspire comme système ; de l'existant qu'il interroge et dont il s'efforce de découvrir les éléments de structure ; des intuitions fondamentales qu'il met en œuvre et dont la principale, qui l'anime tout entier, est une saisie d'identité, par rapport de structure à l'Acte d'Exister, des éléments en dissociation intégrant l'existant “ en-tant-qu'existant”».

(atribución y proporcionalidad) de presentarse. Es cierto que Marcel no habla de la analogía en estos términos, pero descarta la univocidad del pensamiento objetivo y restringe la metáfora a un mero punto de apoyo por su equívocidad.

5.3. El sentir como modo de participación

Antes de considerar la insuficiencia del lenguaje científico y el lenguaje metafórico en el proceder de la metafísica, cabe recordar que la manera que tiene el ser humano de participar en el Ser que le acoge es el ejercicio de la facultad de sentir. Hemos dicho que el acceso al misterio ha de darse por medio de la experiencia únicamente. También dijimos que la experiencia se topa en un primer lugar con la inmanencia del mundo circundante tomado desde una perspectiva *problemática* que ahora podemos relacionar con el *ens ut nomen* que describe Cayetano. Aun así, Marcel entiende que es posible una experiencia que sobrepase *de manera vertical* la experiencia de la mera inmanencia. Esa experiencia de lo trascendente, llegados a este punto, comprendemos que corrige de manera inequívoca la aproximación por la cual lo problemático se ensancha hasta acaparar la totalidad del Ser de manera ilegítima. A esto último lo llamamos la problematización del misterio. La manera de evitar esa degradación ontológica que supone la problematización es permitir encontrar un término medio de carácter bidireccional. Para la indagación metafísica, esta es una necesidad que tiene la fuerza de la necesidad lógica en el campo del problema. Esa necesidad de búsqueda honesta de la Verdad conducida por lo que Marcel llamó *esprit de vérité*, necesita el reconocimiento de la exigencia de trascendencia que, como vimos, es una exigencia enteramente ontológica. Esto puede dar a entender que solo pueda ser tomada como ontológica una investigación que se centre en lo misterioso y deje de lado las cualidades problemáticas del ente y su

experiencia. La pertinente apreciación de Reeves recogida en la parte final del apartado 2.1 despeja cualquier tipo de acusación a ese respecto.²⁴⁵ Recordemos también que, por semejanza con Cayetano, aunque el *ens ut participium* sea el objeto formal de la metafísica, este no se da más que en un binomio con el *ens ut nomen* que, como vimos muy brevemente de mano del Ferrariense, se implican mutuamente.

Ahora bien, ¿de qué manera podemos acceder a esa experiencia de lo trascendente? Sin duda, que el cuerpo parta de un lugar privilegiado a la hora de emprender la actividad de la investigación metafísica coloca a las posibilidades sensoriales del cuerpo en el centro del acceso a la experiencia y, por lo tanto, el sentir va a ser un acceso privilegiado al Ser en sus dos vertientes complementarias: misteriosa-participante y problemática-nominal.

La sensación posibilita el acceso inmediato a la realidad por medio de la experiencia. Los datos de la sensación son datos no mediatizables. Desde los escritos del *Journal Marcel* entiende la prioridad metafísica del sentir,²⁴⁶ que viene dada por la imposibilidad de desprenderla del cuerpo como si fuera una especie de intermediaria entre el cuerpo y el mundo exterior.²⁴⁷ El hecho de ser la manera en que el cuerpo se relaciona con el mundo no la interpone entre el mundo y el cuerpo, lo cual equivaldría a devolver al cuerpo, al mundo y a la sensación a la pretensión de control ordenador del pensamiento problemático. No es nada más que el Ser que se presenta en este cuerpo como sensorialidad inverificable y, por consiguiente, se aparta de cualquier razonamiento esencialista para sumergirse en las corrientes de la existencia vivida. Y que el hecho misterioso del cuerpo ya tenga asociado el misterio inefable de la sensorialidad, nos devuelve a la prístina relación de mi cuerpo con el Ser a través del sentir y el sentirse.

²⁴⁵ v. *supra*, 64-65.

²⁴⁶ JM, 267-268.

²⁴⁷ PST, 264.

Si la tercera de las conferencias del primer tomo de *Le mystère de l'Être* estaba dedicada a la exigencia de trascendencia, la sexta se dirige al sentir como modo de participación en el Ser. En ella, encontramos la referencia al sentir mi cuerpo como condición instrumental de posibilidad de todo sentir mediado, precisamente, por la sensación de mi propio cuerpo. Esa condición, por el hecho de ser instrumental, no recoge la esencial relación ontológica que propicia mi cuerpo con el Ser, que lo contiene. Pero el sentir no puede ser un tipo de comunicación, porque eso me haría tomarla al mismo tiempo como un mensaje. Y como todo mensaje supone una sensación, toda comunicación supone una sensación²⁴⁸ y, en este contexto, esa sensación-mediación ejerce la función de separación entre el cuerpo que recibe y la exterioridad que emite.

Una sensación de este tipo es contradictoria a no ser que analicemos la realidad desde el punto de vista problemático. Cuando soy capaz de sobreponerme a esa concepción mecanicista del mundo en la cual mi cuerpo es un instrumento más, entonces la sensación como mensaje deja de tener sentido y se abre paso una concepción en la que la información ya no viene a mí a partir del objeto exterior.

*«(...) nous ne pouvons pas nous empêcher de traiter la sensation comme quelque chose qui est émis par une source inconnue, mais située dans l'espace, et captée par ce que nous appelons un sujet, mais un sujet pensé lui-même objectivement, c'est-à-dire un appareil matériellement constitué: en d'autres termes, nous assimilons la sensation à un message».*²⁴⁹

Reconociendo la esencia misteriosa de la sensación estamos al mismo tiempo dejando de lado toda necesidad de definirla a partir de un objeto.²⁵⁰

²⁴⁸ JM, 250.

²⁴⁹ MEI, 121.

²⁵⁰ JM, 251.

Entonces el sentir se envuelve de un contexto en el que el sentido de la comunicación pierde incluso la función aclaradora que en una sensación problematizada habría de tener. De manera que para Marcel «*sentir n'est pas recevoir, mais participer immédiatement*».²⁵¹ En otras palabras, sentir es la manera primera con que hago efectiva mi participación en el Ser. Y esa participación es, como dijimos, inmediata y no mediatizable. Exige, pues, el descartar la multiplicación de procesos intermedios entre lo sentido y el sintiente, del mismo modo que se descartó en origen la posibilidad de la instrumentalización del cuerpo por la consecuencia de una regresión *ad infinitum*. No hay traducción posible porque la sensación estaría, de nuevo, en la base de toda interpretación de lo exterior.²⁵² Es, al mismo tiempo, sentir y condición de posibilidad de todo sentir.

En tanto que inmediata, la sensación es inverificable y, por lo tanto, es infalible en todo caso y ha de someterse a la expresión lingüística que, al ser un reflejo la sensación, no da acceso directo a ella. Es preciso no tomar la infalibilidad bajo una consideración ingenua en términos de verdad/falsedad que devolvería la discusión a la sensación como problema. Toda experiencia de lo misterioso es infalible desde la óptica de la innegabilidad de la propia experiencia. Cuando se traduce esa experiencia al lenguaje (o, dicho de otro modo, cuando se hace caber la experiencia dentro de los límites de la comunicación gramatical lógico-discursiva), es entonces cuando la sensación se vuelve equívoca y falible:

«"Réalisé" ce soir avec une intensité prodigieuse:

1° que la sensation (conscience immédiate) est infaillible, qu'il n'y a en elle nulle place pour l'erreur.

2° qu'en ce sens la foi doit participer de la nature de la sensation (le problème métaphysique en ce sens c'est de retrouver par la pensée

²⁵¹ JM, 251.

²⁵² RI, 38; EPC, 43.

et par delà la pensée une nouvelle infaillibilité, un nouvel immédiat.

*3° l'immédiat de la sensation est forcément un paradis perdu. La dialectique, le drame de la sensation, c'est qu'elle doit être réfléchie, interprétée; par là l'erreur devient possible. L'erreur fait son entrée dans le monde avec la réflexion, toute dialectique est invinciblement attirée par cela qui la supprime – par cela où elle se nie».*²⁵³

Ese nuevo inmediato, o inmediato no mediatizable, del que forma parte la sensación pero también el cuerpo y todas las presentaciones misteriosas del Ser, se forma por la necesidad de sobrepasar la manera empirista e idealista de tomar lo inmediato. En la primera parte del *Journal* Marcel usa la definición empirista/idealista al hablar de la experiencia inmediata en los siguientes términos:

*«Il y a un plan où non seulement le monde n'a pas de sens, mais où il est même contradictoire de poser la question de savoir s'il en a un; c'est le plan de l'existence immédiate; c'est nécessairement celui du fortuit, c'est l'ordre du hasard».*²⁵⁴

Vemos que la existencia inmediata implica la imposibilidad de cualquier contacto racional con ese inmediato en el cual toda pretensión sentido queda excluida y el azar sobresale como única opción. Es lo que lleva a Marcel a decir que lo inmediato es lo contrario a un principio de inteligibilidad.²⁵⁵ Veremos más adelante que la visión de la intelección y, en este sentido, también la de un principio de inteligibilidad, se ensancha en la obra de Marcel a partir del ensanchamiento de la racionalidad por medio de la reflexión de

²⁵³ JM, 131. La cursiva es mía.

²⁵⁴ Idem

²⁵⁵ Idem

segundo grado. En cualquier caso, el nuevo inmediato consuma la separación del idealismo que se urde en las páginas del *Journal Métaphysique*.²⁵⁶

Por eso, porque el carácter misterioso del cuerpo y de la sensación anula una experiencia inmediata de la que puede decirse que es pasiva con respecto al contexto en el cual se desarrolla,²⁵⁷ el nuevo inmediato, no mediatizable, ha de tener un componente activo, necesariamente activo. Y ese componente es el de la necesidad de reflexionar sobre la base de los datos de una abstracción legítima y por un procedimiento inverificable pero que nada tiene que ver con la ausencia de sentido. Sino más bien con un sentido compartido y participado, de mi ser con el Ser. Y eso, veremos, se dará por medio de la reflexión segunda. Esto implica que es constitutivo de la nueva acepción de lo inmediato el sentirse parte de la experiencia, dentro de la experiencia. La sensación, como inmediata, implica asimismo actividad y compromiso con el Ser, de manera que la reflexión sobre la propia sensación asume las bases de la creación artística en la que se da una recepción activa de los datos inmediatos de la sensación. En el artista se realiza al límite la identificación del recibir y el dar.²⁵⁸

El sentir no puede ser diferente. Sintiendo es como estamos en el mundo, el misterio mismo de nuestro estar en el mundo.²⁵⁹ Así, como apunta al Ser y se inscribe en él, dar por sentada nuestra capacidad de sentir e incluirla en la naturaleza humana no supone en ningún caso una aclaración sino una degradación problemática del misterio de la sensación, que no es más misteriosa que un fenómeno de telepatía y también podría llamarse

²⁵⁶ Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel : un veilleur et un éveilleur*. (Lausanne: L'age d'homme, 1989), 28.

²⁵⁷ La experiencia inmediata se corresponde con la del espectador: «(...) *le spectateur, au sens habituel du mot, participe sans participer; il éprouve des émotions superficiellement analogues à celles des êtres qui sont réellement engagés dans l'action, mais il sait bien que ses émotions à lui ne tirent pas à conséquence*». MEI, 138.

²⁵⁸ RI, 123; EPC, 141.

²⁵⁹ DH, 67.

paranormal para desterrar la normalidad a la tranquilidad de los usos y los hábitos.²⁶⁰ Lo importante es reparar en la necesidad de apertura que implica nuestro ser en el mundo. Esto hace que la sombra de solipsismo se disipe al mismo tiempo que recibir se convierte en un proceso activo que exige la voluntad de apertura al Ser en toda su extensión.²⁶¹

²⁶⁰ DH, 65-66.

²⁶¹ La reflexión metafísica de Marcel ataca al egocentrismo de la filosofía francesa desde Descartes, a través de la suficiencia del pensante para reconocer su existencia. Marcel, al contrario, encuentra que la manera de ser del ser humano exige la consciencia de la necesidad de apertura a lo otro y al otro. cf. Straus y Machado, «Gabriel Marcel's notion of incarnate being».

6. INTELECCIÓN Y REALIDAD: DEL SER ENCARNADO AL PENSAMIENTO

La experiencia inverificable pero infalible que reclama para sí la realidad de la propia existencia es, para Marcel, el verdadero objeto de la metafísica. Para acceder a esa realidad es necesario un método al que nuestro autor llama reflexión segunda y que, claro, precisa de una reflexión de primer grado que opere antes y que, llegado el caso, permita la elección de un conocimiento recuperador, posibilitador o principio de toda actividad intencional. Es claro también que la parte problemática del ente ha de verse analizada a partir de la reflexión de primer grado, mientras que la parte misteriosa y experiencial del mismo ha de descubrirse desde la reflexión segunda. Asimismo, es imperativo volver a la necesaria complementariedad entre los dos modos de reflexionar, que se corresponden evidentemente a la complementariedad ontológica de los dos modos de darse el ente y, según hemos visto, toman significado con la descripción de Cayetano en tanto que ente como nombre y ente como participio.

En este apartado intentaremos dar forma a la crítica marceliana del pensamiento objetivo-objetivante a partir de su valoración del mismo. Y lo haremos de este modo porque existe una valoración apasionada del pensamiento científico cuando este, y esta es la precisión ineludible, se mantiene dentro de los límites de su propia posibilidad. Si las acusaciones de intuicionismo han sido desmontadas con referencias a la obra de Marcel (siendo, por lo tanto, acusaciones de superficie y no provocadas por una lectura profunda de la misma), la posibilidad de irracionalismo se verá desmontada por una consideración amplia de la razón que sobrepasa las construcciones lógicas de la razón instrumental.

Es cierto que el análisis de la obra de Gabriel Marcel puede dar lugar a la conclusión de una valoración negativa del pensamiento objetivo-objetivante. Y no puede decirse que no exista tal valoración, porque la sola consideración

de lo objetivante implica una apropiación implícita por parte de lo objetivo. Hemos de tener en cuenta que la objetividad que Marcel pretende desenmascarar como usurpadora de áreas ontológicas de las que por su propia esencia no puede dar cuenta, es aquella que pretende desligar de manera consciente el objeto de la acción del sujeto. Por eso ha de quedar patente que para Marcel existe un tipo de objetividad que corresponde a una actividad legítima del pensamiento y que solamente la hipertrofia de esta apunta al espíritu de abstracción tal como lo esbozamos antes.²⁶² La abstracción, libre entonces de connotación objetivante, es imposible de eludir no solamente desde el método científico, sino también para cualquier aproximación metafísica al ente que pretenda hacerlo desde lo que llamábamos *esprit de vérité*. Por eso es necesario dirigir nuestra mirada en este punto no al pensamiento objetivo de la ciencia consciente de sus límites, sino al proceso de problematización que trasciende falazmente las fronteras de las posibilidades de la abstracción.

Por encima de todo, un conocimiento objetivo es para Marcel un conocimiento que puede ser verificado por cualquiera, un conocimiento universalizable y que toma en cierto modo las características de la definición Popperiana de las hipótesis científicas a partir de la falsabilidad y de la verificabilidad. Se basan ambas en un tipo de datos que *están ahí* para que cualquier sujeto pueda comprobarlos y, si se da el caso, señalar su necesaria sustitución.²⁶³ En estos términos, el método científico, la consideración

²⁶² v. *supra*, 83-84.

²⁶³ «We say that a theory is falsified only if we have accepted basic statements which contradict it. This condition is necessary, but not sufficient; for we have seen that non-reproducible single occurrences are of no significance to science. Thus a few stray basic statements contradicting a theory will hardly induce us to reject it as falsified. We shall take it as falsified only if we discover a reproducible effect which refutes the theory. In other words, we only accept the falsification if a low-level empirical hypothesis which describes such an effect is proposed and corroborated. This kind of hypothesis may be called a falsifying hypothesis». Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London;New York: Taylor & Francis Group, 2005), 66.

falsable/verificable de las hipótesis científicas, deja intacto todo aquello que *no se puede verificar*.

Es en este sentido en el que hay que contextualizar el rechazo de Marcel a este tipo de objetivación que, de nuevo, solamente repudia en tanto que se inserta en un orden que no le corresponde, que es el orden de la metafísica. Sin embargo, su camino gnoseológico plasmado ya desde el *Journal Métaphysique* es decididamente realista a pesar de resistirse a la pura receptividad del objeto por parte del sujeto. Pero su realismo no otorga una categoría de existencia inmediata y desvinculada de toda otra condición a los objetos de que se ocupan los extremos científico-racionalistas, sino que dota de realidad a la relación que coloca a lo *exterior* no ante mí sino *conmigo*.²⁶⁴ Es decir, asume que el aparato científico es capaz de abarcar únicamente la parte del ente en tanto que tal. Pero Marcel refuerza la necesidad de realidad óptica que emana la relación misteriosa que mantengo con el mundo anulando cualquier separación entre yo y ese mismo mundo, todo ello con la intención de aproximarse *al ente en tanto que ente*. Ese, como veremos, es para Marcel el objeto formal de la metafísica; un objeto que, al igual que para Cayetano, es de una importancia capital el hecho de devolverlo a su posición por medio de una filosofía concreta, una metafísica de lo concreto.

Es cierto que la empresa de Marcel con respecto a la superación de la escisión sujeto-objeto ha marcado la crítica de algunos sectores que, como dice Derisi, atribuyen a nuestro autor un desconocimiento radical de la gnoseología tomista:

²⁶⁴ «Avec moi: notons ici la valeur métaphysique de ce mot avec, qui a été si rarement reconnue par les philosophes et qui ne correspond ni à une relation d'inhérence ou d'immanence, ni à une relation d'extériorité. Il sera de l'essence — je suis obligé d'adopter ici le mot latin — d'un coesse authentique.» (PA, 83). En términos de Marcel, pero también de la teoría tomista, podríamos decir que *se me hace presente*.

«Sujeto y objeto no tienen, pues, el significado que les da artificiosamente el existencialismo -también el de Marcel- como si el primero fuese el verdadero ser y el segundo el modo como la inteligencia lo concibe deformándolo, no. Sujeto y objeto son ambos ser, uno como idéntico y el otro como distinto del propio ser cognoscente. Por eso, concebir el ser como objeto no es desnaturalizarlo o quedarse frente y exterior a él sin aprehenderlo en su íntima esencia; por el contrario, es la única manera de captarlo como realmente es por parte de un sujeto y acto que no se identifica realmente con él: es aprehenderlo o asimilarlo en su auténtica realidad distinta u otra -eso significa objeto- del propio acto que lo aprehende».²⁶⁵

Y algo más abajo:

«En toda esta crítica de Marcel y en general del existencialismo, especialmente de Jaspers, quien llega a llamar a la objetivación "la esclerosis del ser" auténtico, que es siempre sujeto o ser en sí - contra la inteligencia hay, pues, un desconocimiento de su cabal naturaleza, de la profunda doctrina tomista sobre la misma, que penetra hondamente y da razón de este ser singular y difícil de aprehender en su íntima esencia que es el conocimiento; a más del equívoco encerrado en el término objeto, que lejos de excluir, incluye el ser en sí, - sujeto, que dice el existencialismo- y que sólo indica el ser en sí en cuanto otro distinto del ser subjetivo o. al menos - en el caso del conocimiento del propio sujeto -, distinto del acto mismo cognoscente».²⁶⁶

Este supuesto desconocimiento del tomismo contrasta con otras opiniones acerca de la obra de Marcel en las que se inserta a este, sin ninguna duda, en una *solución tomista* a la cuestión que implica la existencia

²⁶⁵ Octavio Nicolás Derisi, «El existencialismo de Gabriel Marcel», *Sapientia* V, n.º 15 (1950): 48.

²⁶⁶ Derisi, *El existencialismo...* 48-49.

en las filosofías que de una manera superficial podríamos llamar existencialistas. Paul Tillich es, sin duda, la voz más potente a este respecto. En el primero de los tres volúmenes de su *Systematic theology*, Tillich aduce que la distinción entre existencialismo cristiano y ateo que recoge Sartre en *L'existentialisme est un humanisme* es en sí misma irrelevante, puesto que uno y otro dan una respuesta religiosa a la pregunta sobre la existencia. De entre esas respuestas, Marcel escogió, según Tillich, la salida tomista:

*« (...) in reality, there is no atheistic or theistic existentialism. Existentialism gives an analysis of what it means to exist. It shows the contrast between an essentialist description and an existentialist analysis. It develops the question implied in existence, but it does not try to give the answer, either in atheistic or in theistic terms. Whenever existentialists give answers, they do so in terms of religious or quasi-religious traditions which 'are not derived from their existentialist analysis. Pascal derives his answers from the Augustinian tradition, Kierkegaard from the Lutheran, Marcel from the Thomist, Dostoevski from the Greek Orthodox. Or the answers are derived from humanistic traditions, as with Marx, Sartre, Nietzsche, Heidegger, and Jaspers. None of these men was able to develop answers out of his questions. The answers of the humanists come from hidden religious sources. They are matters of ultimate concern or faith, although garbed in a secular gown. Hence the distinction between atheistic and theistic existentialism fails».*²⁶⁷

¿Qué debemos entender entonces? ¿Marcel no tuvo contacto alguno con la teoría tomista? ¿O no solamente la conocía, sino que la utilizó para dar respuesta cuestiones a las que sus posicionamientos iniciales no podían responder? Ya dedicamos un apartado a las coincidencias entre la ontología marceliana y la revisión del ente *ut nomen et ut participium*, y vimos que en la comparación con el problema y el misterio, los caracteres de uno y otro

²⁶⁷ Paul Tillich, *Systematic theology* (London: S.C.M. Press, 1978), 25-26. (La cursiva es mía).

coincidían con aquellos de la revisión de Cayetano. De manera que, en referencia a sus preocupaciones ontológicas, podemos decir que, al menos, coinciden sin forzarlas con las del tomismo *recuperador* del Obispo de Gaeta. En cuanto a la gnoseología, mostraremos una doble vía que dirigirá la respuesta también en la dirección del conocimiento de la teoría de Tomás de Aquino por parte de Marcel: la primera la encontraremos de nuevo en la coincidencia con la intención de Tomás de Vio de devolver a la metafísica su objeto formal, esto es, el ente en tanto que ente; en la segunda compararemos la doble reflexión de Marcel con los movimientos del conocimiento del alma por sí misma, la *duplex cognitio de anima*. En otros términos, hemos de posicionarnos del lado de Peccorini cuando dice que:

*«En general, y adelantándonos a las pruebas, nos atrevemos a afirmar que -ignorándola o no- su coincidencia con la gnoseología escolástica es casi perfecta. Lo cual equivale a decir que si bien Marcel no insiste en «nuestro» objeto, no lo desconoce ni lo rechaza: lo supone sencillamente en toda su argumentación, aunque no lo designe con ese nombre».*²⁶⁸

6.1. La intelección en Gabriel Marcel

Hemos dicho en gran número de ocasiones que Marcel rompe con su pasado idealista quebrando su relación con la objetividad exacerbada de los sistemas cerrados. La no-objetividad muestra opiniones de rechazo contra la validez del razonamiento de Marcel que aparenta pertenecer, casi por definición, a un subjetivismo estéril.²⁶⁹ Eso denota un desconocimiento del

²⁶⁸ Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 28.

²⁶⁹ En cierto sentido esto obedece a la lógica de la dicotomía entre el mito del objetivismo y el mito del subjetivismo que ilustran Lakoff y Johnson en su *Metaphors we live by* (223), donde reducen al *existencialismo* a la ilusión de un subjetivismo radical: «Such subjectivist interpretations are largely popularizations that pick and choose elements of antiobjectivist

hábito general que sobrevuela la obra de Marcel. Troisfontaines lo dice claramente y de manera muy acertada en su monografía *De l'existence a l'être*:

*«Il est clair également que «non objectivité» ne signifie pas du tout (chez Marcel) «non-réalité». Au contraire. La participation suppose la réalité de l'autre que moi (que beaucoup philosophes appelleraient l'objectif, mais dont Marcel dit qu'il n'est pas «objectif» car il n'est pas seulement «devant moi», mais avec moi».*²⁷⁰

Como recalca Troisfontaines, no-objetividad no quiere decir subjetividad, pero tampoco “no-realidad”. El realismo que pretende Marcel es un realismo *moderado* diametralmente opuesto a un realismo radical que no concibe la más mínima posibilidad de relación entre objetos porque estos se presentan como enteramente acabados antes de cualquier acción que el intelecto pueda llevar a cabo sobre ellos.²⁷¹ Esos objetos no pueden padecer ni propiciar ningún tipo de relación y solamente la identidad convenida del nombre camufla la irreductible diversidad de sus caracteres. Para Marcel la reflexión filosófica no puede tener como fin negar la realidad ni tampoco la atomización de sus componentes en mónadas irrelacionables entre sí, fines de trayecto para un pensamiento objetivo enclaustrado en un psicologismo o un positivismo radical. Por eso no puede reducirse el conocimiento en ningún caso a un estado de consciencia:

« (...) il ne m'est guère possible de comprendre comment l'idée d'une connaissance réelle, c'est-à-dire d'une référence à l'être, pourrait prendre naissance à l'intérieur d'un monde de purs états de

Continental philosophy, often ignoring what makes certain trends in Continental thought serious attempts to provide a basis for the human sciences».

²⁷⁰ Troisfontaines, *De l'existence à l'être : La philosophie de Gabriel Marcel*, vol. 1., 127.

²⁷¹ v. JM, 105; EA, 56; cf. Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 43.

conscience». ²⁷²

En este momento, Marcel arroja el conocimiento hacia afuera como acción intencional del pensamiento hacia el Ser, pues todo conocimiento ha de dirigirse hacia algo. El ente problemático, coincidente con el ente como nombre de Cayetano, espera la acción del sujeto. Vimos que eso no puede dar cuenta de lo que hace que el ente sea una cosa que es (el ente en tanto que ente). Cuando Marcel se pregunta cómo es que lo exterior a mí puede entrar a formar parte del conocimiento por medio de la acción intelectual, se está preguntando de nuevo por un conocimiento que apresa las características accidentales del ente, que le hacen ser tal cosa y no *algo que es*. ²⁷³ En ese sentido, el conocimiento se establece a partir de la conjugación del objeto y el sujeto, pero es un conocimiento que no puede dirigirse más que a la vertiente problemática del ente.

Aun así, cuando consideramos el proceso en sí mismo, la explicación vuelve a mostrar la imposibilidad de la distinción y es el sujeto quien se apropia del objeto hasta *hacerse* el objeto. El conocimiento, dice, resulta de la unión no causal del pensamiento individual y del mundo exterior en el cual él se sumerge. Marcel admite, pues, como no puede ser de otra manera, que para llamar inteligibilidad a ese proceso el término mismo ha de sufrir un ensanchamiento que permita que lo inteligible no se ciña a lo verificable y abarque también la unión trascendente del sujeto y el objeto en una acción intencional. ²⁷⁴ En efecto, el proceso de intelección se da por medio de una operación misteriosa que convierte al pensante en lo pensado, pero solamente porque lo pensado puede de alguna manera adecuarse al pensante.

²⁷² EA, 78.

²⁷³ Utilizo la expresión de la traducción de Tomás Calvo Martínez de la *Metafísica* de Aristóteles, para hablar del objeto de la metafísica.

²⁷⁴ v. JM 115, 116: «[en referencia al conocimiento en estos términos] *elle est donc si l'on veut supra-intelligible, elle n'est pas intelligible*».

En la primera entrega del *Journal*, Gabriel Marcel se coloca en el plano de la conciencia intencional y afirma que en él es absurdo establecer una relación de dualidad entre el pensamiento y el objeto. Los datos externos al sujeto, cuando se entienden dependientes del objeto, presentan por necesidad *cierto carácter formal*,²⁷⁵ de idealidad. Pero el hecho de tener esa cierta idealidad no se diferencia en nada del hecho de no tenerla, hasta que la potencialidad de inteligibilidad sea actualizada por un proceso de intelección. El objeto condicionaría al pensamiento de tal manera que él mismo como formalidad externa no puede existir *intencionalmente* (es decir, no pueden existir efectivamente *para* la conciencia, no pueden adquirir su *ser definido como condición*) si no se da el acto de intelección y si no se encuentra él mismo inmerso en ese acto formando parte fundamental de él. Es el acto de intelección el que actualiza los datos externos. Así, todo conocimiento *se basa en la estructura acto-potencial del ente, de todo ente que cae bajo nuestra experiencia*.²⁷⁶

Al no ser algo que se adhiere a lo exterior sino un modo de actualizar la inteligibilidad del mundo, el pensamiento como acto no es una cosa que pueda ser yuxtapuesta a otras cosas exteriores:

«Cette pensée n'est pas une chose qui pourrait être juxtaposée à d'autres choses. Elle ne peut se définir pour soi ou pour une pensée qui cherche à la comprendre en dehors de ces données externes. Il n'y a pas à proprement parler dualisme de l'acte synthétique qui réalise (en les médiatisant) ces données externes et de celles-ci. Ceci s'exprime peut-être au mieux en disant que les données externes présentent un caractère d'idéalité ; c'est-à-dire qu'elles ne se définissent qu'à partir de la pensée même (du tout) comme des

²⁷⁵ Veremos en el apartado dedicado a la explicación de la abstracción por parte de Cayetano, que la abstracción formal es el primero y el último paso de la abstracción metafísica, que es del entendimiento posible.

²⁷⁶ Jaume Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», en *Obra filosófica* (Barcelona: Ariel, 1967), 52.

*conditions à la fois nécessaires et insuffisantes que conditionne à son tour cela même qui est conditionné par elle: elles ne peuvent être définies comme conditions que pour une réflexion qui part de ce qu'elles conditionnent. Ceci revient à dire que le rapport de condition à conditionné tend à passer ici dans son contraire et à se nier pour se poser seulement comme réflexion subjective, non comme expression logique constitutive».*²⁷⁷

Así, ese cierto carácter de idealidad dependiente de datos externos reales solamente es susceptible de ser tratado como condición de cualquier tipo de conocimiento en tanto que es definido por el conocimiento que le está percibiendo como condición. Es, en definitiva, un único proceso indiferenciado que solamente puede analizarse en términos de potencia y acto.

Como en esto encontramos que es imposible justificar de manera racional la pretensión de desligar la relación entre la condición y lo condicionado o, dicho de otro modo, entre el objeto externo y el acto intelectual que lo aprehende, vemos que para Marcel la intelección es inseparable de objeto que pretende conocer y, por lo tanto, no es otra cosa que el mismo pensamiento pensante, el acto de pensar o de entender.²⁷⁸ Puesto que el carácter de cierta idealidad de los datos externos solamente se actualiza en ese acto, entendemos que también la inteligibilidad del objeto es pensable solamente dentro de ese pensamiento pensante *como momento del mismo*. El conocimiento es, pues, fusión *vital* de la realidad y del espíritu, la apercepción de la unidad intencional del *en soi* y del *pour soi*. La inteligibilidad permite al espíritu organizar su mundo y constituirse a sí mismo:

«L'intelligibilité telle que je la conçois est un rapport dynamique, le rapport de tension par lequel l'esprit se constitue en organisant son

²⁷⁷ JM, 114-115.

²⁷⁸ Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 33.

*monde; elle ne peut être réalisée en dehors de ce rapport».*²⁷⁹

Y en otro lugar:

*«L'intelligibilité, ai-je dit, ne peut se concevoir qu'en fonction d'un mouvement immanent par lequel la pensée se saisit elle-même dans un ensemble d'idées qui n'est son objet que dans la mesure où elle peut devenir elle-même son propre objet. Un ensemble d'idées n'est intelligible que dans la mesure où l'esprit se reconnaît en lui».*²⁸⁰

El espíritu se reconoce en la idealidad del mundo exterior que conoce y eso es, precisamente, lo que hace que lo inteligible sea conocido. Es la definición misma de la inteligibilidad. Pero esa definición tiene una consecuencia que puede hacer tambalearse el conjunto de la explicación, y es que al hablar de esta manera de la inteligibilidad, se pregunta Marcel si no estará considerándola como algo exterior al acto por el cual puede reflexionar sobre ella. En otros términos, se plantea si no está repitiendo la misma construcción que pretende descartar. Entiende que por esa pregunta se llega irremediablemente a un dilema que plantea que bien la reflexión sobre la inteligibilidad es imposible porque si lo fuese la consideraríamos como un objeto exterior; o bien que se puede reflexionar de manera legítima porque de alguna manera el pensamiento puede disociar la inteligibilidad de sí mismo y reflexionar sobre ella. La respuesta de Marcel vuelve a buscar el término medio que toda su investigación persigue, y responde de la siguiente manera:

«Il faut répondre, je crois, simplement ceci : sans doute l'intelligibilité peut être pour la pensée un objet de réflexion, mais seulement au sens où la pensée peut être pour soi-même un tel objet, et pourvu qu'on ne fasse pas à cet égard entre la pensée même et l'intelligible de différence quelconque. Nier cette possibilité, ce serait d'ailleurs, remarquons-le, ou bien nier que la pensée puisse être objet pour soi, ou bien creuser à nouveau, en sens inverse, entre la pensée et

²⁷⁹ JM, 104.

²⁸⁰ JM, 110.

*l'intelligibilité le dualisme, le hiatus que l'on voulait supprimer».*²⁸¹

Por lo tanto, la inteligibilidad y el pensamiento son una y la misma cosa, pero se puede reflexionar sobre una y otro siempre que la abstracción que se haga sea de ambos. Al tipo de reflexión al que puedo acceder por esta abstracción ha de ser esa abstracción legítima que presenta como objeto, en este caso, incluso el proceso por el cual todo objeto es inteligible.

En la doble consideración del conocimiento del alma por sí misma que Tomás de Aquino trata en el artículo 8 de la cuestión X sobre la mente, en el *De Veritate*, encontramos que el Doctor Angélico investiga sobre el conocimiento de la mente por sí misma en los mismos términos que acabamos de nombrar, esto es: *a modo de objeto y a modo de principio de la actividad intencional*. La coincidencia merece un apartado que trate sobre esos dos modos de conocer del escrito del Aquinate, aunque antes nos queden algunas cuestiones previas que esclarecer para dejar el camino despejado a la exposición.

En primer lugar cabe decir que, por esa facultad de organización del mundo y configuración de *mi mundo*, el inteligible se realiza en el espacio y en el tiempo, sin ser él mismo exterior a esa realización. Su espacio-temporalidad transcurre como un momento constitutivo del inteligible del que no se puede hacer abstracción sin destruir todo el proceso.²⁸² Esto es, la exterioridad, la inmanencia forma parte en sí misma del inteligible y de la intelección. Pero aunque la intelección (y, por tanto, el inteligible) no se identifique con el sustento exterior que le sirve para hacérsenos presente, es imposible sin esas formas exteriores. La inteligibilidad no puede darse sin el primer movimiento de constitución del conocimiento de las formas exteriores, porque el punto de partida del conocimiento se da a partir de su proyección en

²⁸¹ JM, 110.

²⁸² v. JM, 108-109.

el espacio y en el tiempo.²⁸³ Se da, pues, una relación supraobjetiva entre el sujeto y el objeto que impide concebir a cualquiera de ellos desde un punto de vista de impermeabilidad constituyente. Esto tiene una estrecha similitud con la concepción tomista de la intelección, en tanto que Marcel entiende que el pensamiento se ordena al Ser por su condición de intencionalidad, hecho que reconoce en *Être et avoir*:

«*Au fond j'admets que la pensée est ordonnée à l'être comme l'œil à la lumière. Formule thomiste*».²⁸⁴

La coincidencia la hace explícita Peccorini, cuando dice que lo la fusión de lo conocido y el cognoscente es lo específico de la gnoseología de Tomás de Aquino.²⁸⁵ En esa fusión se encuentra lo que Marcel llamaría el misterio del conocer:

«*Cognoscens secundum cognoscens different a non cognoscentibus prout fit aliud in quantum aliud: et hoc immaterialitatem supponit*».²⁸⁶

Vemos así como, para el aquinate, el cognoscente se hace el otro *en cuanto otro*, lo que previene contra la adquisición inmediata e intuitiva de la cosa en sí. Aunque Marcel no hable en estos términos, es claro que también se aparte de la adquisición intuitiva de cualquier contenido de conocimiento. En todo momento hace referencia a la necesidad de remitir a la experiencia el contenido de la intelección, lo que le sitúa dentro de una corriente de realismo -puesto que el pensamiento necesita proyectarse intencionalmente al exterior

²⁸³ Peccorini encuentra en este aspecto una coincidencia remarcable con el tomismo: «*Pero nótese, además, que según él [se refiere a Gabriel Marcel] la intelección es imposible sin esas formas exteriores, como se puede comprobar en la declaración siguiente, en la que, por cierto, hay que hacerse violencia para no reconocer la tesis tomista de que, siendo las cosas sensibles el objeto proporcionado del entendimiento, ningún conocimiento derivado se explica sin esa base*». (Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 49).

²⁸⁴ EA, 52.

²⁸⁵ Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 28.

²⁸⁶ *Summa theologica*. Ia, q. 14, a. 1. Allí mismo se dice también que la especie de lo conocido se encuentra ya en el cognoscente *en potencia*, lo que refuerza la relación diádica entre lo inteligible y la capacidad de entender.

para ser-, pero de un realismo moderado, porque la relación de lo exterior con mi pensamiento se hace por medio de la transformación de este en aquel gracias a los puntos de idealidad que aquel contiene.²⁸⁷

El hacerse otro en cuanto otro refiere a la capacidad que tiene lo externo de presentarse como exterior a nosotros sin perder su esencia, de presentarse como lo otro en tanto que otro. Es, por tanto, la capacidad de emanación de esos caracteres formales a los que podemos aproximarnos con el pensamiento para aprehender la realidad. Podríamos decir que, si bien el otro en sí es el *objeto proporcionado* al entendimiento, su *objeto adecuado* es el otro en cuanto otro. El objeto adecuado es la estructura formal que puede apresarse con el pensamiento y, por lo tanto, es el objeto formal, en tanto que forma, lo que se constituye como el objeto de la metafísica. La materialidad sigue fuera y será el objeto de las ciencias empíricas.

Vemos que el objeto adecuado depende de la existencia del objeto proporcionado y, por lo tanto, se mantiene un realismo que puede traducirse como una relación unívoca con la realidad (relación característica de la objetivación radical que critica Marcel). Hemos de constatar, por otro lado, que esta relación tampoco es equívoca, porque las características formales del objeto, el inteligible, tienen su raíz en el objeto real. Esto es, el inteligible no es el objeto pero no puede darse sin el objeto. Pero, ¿no dijimos antes que el inteligible era el mismo acto de entender? ¿Cómo es posible que sea, el inteligible, algo que no comparte su ser con el ser del que depende, sino con otro que lo actualiza? En primer lugar, lo inteligible no depende del intelecto de igual forma que cualquier ente no depende de sí mismo, ni siquiera lógicamente. Y en segundo lugar, es en la actualización del inteligible por parte del intelecto donde radica la razón de su identidad, puesto que el intelecto solamente es en tanto que es capaz de actualizar lo inteligible del ser que le es proporcionado. En cambio, el ente concreto seguiría siendo el

²⁸⁷ cf. JM, 111: « (...) et en ce sens je me vois obligé de dénier à l'idée d'évidence (c'est-à-dire d'intelligibilité per se) tout contenu philosophique ».

mismo con independencia de la actualización de su posibilidad de ser inteligido.

Volviendo a la relación que podemos establecer entre el ser proporcionado al entendimiento y el ser adecuado a este, de nuevo sale a nuestro encuentro la analogía como modo de aproximación al pensamiento de Marcel. En este caso, el método analógico nos muestra la posibilidad de tratar el anclaje del pensamiento a la realidad exterior por la cierta idealidad que esta desprende y que le otorga la facultad de ofrecerse al pensante de manera adecuada a su intelecto.²⁸⁸ Así, pues, no se trata propiamente de una transformación, sino más bien de un desdoblamiento existencial: todo ser tiene la capacidad de ser-para-otro, y el cognoscente tiene la capacidad de acceder a él, a ese ser para (en cuanto) otro.

6.2. La coincidencia con Jaume Bofill i Bofill

La introducción de Jaume Bofill en la aclaración del proceso de intelección en Gabriel Marcel no es una maniobra gratuita. La filosofía como acción itinerante ocupó gran parte del pensamiento de ambos, y Bofill sentía un enorme interés en el texto de *Positions et approches du mystère ontologique*, con el cual sentía una afinidad evidente.²⁸⁹ La concordancia

²⁸⁸ «(...) es claro que Marcel admite el ens ut sic. Pero no es menos cierto que el ens ut sic, según él, no puede considerarse como unívoco, como “cualidad”, sino que debe designarse como el “inespecificable por excelencia”, es decir, como algo que ocupa un lugar intermedio entre lo “determinado” y lo “indeterminado”, y que, tratándose del ser, que no es ni unívoco ni equívoco, pero que sin embargo, “es”, no puede menos que significar lo analógico». Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 175.

²⁸⁹ En el que es posiblemente el libro más célebre de los aparecidos en homenaje a Jaume Bofill, se encuentra el relato del interés de este por el texto de Marcel narrado por Ignasi de Solà-Morales: «L'afinitat d'en Jaume Bofill amb aquest text era òbvia. Una reflexió personalista en què la concepció de la realitat és sempre oberta, no sois inacabada —in fieri—, sinó també susceptible d'ésser aprofundida fins al misteri. Un misteri agustinianament

entre los pensamientos de ambos muestra profundos puntos de encuentro en lo referente tanto al objeto de la metafísica cuanto a su método. Una de las situaciones más evidentemente convergentes la mostraremos en la exposición de Bofill sobre los dos modos de conocer de lo que él llama una *metafísica del sentimiento* y que presenta evidentes similitudes con los dos modos de reflexión que Marcel expone, por ejemplo, en *Positions et approches du mystère ontologique*. Evidentemente, esa exposición de los dos modos de conocer va a tener su base en esta concepción más general de lo que significa la intelección y cuáles son sus fuentes.

Para el tema que nos ocupa, que es la concepción de la intelección en general, diremos que el tomismo *abierto* de Bofill entiende también el proceso que lleva al espíritu a inteligir la realidad de la manera que hemos relatado en el apartado anterior. En *Fuentes, concepto y método de la metafísica*, Bofill habla de la actuación de la inteligencia en el acto de percepción diciendo que lo que hace que el objeto exterior atraiga a la inteligencia es la *posibilidad de universalización* que se encuentra en el ente en sí y que por medio de la abstracción permite que el ser humano le confiera la condición de *ejemplo*. La coincidencia con ese cierto carácter formal que Marcel asumía ya en el *Journal* es evidente. Pero Bofill desarrolla de manera más sistemática la captación de los elementos formales de la existencia del objeto externo por medio de la necesidad de ejemplificación, puesto que el ejemplo implica la abstracción de la *species* universal del ente y su dignidad de miembro representativo de una serie. Pero, además, exige la consideración de la razón de la serie o, lo que es lo mismo, *el principio extrafenoménico de orden* según el cual la serie ha sido constituida.²⁹⁰ Podría decirse que lo extrafenoménico del orden reside en su trascendencia y, por lo tanto, que la posibilidad misma del orden exige la posibilidad de la trascendencia, lo que no es distinto a una

inimior intimo meo, és a dir, un misteri com a obertura cap al transcendent i com a últim horitzó de la realitat». VVAA, *Homenatge a Jaume Bofill*, (Barcelona: La Seu Vella, 1986), 35.

²⁹⁰ Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 27.

exigencia de trascendencia, expresión que hemos visto en el universo conceptual de Marcel asociada al mismo caso.²⁹¹

También se encuentran posiciones coincidentes en referencia a la necesidad de sobrepasar las limitaciones del pensamiento dicotómico sujeto-objeto. Bofill dice que la posibilidad de objetivación nace de la unidad del sujeto y el objeto, que no es solamente intelectual, y que gracias a esa unidad se pueden separar sus elementos al hacer pasar la formalidad captada del exterior por el filtro del juicio:

*«Toda objetivación, en efecto, propiamente dicha de lo que en la experiencia se ofrece pende, primero de la existencia de una comunidad óptica entre objeto y sujeto, patentizada en el caso del hombre bajo forma de un “affici” a la vez intencional y orgánico; de una “impressio” que constituye la aportación de la sensibilidad; pero además, de la subsunción del contenido aprehendido bajo la acción reguladora de los primeros principios, o, lo que es lo mismo, de su consideración “sub ratione entis” aportación, esta segunda, de la inteligencia, que tiene lugar en el juicio, no en una aprehensión simple».*²⁹²

De las palabras de Bofill podemos extraer el significado completivo de la inteligencia en un proceso que se inicia en la realidad compartida de sujeto y objeto, en su comunidad orgánica e intencional. Pero este es el primer paso, en el que se conoce lo exterior en un primer momento que es equiparable al momento de negación que comentamos con respecto a Marcel. La aportación de la razón en este primer estadio supone la priorización de los elementos formales o, lo que es lo mismo, la postergación de lo mutable-irrepetible-existencial en pro de lo inmutable-eterno-ideal. Ese proceso de abstracción se da de manera tan inmediata que puede parecer que nada de lo anterior tenga cabida en el proceso de percepción. Se puede tener la tentación, por lo tanto,

²⁹¹ v. apartado 4.4.

²⁹² Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 28.

de obviar ese primer momento de convivencia fuera de la escisión entre el objeto y el sujeto. Pero eso es algo que, de nuevo en coincidencia con la filosofía de Marcel,²⁹³ no puede darse por válido simplemente porque la abstracción de los aspectos formales del ente concreto necesita, claro, de ese ente concreto.²⁹⁴

Encontramos una tercera coincidencia en la interpretación que Bofill hace de la filosofía de Tomás de Aquino, y que nos acerca a la que Cayetano defendía en la consideración del *ens ut participium* como objeto de la metafísica, también en Tomás de Aquino.²⁹⁵ El *ente como nombre* es el resultado de esta actuación de la inteligencia sobre la percepción, que despoja de toda realidad existencial al ente en tanto que ente para valorarlo en tanto que tal cosa. Así, tanto Bofill como Cayetano estarían de acuerdo con la célebre interpretación de Gardeil, para quien la perfección del ente se encuentra en su existencia porque es esta su acto y, por lo tanto:

« (...) *la métaphysique de saint Thomas peut être qualifiée d'existentialiste*». ²⁹⁶

Hasta este momento, en el proceso que Bofill está desgranando se han dado tres movimientos de la percepción y de la inserción del conocimiento intelectual en ella. Estos son: 1) una actividad sensible de naturaleza mixta (parte intuitiva, parte representativa) que no sobrepasa el objeto real; 2) una actividad sensitiva que se da de manera inseparable con la primera y que posibilita que aquella se haga consciente al sujeto; y 3) una actividad intelectual *totalizadora y unificadora* de la experiencia desde el punto de vista

²⁹³ Para quien esta era una de las causas de la aparición del *esprit d'abstraction*.

²⁹⁴ Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 28.

²⁹⁵ Cayetano, *In de ente et essentia*, q.1.3.

²⁹⁶ Henri-Dominique Gardeil, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (París: Éditions du CERF, 1953), vol. IV, 123. El propio Gardeil se encarga de subrayar de manera explícita que el término *existencialismo* no ha de tomarse en el sentido de la corriente filosófica del siglo XX. (cf. Pruche, «Le thomisme peut-il se présenter comme "Philosophie existentielle"?»)

ontológico, que conjuga los primeros principios a partir de la *ratio entis*.

Existe un cuarto momento al que Bofill llama *conocimiento intelectual del "yo" en la percepción*, que se da como reflejo de los otros tres. Como reflejo, porque el conocimiento del yo no puede darse si no es por medio de su acción cognoscitiva, que tiene su origen en los tres momentos de la experiencia externa que hemos detallado antes. El conocimiento intelectual que se tiene del yo le reconoce como principio de la actividad intencional.²⁹⁷ Por eso no puede ser objeto del conocimiento intelectual de la misma manera que lo es cualquier objeto exterior. El conocimiento que puede tener el "yo" de sí mismo a partir de su actividad intencional y como reflejo de la misma es un conocimiento que ha de verse afectado por la existencia de una *conciencia ontológica*²⁹⁸ que no puede ser ni un conocimiento quiditativo ni un conocimiento producto de una intuición intelectual. El que propone Bofill como conocimiento del yo a modo *existencial* entiende la *presencialidad* como modo esencial de darse ese yo, pero eliminando los caracteres de *claridad y distinción* que implican una precisión nocional que no concuerda en absoluto con las pretensiones de tal conocimiento pero que, además, no puede cumplir sus necesidades gnoseológicas:

«Se trata de un conocimiento vivido, no expresado; si puede llamarse ontológico a este hecho y no simplemente óptico es porque, produciéndose en una "ratio", en una inteligencia, está en ella según su modo espiritual de ser, aunque a manera de principio, no a manera de término o efecto de un "légein" objetivante. Ya que algo puede estar en la inteligencia de dos maneras: "secundum esse naturale" y "secundum esse intellectuale" y estas dos maneras de estar tan sólo en la intuición propiamente dicha se cubren

²⁹⁷ La expresión "principio de la actividad intencional" será utilizada por Bofill a la hora de describir la posibilidad recuperadora del pensamiento a partir de un conocimiento reflexivo.

²⁹⁸ Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 29.

mutuamente». ²⁹⁹

Así, la teoría de Tomás de Aquino que expresa Bofill parece retomar la doble vertiente del *esse* de Cayetano con un avance claro, y es la necesidad explícita de complementarse ambas consideraciones por medio de un conocimiento de distinta índole, como son los dos modos de conocer en la teoría de la *duplex cognitio* que, como veremos, guarda un notable parecido con las reflexiones primera y segunda de Marcel. Así, y al comprender que el primer momento es la unión íntima del sujeto y el objeto, vemos como el cuarto estadio en el proceso de conocimiento según Bofill pretende hacer evidente aquello que solamente se percibía de manera confusa antes de ser elevado a la reflexión. Es decir, el último paso del conocimiento es devolver el proceso de abstracción y su producto al conocimiento del ente en tanto que ente aquí y ahora. Al hacerse evidente el ser del ente que soy como principio de la actividad intencional se hace evidente también que es necesaria una posibilidad material que no es otra que la comunidad óptica en la materia del sujeto con el objeto.

Encontramos también que para Tomás de Aquino y en la explicación de Bofill, la metafísica procede por el método analógico, que unifica pero trasciende tanto a la definición (el lenguaje unívoco de la ciencia) cuanto la metáfora (el lenguaje equívoco de la poesía). ³⁰⁰ Veíamos que Marcel aceptaba la analogía como método al aceptar la necesaria trascendencia del Ser. ³⁰¹ Y esto supone, como reconoce Bofill, que el conocimiento metafísico se aleja por igual de uno y otro camino, sin que sea ninguno de ellos superior al otro. Puede decirse que ambos plantean su acercamiento a la verdad desde distintos ángulos, con distintos procederes, y que la analogía ofrece a la metafísica el camino intermedio que asume su síntesis. Esta concordancia es, si se quiere, una coincidencia necesaria cuando se establece el horizonte

²⁹⁹ Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 29-30.

³⁰⁰ Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 55.

³⁰¹ De nuevo, emerge la exigencia de trascendencia.

de diálogo en las posibilidades de la metafísica si tenemos en cuenta que la analogía constituye la manera preeminente de pensar y hablar sobre los diversos modos de darse el ente desde la *Metafísica* de Aristóteles. En cualquier caso, y teniendo en cuenta la precisión anterior, el uso de la analogía es más explícito en los escritos de Jaume Bofill que en los de Marcel.

Bofill hace hincapié en la necesidad de buscar el carácter analógico de los *trascendentales* en sentido escolástico. Claro, si el objeto propio de la metafísica era el ente *en tanto que algo que es*, habrá que buscar la manera de acceder a aquello que es presente en todo ente y que, por lo tanto, no pertenece a ninguno en particular. Ese esclarecimiento de los trascendentales solamente puede hacerse a partir de la unidad objetiva que deriva en un *doble plano de realidad*.³⁰² En esa divergencia que parte de la unidad para realizar la analogía en uno y otro caso, encontramos que Bofill recuerda que el conocimiento que pueda derivarse por esta vía *no es, en cierto sentido, un conocimiento preciso*.³⁰³ De la precisión absoluta se ocupa todo el marco conceptual que establece el método científico, que no es más que un estadio intermedio del conocimiento. La metafísica por medio de la analogía hace reaparecer la falta de precisión en sus conceptos metafísicos, aunque

(...) no ya, sin embargo, de modo privativo, sino negativo; no como ausencia de hecho, sino como imposibilidad de derecho.³⁰⁴

Es decir, por medio de la analogía puede trascenderse la pura objetividad del concepto que la definición anhela en cada paso. Pero el volver a una situación de no-claridad no implica una ausencia de la posibilidad del hecho, como cabría esperar de la indagación poética de la realidad. Más bien, encontramos la falta del derecho de considerar al ente ante mí como un ente

³⁰² Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 57.

³⁰³ *Ibidem*, 58.

³⁰⁴ *Idem*.

cualquiera dentro de su categoría. Un irreductible, precisamente porque mantiene la posibilidad de ser parte de un concepto universal que lo contiene aunque no lo agota.

Es por esa experiencia analógica de la realidad metafísica que puede explicarse su concepción de la triple constitución de todo ente *en acto* en tres elementos *a la vez solidarios e irreductibles: especie, modo y orden*.³⁰⁵ Vemos que de nuevo la posibilidad de la analogía permite desdoblar la unidad de la realidad del ente para establecer los dos modos de darse (especie y modo), además de proporcionar una vía de ordenación de la perfección de los entes por referencia a un primer analogado que no puede ser otro que el Ser del que todo ente participa. Para Bofill

«la species es, en los seres, la ratio quo intelligantur, su elemento propiamente conceptualizable; si se prefiere, el elemento de representación de nuestros conceptos».³⁰⁶

El *modus*, por el contrario, constituye la vertiente *existencial* de los entes y no es reducible en ningún caso a su *species* salvo por una maniobra ilegítima del pensamiento. Parece clara la coincidencia con la nomenclatura marceliana, pero no está de más remarcar lo que Marcel toma prestado del aparato conceptual del conocimiento metafísico clásico: el problema como vertiente óptica del ente tiene los rasgos de la *species* abstraída a partir del contacto con el ente concreto; el misterio, por su parte, tiene su fin en ese ente concreto y no lo considera solamente como el medio para llegar al universal. Funciones elevadora y recuperadora, reductora y reflexiva, irreductibles pero (necesariamente) complementarias.

Así, la inclusión de Jaume Bofill en el desarrollo de esta tesis se explica

³⁰⁵ Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 62.

³⁰⁶ *Idem*. La primacía del concepto unívoco de la ciencia, la *species* tiene tendencia a absorber totalmente la atención intelectual. En ese momento, dice Bofill, la analogía metafísica se desvanece y la relación científico-definitoria se hipertrofia, reduciéndose la *ratio entis* a una *forma entis*.

por su interpretación abierta de la filosofía de Tomás de Aquino. Bofill se mueve dentro del marco conceptual de la metafísica aristotélica con la mediación del aquinate, mostrando cómo la conjugación de esos términos establece un horizonte que en gran medida puede superponerse a la estructura conceptual de Marcel, hablando en todo caso de sus posiciones ontológicas y gnoseológicas. Tanto para Marcel como para Tomás de Aquino (y Cayetano y Bofill), la distinción entre la ordenación eterna de lo universal y la temporalidad irrepetible del ente concreto en su vertiente existencial han de complementarse para poder acceder al conocimiento del ente en toda la extensión del mismo, lo que supone un elevarse al concepto sin tomar a este como fin, sino como medio. Ese movimiento de ascensión y descenso ha de hacerse efectivo por medio del acto de reflexión que, como no puede ser de otro modo, ha de desdoblarse también para acomodarse a la doble naturaleza del ente.

En cualquier caso, la intencionalidad de la conciencia exige un primer movimiento de exteriorización del objeto, un movimiento que deberá negar esa exterioridad para mantener los datos interiorizables del ente. Es lo que vamos a ver en el siguiente punto.

6.3. La exterioridad como momento constitutivo del proceso de intelección

Es clara la coincidencia de Marcel con Santo Tomás y la tradición tomista representada por Bofill en la participación de lo real exterior en la constitución del conocimiento. El camino intermedio que emprenden ambas posiciones supone una nueva superación de los frentes idealista-racionalista y empirista-positivista. En este caso, la solución pasa por entender que la exterioridad juega un papel fundamental en la vida espiritual, y que solamente la conjugación de ambos elementos puede configurar el mundo exterior y la

constitución del espíritu.³⁰⁷ Es decir, no pueden darse por separado *ni conocerse por separado*, sino que son asumibles únicamente a partir de la unidad que ata el sentido de uno al sentido del otro.³⁰⁸ No tiene cabida, pues, ni la idea de un sistema que se constituiría por la aplicación inmediata de un principio interno, ni la impermeabilidad del mundo a la acción del pensamiento. El acto de intelección actualiza la inteligibilidad del objeto exterior, y lo hace por medio de la interiorización de sus características formales, de su *idealidad*.

Entonces, si el acto de intelección comprende la exterioridad como un momento esencial en la constitución del espíritu, dice Marcel, no debería poder encontrarse un solo caso en el que el conocimiento se diese lícitamente de una manera inmediata sin la necesidad de unir ambas orillas. A este respecto, en el *Journal* aparece contemplada la siguiente objeción, que le parece que puede proceder de una filosofía *analítica*: se plantea nuestro autor si no es posible decir que el conocimiento de un todo implica de inmediato el conocimiento de sus partes.³⁰⁹

Evidentemente, Marcel nos ofrece un tipo de pregunta desde la posición de las posturas filosóficas que entienden el todo como un objeto que es al mismo tiempo una conjunción de objetos yuxtapuestos. Nuestro autor responderá, por coherencia con lo que acabamos de decir, que sí, que es en efecto posible ese conocimiento *instantáneo* de las partes tras el análisis del todo, siempre que se admita que el conocimiento de esas partes y de ese todo se desarrolla en un sistema adecuado especialmente para poder analizar el todo en cuestión. Ese sistema contempla la posibilidad de conocer cualquier cosa *desde fuera* y, por lo tanto, deja deliberadamente de lado el

³⁰⁷ v. JM, 103.

³⁰⁸ Habíamos visto más arriba (v. *supra*, 112) que las desavenencias entre Cayetano y el Ferrariense se disipaban precisamente al conceder ambos que el conocimiento de alguna de las maneras de darse el ente (como nombre o como participio) estaba necesariamente vinculado al conocimiento de la otra.

³⁰⁹ JM, 104.

conocimiento integrativo que no se desarrolla por entero en un plano externo al sujeto. En otros términos: se puede conocer de manera objetiva la vertiente problemática del ente, su constitución óptica objetivable. Su dimensión científica-cuantificable.

La argumentación se basa en el punto de partida axiomático del principio de identidad, del que hemos de admitir su necesaria objetividad. Pero esa objetividad no es para Marcel algo que se constituya sin la acción del sujeto:

« (...) *par objectivité on n'entend pas cette extériorité d'une chose qui serait juxtaposée à la pensée*»³¹⁰

El conocimiento del todo no puede darse sin el conocimiento de las partes, ni el conocimiento de estas puede darse sin el de aquel. Pero aún más, el conocimiento de lo "objetivo" es conocimiento en cualquier caso y, por lo tanto, quien reflexione sobre él ha de contar con la acción del pensante si es que quiere acceder a él desde la perspectiva del *esprit de Vérité*. Y eso es porque una consideración de otro tipo daría por válida la relación única de la noción física, de un *corpo objeto* con otro cuerpo objeto que emite su contenido a un receptor. Vimos que la distinción *corpo objeto - corpo sujeto* era algo que el propio Marcel abandona por las dificultades que acarrea principalmente en el momento en que irrumpe en su pensamiento la experimentación inverificable de lo misterioso. Pero el hecho de que abandone esa distinción no impide que concepciones de la verdad en sentido radicalmente objetivo permitan y potencien un acercamiento tal al cuerpo y a su función receptora de la verdad.

Así, con lo expuesto hasta ahora, solo cabe pensar lo exterior como un objeto que irradia sus contenidos a una mente receptora pasiva si nos situamos desde el sistema de referencia de lo problemático. Desde la

³¹⁰ JM, 104.

globalidad del ser, la intencionalidad de la conciencia implica una fusión de lo externo (partes o todo) con el pensante por medio de la direccionalidad de la intencionalidad, del pensar *en*. Desde este punto de vista, la pregunta misma por el conocimiento de las partes y del todo de un objeto exterior se encuentra viciada desde el principio:

*«Le problème de l'intelligibilité ne peut être, je ne dirai pas seulement résolu mais, même posé, qu'à condition de renoncer à concevoir la pensée comme un terme qui serait soit une donnée soit une condition formelle extérieure en quelque façon à ce qui lui est donnée. A partir du moment où l'on fige ainsi la pensée, où on la nie comme activité, on se condamne à voir dans l'intelligibilité soit un mystère, soit un pur résidu psychologique».*³¹¹

En este fragmento queda claro que, para Marcel, la única manera de poder plantear el tema del conocimiento como objeto de estudio pasa por la negación de su naturaleza como actividad. Cuando se da la negación, no se reconoce que el conocimiento es necesariamente la consumación del proceso que lleva de la posibilidad al acto y que, por consiguiente, es aquello que se da cuando *alguien está conociendo algo*. Es importante notar que, en la cita anterior, ni la alusión al *problema* de la inteligibilidad ni la referencia al *misterio* tienen el significado pleno que los términos acabarán mostrando por oposición el uno al otro. El fragmento corresponde a una parte de la entrada del 24 de abril de 1914 del *Journal Métaphysique* y, como dijimos, la primera oposición del misterio al carácter problemático del objeto no la explicita Marcel hasta cinco años después, y tendremos que esperar hasta 1932 para reconocer enteramente la doble dimensión ontológica de la realidad. Con esta precaución, comprendemos que cuando Marcel abre únicamente dos posibilidades a las que quedamos condenados por dejar de considerar el pensamiento como una actividad, misterio o residuo psicológico, está

³¹¹ JM, 105.

marcando distancias por igual de un intuicionismo de raíces desconocidas³¹² y de un psicologismo.

Algo después, en la misma entrada de su diario, reconocerá que ambas posiciones se basan en una consideración que está igualmente errada. Detrás de todo intuicionismo reside el convencimiento de que la inteligibilidad emana de manera irremediable del objeto de conocimiento, que son las ideas, cuya naturaleza las configura como focos de significado captables y captados de manera ineludible por la inteligencia. Pero, por otra parte, detrás de todo psicologismo se encierra la prerrogativa del entendimiento para marcar el carácter inteligible de las cosas independientemente de esas cosas mismas. Ambas opciones no hacen sino dar continuidad a la explicación de la visión objetiva de la inteligibilidad. En ambos casos se escinde el proceso en dos partes: el cognoscente y lo conocido, el sujeto y el objeto. En un caso el foco de significatividad es un objeto *material* o sensible y en el otro es un objeto *formal* o inteligible.³¹³

Pero recordemos que el hecho de que Marcel se encuentre en la necesidad de trascender la oposición entre el sujeto y el objeto para dar una significación completa al Ser no equivale en ningún caso a la negación de la necesidad de la exterioridad para poner en marcha el proceso de conocimiento que precisa la intencionalidad de la conciencia. No puede equivaler a la negación radical desde el primer momento porque el intelecto necesita de la exterioridad, aunque el paso inmediatamente posterior exige que esa exterioridad sea negada por él mismo para poder ser traducida al lenguaje del entendimiento.

La negación se da *en tanto que forma*, y por ella se afirma la esencial

³¹² Esta precisión cronológica descarta de nuevo que el misterio ontológico suponga una intuición pasiva.

³¹³ Como veremos este argumento está en la base de la invalidez del análisis de Lakoff y Johnson sobre el mito del objetivismo y el mito del subjetivismo y, por lo mismo, de la salida por medio de la metáfora que proponen los autores.

actividad que define el conocimiento como acto que incluye al principio exterior, pero necesariamente lo sobrepasa:

*«La pensée n'est que l'extériorité se supprimant elle-même, l'extériorité se traitant elle-même comme moment provisoire, apparaissant par suite comme phase d'un ensemble qui l'implique mais la dépasse».*³¹⁴

Por lo tanto, la acción de la inteligencia, al presentarse frente a la realidad exterior, *la niega* al conocerla para poder así trascenderla. La negación de la realidad exterior no tiene una connotación de *irrealidad* en el contexto y en el sentido en que Marcel la concibe. De hecho, su función es *dejarse negar* para permitir de ese modo desencadenar el proceso de conocimiento. Pero la niega *en tanto que algo que es*, en su irrepetible configuración espaciotemporal. La niega *en sí*, como *modus*, en tanto que entidad misteriosa, para interiorizarla en tanto que *para sí*, como *species*.³¹⁵ El pensamiento es, en este sentido, la exterioridad mostrándose para ser suprimida, un momento provisional y, por lo tanto, es esa exterioridad afirmándose como fase de un conjunto que la implica, pero que la sobrepasa.³¹⁶

De este modo, y precisamente porque lo que en un primer momento es presentado al entendimiento como "objeto exterior" cumple la función de condición causal del proceso intelectual, planea sobre él la tentación de suprimir su peculiaridad histórica existencial. Es decir, si lo exterior es un medio para el conocimiento y no el fin último de este, puede reducirse a sus características ideales universales sin entrar en contradicción con el objetivo

³¹⁴ JM, 105.

³¹⁵ Marcel dice que la negación de la exterioridad aparece ya en un estado embrionario en Kant: «*Le schéma kantien d'un entendement informant, ordonnant du dehors une matière qui lui serait fournie, n'est en ce sens que l'expression transitoire et maladroite de cette idée fondamentale qu'il n' a connaissance, intelligibilité que là où l'extériorité, après s'être affirmée, se nie et se réduit elle-même*». JM, p. 102.

³¹⁶ v. JM, p. 105

del conocer. La confusión del medio con el fin es la razón de toda hipertrofia del concepto. Una conclusión que podemos afianzar de la necesidad de exterioridad es que el *pensamiento pensante* se revela como la acción vital que dota de inteligibilidad actual al objeto en sí, el cual, de suyo, no goza más que de una inteligibilidad potencial y remota. De ahí la facilidad de sobredimensionar la *species*, porque al negar la exterioridad por acción del intelecto surge con facilidad la tentación de negar cualquier sustento de la *species* en la existencia.³¹⁷

Peccorini nos pone en imágenes todo lo anterior:

«El pensamiento pensante hace al mundo racional, es decir, cognoscible para mí, como la iluminación de una alcoba hace visible para mí el orden de los muebles, que ya preexistía. La única diferencia consiste en que el pensamiento no puede iluminar un objeto si no lo interioriza. De ahí que interiorización, inteligibilidad, o intelección son una misma cosa».³¹⁸

De la última oración de la cita podemos concluir lo que ya venimos exponiendo en las páginas anteriores: que no es posible hablar de la interiorización, la inteligibilidad o la intelección si no es haciendo entrar en

³¹⁷ La negación en Marcel de la exterioridad en la intelección muestra coincidencias con los tres momentos constitutivos de la impresión en la aprehensión sensible según Zubiri. Esos momentos son:

1. La *afección* del sentiente por lo sentido, por la cual el sentiente *padece* la impresión.
2. El momento de *alteridad*. Por este momento Zubiri entiende que la impresión se muestra como presentación *de algo otro* (la *nota*, en su terminología) en afección.
3. La *fuerza de imposición* con que eso otro presente en la afección se impone al sentiente.

La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la impresión. El primer momento es un *pathos* del sentiente, el momento de alteridad es el que ancla de manera radical la impresión a la realidad y el tercero implica la interiorización de la formalidad de la nota por la fuerza de imposición de esta. Zubiri nos muestra así la importancia tanto de la exterioridad como de su capacidad para hacerse *interiorizable* por el sujeto, a partir de la presencia del otro *en tanto que otro* que se funde con la capacidad intelectual-sentiente de quien la aprehende. (v. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 31-34.)

³¹⁸ Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 45.

juego a los otros dos elementos al mismo tiempo.³¹⁹ Es decir, no puede haber intelección si no existe esta interiorización de lo exterior, que no es otra cosa que la consumación del acto común del cognoscente y lo conocido. Y quiere decir, de manera esencial para Marcel, que el pensamiento no puede ser objeto de intelección para sí mismo: es un incognoscible del cual solo podemos tener noticia en su desarrollo. Al no ser algo que se presenta ante mí no hay manera de tratar con él discursivamente. Por tanto, *desde el punto de vista de la consideración objetiva del pensamiento*, este es incognoscible para sí mismo, lo que implica *un límite de lo problemático que no puede actualizarse sin contradicción* y no debe confundirse con el misterio.³²⁰ Lo incognoscible nos sitúa frente a la distinción sujeto-objeto, precisamente porque de ella nace cualquier conocimiento. Pero el hecho es que cualquier pretensión de definir un determinado ente o una determinada relación entre entes a partir de su cognoscibilidad nos empuja sin remedio a la relación instrumental de la razón discursiva con el objeto. No hemos de dejar de considerar válida esta manera de relacionarse con el mundo a pesar de ser insuficiente para conocer en toda la magnitud del término al ente concreto. Es válida, pues, dentro de los límites que es necesario conocer.

André Marc encuentra idénticas palabras para referirse a la intelección en Tomás de Aquino, diciendo que en el

«(...) *acte commun du connaissant et du connu, elle dévoile l'activité des deux*».³²¹

Como recuerda Peccorini, la conclusión general de la primera parte del *Journal* va en esta línea, rechazando todo realismo radical por la inanidad del planteamiento fundado exclusivamente en la evidencia objetiva o en los

³¹⁹ Esto es un dato fundamental a tener en cuenta cuando, en la cuarta de las lecciones Gifford, Marcel presente el *medio inteligible* como presupuesto para las siguientes lecciones.

³²⁰ v. MEI, 228.

³²¹ André Marc, «L'idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionnalité», *Revue néo-scholastique de philosophie* 35, n.º 38 (1933): 187.

primeros principios:

«En premier lieu nous sommes conduits à penser que c'est une entreprise vaine de chercher à définir l'intelligibilité en fonction de certaines conditions formelles (que l'analyse découvrirait) ; ces conditions ne sauraient en effet rendre raison de l'intelligibilité même ; elles ne pourraient sembler le faire qu'en vertu d'une illusion qu'il serait toujours possible de démasquer, et en ce sens je me vois obligé de dénier à l'idée d'évidence (c'est-à-dire d'intelligibilité per se) tout contenu philosophique. Pas plus qu'on ne peut réaliser l'intelligibilité elle-même, on ne peut songer à réaliser un principe de l'intelligibilité. Si donc il y a lieu de penser des formes d'ordre, (des conditions d'intelligibilité), il n'en reste pas moins que ces formes au point de vue spéculatif doivent être regardées comme postérieures à l'intelligibilité dont elles semblaient d'abord devoir et pouvoir rendre raison. Ceci non pas seulement en ce que ces formes ne peuvent être définies qu'après et d'après une expérience où elles seraient déjà appliquées et réalisées, mais en ce sens infiniment plus profond, plus intrinsèque, que le moment à proprement parler formel de l'intelligibilité est postérieur et relatif à un moment réel, dynamique, constitutif dont il n'est que la schématisation, la traduction en un langage dualistique.

*Ainsi ce n'est pas l'intelligibilité qui est fonction des formes, ce sont les formes qui sont fonction de l'intelligibilité, et, je le répète, il est nécessaire qu'il en soit ainsi ; car rendre raison de l'intelligibilité, c'est, ou bien ne rien penser, ou bien préformer l'intelligibilité même dans le principe formel qui est destiné à en rendre compte».*³²²

Así, podemos decir que la inteligibilidad se encuentra por completo enlazada en el acto del pensamiento pensante por la negación de la exterioridad, y que se definen por estos términos los dos modos de reflexión que tendrán la función de iluminar las distintas partes del ente de manera

³²² JM, 110-111.

adecuada a la constitución ontológica de cada una de ellas.

Por último, -la relación íntima de lo interno y lo externo se traduce también en términos de voluntad y necesidad. Porque la idealidad del mundo exterior presenta la necesidad de lo que está establecido, de lo que es *en soi*. Solo que el acto de conocerlo depende de la voluntad de la conciencia intencional. Entre los escritos inéditos que Troisfontaines numera en su tesis sobre Marcel, encontramos el manuscrito XXI datado entre 1913 y 1914 y que lleva por título *De l'intelligence en général*. En él se encuentra un pasaje que vale la pena reproducir:

*«Y por ese lado, la inteligibilidad se revela vinculada con la unión, con la fusión interna de la necesidad concebida como acción externa de las ideas sobre el espíritu y la libertad en cuanto que ésta no es más que el acta autónomo del espíritu; además, en eso no hay la más mínima correlación de dos opuestos; así como el verdadero infinito es para Hegel no solamente lo contrario de lo finito, sino realmente la verdad de éste, así también aquí la libertad se manifiesta como la esencia, como el contenido auténtico y elucidado de lo que en apariencia es mera necesidad».*³²³

Resuenan las palabras de Bergson cuando dice que

*«(...) conscience et matérialité se présentent donc comme des formes d'existence radicalement différentes, et même antagonistes, qui adoptent un modus vivendi et s'arrangent tant bien que mal entre elles. La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve moyen de les réconcilier. C'est que la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit».*³²⁴

La inteligibilidad, el acto de intelección, realiza en sí la fusión de la

³²³ Ms. XXI, citado en Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 44.

³²⁴ Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle, essais et conférences* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), 23-24.

necesidad y la libertad a través de la interiorización voluntaria de la realidad exterior. El espíritu tiene la voluntad de interiorizar lo exterior a sí, y en esa interiorización se constituye como espíritu, ejerce la voluntad de ser espíritu.³²⁵ Es más, el espíritu no se constituye más que por el reconocimiento de la necesidad del ente exterior a él, que posibilita la abstracción de los caracteres formales del ente:

«(...) *je prétends au contraire que l'esprit ne devient pour soi (c'est-à-dire ne devient esprit) que pour autant que la réalité lui apparaît comme régie par une nécessité qui serait en elle*».³²⁶

El pensamiento hace cognoscible el mundo, de manera que posibilita que la libertad se manifieste como actualidad de lo que parecía mera necesidad. Pero esa situación ha de entenderse desde una concepción global del pensamiento y de la intelección, comprendiendo la esencia misteriosa del mismo. De otro modo encontramos, como dijimos, la tentación de considerar que los caracteres formales del ente externo se captan con total necesidad por el intelecto, de manera que se ordenan de forma ajena a este. Al mismo tiempo encontramos la tendencia a despreciar el ente concreto en pos de la universalidad formal que puede abstraerse de él, dejando la *idea* sin soporte existencial y dando lugar a lo que habíamos anunciado como *esprit d'abstraction* por oposición al espíritu de Verdad.

6.4. El espíritu de abstracción: abandono de la contemplación

Hablamos en los apartados anteriores sobre el ejercicio de la abstracción que Marcel ha considerado en todo momento como necesario para el desarrollo de la capacidad intelectual entendida esta como proceso

³²⁵ JM, 101.

³²⁶ JM, 102.

potencial-actual. Pero la abstracción no solamente es legítima, sino que también es necesaria porque da lugar a la capacidad crítica y anula la ingenuidad en los juicios *que refieren a su objeto*. Es solamente en tanto que no referidos al objeto de la ciencia objetivo-discursiva, que los juicios de la abstracción legítima dejan de tener sentido y traspasan una frontera a partir de la cual su uso es ilegítimo y actúa más como obturador que como posibilitador.

En el tercer ensayo de la segunda parte de *Les hommes contre l'humain*, Marcel distingue entre la abstracción y el espíritu de abstracción. En realidad, durante toda su obra la posición de Marcel ha sido la de luchar contra los malentendidos extremistas que le sitúan en un antirracionalismo por el hecho de remarcar los límites de la abstracción, pero encontramos en ese tercer ensayo una exposición algo más sistemática del tema. La primera, la abstracción sin complementos, responde a la situación que hemos descrito en las páginas precedentes y que Marcel no considera solamente legítima sino que la describe como inevitable.³²⁷ Si recordamos lo que acabamos de decir sobre el papel destacado de la exterioridad en el proceso de intelección, entenderemos que la inevitabilidad de la abstracción legítima se debe a la necesidad de la misma para configurarse el espíritu. La conciencia necesita de lo exterior para comprenderse como acto de aprehensión intelectual por la negación de los caracteres irrepetibles del ente en tanto que existente y por la afirmación, al mismo tiempo, de los caracteres ideales inteligibles del ente concreto.

«Abstraire, c'est en somme procéder à un déblayage préalable, ce déblayage pouvant présenter un caractère proprement rationnel. Cela veut dire que l'esprit doit garder une conscience précise, distincte, des omissions méthodiques qui sont requises pour que le résultat visé puisse être obtenu. Mais il peut se faire que l'esprit, cédant à une sorte de fascination, perde conscience de ces

³²⁷ v. HCH, 118.

*conditions préalables et s'abuse sur la nature de ce qui n'est en soi qu'un procédé, on pourrait presque dire un expédient. L'esprit d'abstraction n'est pas séparable de cette méprise, je dirais volontiers qu'il est cette méprise même.»*³²⁸

Puede suceder, dice, que el espíritu, cediendo a una especie de fascinación, pierda la conciencia de esas condiciones previas y se engañe acerca de la naturaleza de lo que, en sí, no es más que un procedimiento. Pero, si la finalidad de la abstracción no es permanecer en la precisa abstracción de los conceptos universales, ¿cuál es la finalidad del proceso de conocimiento? Cabe decir que la abstracción es la finalidad del conocimiento *lógico-discursivo* y, en cierto sentido, se conforma como último punto deseable de ese tipo de conocimiento *y solo de ese*. Quizás lo más adecuado no sea preguntarse por la finalidad del conocimiento en general, sino por la finalidad del conocimiento *metafísico*. En esta nueva tesitura, encontramos una fecunda coincidencia entre el pensamiento de Marcel y, de nuevo, el de Cayetano. Avancemos que ambos autores van a ver en el recorrido de retorno al ente concreto el verdadero movimiento intelectual de la metafísica.

Así, cuando el conocimiento que se procura es el de la realidad ontológica, de los entes *en tanto que cosas que son*, la abstracción se nos presenta como un paso intermedio y preparatorio, que solamente puede dar una explicación inacabada de la cuestión existencial. Tomar la parte por el todo es la evidencia visible del triunfo del espíritu de abstracción. Es decir, que si bien la abstracción supone una especie de procedimiento propedéutico a partir del cual acceder a un conocimiento que se escapa a lo abstracto y devuelve el pensamiento a la realidad concreta existencial, una especie de pasión por lo exacto puede hacer que lo procedimental se vuelva finalidad. El espíritu de abstracción es la constatación de ese error, que se manifiesta en la atribución arbitraria de preeminencia a una categoría aislada de todas las

³²⁸ HCH, 115.

demás. La categoría que se aísla y a la que se reducen todas las demás es la formalidad universal.

Marcel subraya que esta elección no es de orden intelectual (objetivo, podríamos decir) sino que responde meramente a una inclinación de la voluntad. Algo paradójico, puesto que es eso precisamente contra lo que en principio lucha la preponderancia de la abstracción en el proceso intelectual. Aún más, verá una fuerte influencia del resentimiento en esa inclinación de la voluntad a la reducción cuantificable de todo lo no objetivo. La esquematización se muestra resentida con el carácter inabarcable de la realidad a la que pretende dar explicación y sentido. Esa reducción es un atentado a la integridad de lo real, que no permite una fragmentación de este tipo y a la que solamente la inclusión en un pensamiento concreto puede hacer justicia.¹¹⁶ Por otra parte, el desprecio por lo no-objetivo contribuye decisivamente a la exaltación del procedimiento de abstracción que, desde el punto de vista de la explicación de la realidad, no es sino un elemento más del conocimiento.³²⁹

Como dijimos, al entrar en juego el factor volitivo-pasional a la hora de decidir de manera unilateral y arbitraria la reducción de lo concreto a lo abstracto y, por tanto, la exaltación de un elemento dentro del conjunto, no es extraño que Marcel vea en el espíritu de abstracción uno de los *factores de guerra más terribles*.³³⁰ Entiende que el estado de guerra minimiza las diferencias individuales con la pretensión de suprimirlas, con el objetivo firme de conseguir que en las filas de los ejércitos se tenga al otro como una

³²⁹ Para Marcel, el autor que encarna para el espíritu de abstracción es Julien Benda (1867-1956), pensador francés decididamente racionalista y explícitamente opuesto al pensamiento de Bergson y a toda corriente filosófica de corte existencial. Dos de sus obras más importantes sobre el tema son *Tradition de l'existentialisme, ou Les philosophies de la vie* (1947), y *Trois idoles romantiques: le dynamisme, l'existentialisme, la dialectique matérialiste* (1948). Su libro más célebre es, sin embargo, *La trahison des clercs* (1927). El auge del positivismo lógico en el período de entreguerras europeo dio lugar a numerosas interpretaciones en esta dirección. Como ejemplo de ello encontramos el *The rise of scientific philosophy* de Hans Reichenbach, fundador del Círculo de Berlín.

³³⁰ HCH, 119.

abstracción y no como un ente concreto, individual e irrepetible. La guerra necesita la problematización del otro por medio de categorías lo suficientemente precisas como para identificar al individuo con ellas, pero lo suficientemente lejanas como para no acabar con este hombre, sino con *el comunista, el antifascista o el fascista*.³³¹ Pero por eso mismo el observador se encuentra también en un momento de reducción ontológica de sí mismo. Dicho de otra manera, al forzar la mirada impersonal se desprestigia tanto el Ser del ente concreto de quien se tiene delante, como el Ser del ente concreto que lo contempla. De esta manera, la reducción ontológica de la contemplación se encuentra ligada tanto al avance de la voluntad por el espíritu de abstracción cuanto a la intensificación del espíritu de guerra, en tanto que aquel es un potenciador de este.³³²

Cuando Marcel habla de “contemplación” no está valorando la posición del espectador. Ya dijimos que esa manera de relacionarse con el mundo supone que este se torne metafísicamente ininteligible para quien lo observa desde la distancia. En la primera parte de *Le mystère de l'être*, Marcel dice que

*«(...) la contemplation pour autant qu'elle ne se réduit en aucune manière à une attitude de spectateur, et qu'elle en est au fond le contraire, ne peut ne pas être considérée comme un mode de participation, et l'un des plus intimes qui soient».*³³³

Si la contemplación ha de ser considerada como uno de los modos más íntimos de participación en el Ser, es necesario que no se limite a contemplar la parte cuantificable del mismo. Siendo algo que trasciende el conocimiento objetivador, lo necesita para poder contemplar al ente en toda

³³¹ HCH, 120.

³³² HCH, 120; cf. MEI, 138-139: « (...) il est impossible de ne pas se demander en même temps si cette disparition presque complète de l'activité contemplative ne serait pas liée mystérieusement à certains maux les plus terribles dont souffre l'humanité contemporaine ».

³³³ MEI, 139.

su magnitud.

Si volvemos de nuevo la mirada a Jaume Bofill, este nos muestra que la actividad especulativa, y su acto propio, la contemplación, pueden desarrollarse en el plano del conocimiento científico cuando el pensante busca la asimilación de la forma sensible del objeto, dando lugar a una *contemplación eidética*. En este caso no hablamos de una contemplación en sentido ontológico, sino de un maravillarse por la idea, de esa especie de fascinación por lo preciso que se da en la base de todo avance de lo que Marcel había llamado espíritu de abstracción. Cuando el pensante busca en la contemplación la asimilación con una esencia verdadera que, además, se erige luminosa sobre los elementos individuales de su ser y su actividad, la contemplación se da en el orden del *conocimiento estético*. Es decir, el conocimiento de lo externo por medio de los sentidos se ve reforzado por la contemplación de las características formales que el ente sostiene. Así encontramos un doble movimiento de contemplación, que es de valoración de la concreción individual de esa esencia verdadera. Aun así, la vuelta se monta sobre los datos de la primera contemplación, la eidética. No puede decirse que exista propiamente una participación en ninguno de esos momentos.

*«Pero hay todavía un tercer tipo de actividad contemplativa, el único en que esta actividad merece en rigor el nombre de vida: es aquella por la cual la inteligencia aspira a asegurar, no una unión intencional con el objeto como en los casos anteriores, sino una unión real con él; a la perfecta comprensión e identificación con él».*³³⁴

Este tipo de contemplación es la que se abandona por medio del espíritu de abstracción. El abandono impide la identificación *existencial* con el objeto externo, la consciencia de participación de ambos en algo que está por encima de ambos y les contiene. El abandono de la contemplación no permite ser consciente de la relación irremediable que tenemos con todos los seres

³³⁴ Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 51-53.

con los que compartimos lo más íntimo de nosotros mismos, que es la potencialidad actualizada de existir. Está claro que esta relación misteriosa entre seres se da de manera privilegiada entre iguales, esto es, entre pensantes-pensados. Es por eso que Jaume Bofill dice que este tercer tipo de contemplación se da solamente entre seres humanos y por medio del amor:

*«Para ello se requiere la participación de la voluntad: no solamente en el orden del ejercicio, en tanto que aplica la inteligencia a la consideración de su objeto, sino en el orden mismo de la especificación; ya que el amor mutuo reviste al objeto de conocimiento de una razón nueva bajo la cual es considerado, a saber: en tanto que amante; y este amor es quien ha abierto previamente el camino que hace posible este contacto nuclear, de corazón a corazón, que se perfecciona en la contemplación propiamente dicha».*³³⁵

La contemplación tomada en estos términos, supone la actuación de la percepción, el acto intelectual del juicio y la reacción afectiva del alma con respecto a su objeto para, al valorarlo como *bueno*, acceder de manera actual a la fusión personal con él. Cuando del ser contemplado no reparamos en su vertiente material, sino en la *espiritual*, tenemos que desde el punto de vista de la intelección estamos hablando de un conjunto de datos inteligibles, pero desde el punto de vista de la existencia no podemos dejar de estar ante un ser individual. La manera de aprehender ese ser es intelectual, y el objetivo de la contemplación es finalizar el movimiento que le llevaba en inicio desde el sujeto hasta el objeto. La contemplación de tercer tipo para Bofill, única que puede llamarse contemplación con propiedad, permite sobrepasar la relación sujeto-objeto, pero al precisar de la aprehensión intelectual para ser consciente de la profunda unión existencial con el que antes era su objeto y la participación de ambos en el Ser, el sujeto precisa de ese primer momento lógico de abstracción. La manera que tengo de conocer cualquier ente es en

³³⁵ Bofill i Bofill, 51-53.

todo caso un procedimiento combinado de percepción y entendimiento en el ámbito general de la inteligencia. Veremos algo más abajo que la inteligencia trasciende el orden puramente intelectual y qué consecuencias podemos extraer de esa circunstancia.³³⁶

Entonces, aunque la inteligencia permite un conocimiento analítico que se corresponde con el proceso de abstracción, también es capaz de un conocimiento sintético o terminativo, que se consume al superar la escisión sujeto-objeto por medio de la contemplación. Esa superación solamente se puede realizar al volver al encuentro del ente concreto:

« (...) *la contemplación se refiere siempre a algo individual y concreto, no solo real, sino presente a mí en su propio ser*».³³⁷

Es importante que Bofill hable de que ese algo individual ha de ser algo *presente* a mí, porque en este punto tenemos una coincidencia terminológica con Marcel: para este último, el cambio de la percepción del otro que se establece por medio de la contemplación se muestra en la consideración del ente concreto como *presencia*:

«*La voie plus directe qu'il soit possible de suivre pour arriver à penser le mystère consiste peut-être à dégager la différence de registre spirituel qui sépare l'objet et la présence. Ici, comme toujours, il convient de partir de certaines expériences tout à fait simples et immédiates, mais que la philosophie jusqu'à notre époque a toujours eu tendance à négliger*».³³⁸

Bofill dirá en este sentido que la contemplación es la forma más perfecta de presencia.³³⁹ Aquí queda consumado el movimiento descendente

³³⁶ Jaume Bofill i Bofill, «Contemplación y caridad», en *Obra filosófica* (Barcelona: Ariel, 1967), 94-95.

³³⁷ Jaume Bofill i Bofill, «Contemplación y caridad», 96.

³³⁸ MEI, 220, 221.

³³⁹ MEI, 97.

que devuelve la abstracción al aquí y ahora. Se da en el momento de recepción del otro, de mi disponibilidad de recibir el ser del otro en lo que tiene de único y de universal.³⁴⁰ En este punto se encuentra el verdadero conocimiento del ente contemplado. La privación de ese conocimiento sintético es, decía Marcel, evidenciada por la extensión del espíritu de abstracción. De esa manera la contemplación se hace amor, es inseparable del amor en tanto que busca la visión desinteresada, el *mirar al interior* del contemplado. Y puesto que también el amor se dice de muchas maneras, el amor humano también entra dentro de esta caracterización contemplativa.

Tras la explicitación de la intelección en la obra de Gabriel Marcel y de su alineación al pensamiento abstracto siempre que este no rebase los límites que legítimamente le corresponden, iremos al encuentro de los dos modos de conocer sin la tentación de atribuir al autor una posición irracionalista o intuicionista.³⁴¹ Hemos visto en este último apartado, que el espíritu de abstracción señala una despreocupación por la contemplación que solamente puede nacer de un acto personal de voluntad, y que apunta al desbordamiento de la inteligencia con respecto de su objeto proporcionado. Además, nos ofrece un punto en común con la reflexión tomista en la figura de Jaume Bofill acerca de la aprehensión intelectual que nos permitirá considerar también en estos términos su indagación ontológica. En los siguientes puntos veremos cuál es el método que Marcel utiliza para la indagación ontológica recuperadora, y veremos que presenta numerosas similitudes con las dos presentaciones del sistema tomista que hemos visto anteriormente: la reformulación de Cayetano y la explicitación de la teoría de la *duplex cognitio* que Bofill va a ligar con el *sentimiento fundamental* que

³⁴⁰ EA, 99.

³⁴¹ Esa tentación debería haber sido ya acallada por el texto de *Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition*, su primer escrito aparecido en la *Révue de Métaphysique et de Morale* en 1912 que, como se ha dicho, rechaza absolutamente la posibilidad de un acceso al ser por medio de la intuición

recoge de Aristóteles.

7. EL ENTE CONCRETO: EL ÚLTIMO PASO DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO

El último paso del conocimiento metafísico ha de devolver el producto del conocimiento abstracto al ente concreto del que parte. Esto supone una doble consideración del ente concreto. En primer lugar, podemos dar por sentado que ese ente es el ente exterior al pensante. Si así fuese, no podría superarse la escisión ontológica entre el sujeto y el objeto que es una de las pretensiones fundacionales del pensamiento de Marcel: todo conocimiento tendría como objetivo una aprehensión más completa del objeto exterior, de lo otro en tanto que inteligible. Esto se ve modificado sustancialmente si tenemos en mente la identificación entre inteligibilidad, intelección e interiorización que hemos tratado de ilustrar anteriormente. El ente concreto es esa realidad exterior, pero también lo es el ente que hace posible la interiorización de sus caracteres ideales en el proceso de intelección por la negación, precisamente, del ente exterior que la sustenta. Cuando decimos que el conocimiento metafísico ha de volverse hacia el ente concreto del que parte, nos referimos al ente conocido y al ente cognoscente, puesto que no puede darse uno sin el otro. El proceso de indagación metafísica ha de buscar el momento irrepetible en el que conocido y cognoscente son una y la misma cosa.

El sobrepasar la división sujeto-objeto no puede tener un carácter espacial porque ha de darse en el marco de la experiencia que es *objetivamente* el mismo marco en el que ha de encontrar su raíz cualquier otro tipo de conocimiento. La diferencia es que no buscamos ya analizar la realidad ni la experiencia, sino contemplarlas. Y es que la superación se da en el medio de la contemplación, que solo es posible desde el arraigo absoluto a la realidad.³⁴² Precisamente por eso, no tiene recorrido la crítica del

³⁴² «(...) *la contemplation n'est possible que pour un être qui a assuré ses prises sur la réalité*». (MEI, 139) Sin embargo, la imagen de la superación vertical había sido usada por

conocimiento existencial de Marcel desde el punto de vista de la simple posición subjetivista por oposición a un extremo objetivista. Veamos la confusión entre las dos posiciones de la mano de la caracterización que hacen de cada una de ellas Lakoff y Johnson.

7.1. Más allá del idealismo y del positivismo: el mito objetivista

De todo lo que hemos visto hasta ahora se sigue que la verdad producida por el método científico se refiere, a fin de cuentas, a problemas que no tienen nada que ver con quien hace la pregunta y que remiten a una relación de escisión ontológica entre el sujeto y su objeto de estudio. Sin duda es una verdad, pero dirigida únicamente al modo problemático de darse el Ser, abstracta por necesidad. El objeto no afecta en absoluto al investigador, sus condiciones iniciales son asumidas como punto de partida para construir un contexto a partir del cual poder establecer relaciones de causalidad entre un estado inicial y un estado final. Los objetos problematizados componen un mundo que ni incluye ni influye al observador. Y es razonable que sea así: no es posible un conocimiento científico que pueda ser considerado como tal si se dirige a tal o cual caso particular.³⁴³

La ciencia, cuando sigue el proceso de lo que hemos llamado abstracción legítima, es crítica incluso con su propio proceder. Se plantea cuál es el papel que juega el científico en la consecución de resultados, y concluye que la sola observación es un factor de desequilibrio que modifica

Marcel cuando explicitaba la exigencia de trascendencia en el conocimiento metafísico. Esa verticalidad se entiende por encontrarse en uno de los primeros pasos de todo el proceso: la necesidad de alzarse sobre la mera inmanencia. En el momento en que nos encontramos ahora, nos hallamos ante la necesidad de volver a descender para evitar las tentaciones de la *mera trascendencia*. La superación de la separación del sujeto y el objeto no tiene un sentido espacial, sino de ruptura de la frontera entre el uno y el otro.

³⁴³ Aristóteles, *Metafísica*, 1139 b 32.

sustancialmente la realidad supuestamente acabada que se quiere analizar.³⁴⁴ Pero es fácil ver que, cuando opera de manera distinta y es empujada por el espíritu de abstracción, esta posición generalizadora topa con su principal dificultad, que es el no tener en cuenta sus propias limitaciones. En palabras de Ortega y Gasset:

*«La “verdad científica” se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas y decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial».*³⁴⁵

Y aún:

*«La “verdad científica” es una verdad exacta, pero incompleta penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar “mito”. La “verdad científica” flota, pues, en mitología, la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo».*³⁴⁶

Para caracterizar de manera sistemática la actitud de la ciencia contra la que Marcel se posiciona, introduciré el análisis de Lakoff y Johnson sobre el *mito del objetivismo* que presentan, junto con el *mito del subjetivismo*, en la parte final de su *Metaphors we live by*. Para los estadounidenses, ese mito del objetivismo, cercano al *admirable mito europeo* del que hablaba Ortega, se

³⁴⁴ Nos referimos al problema de la total objetividad en el procedimiento científico. Para una breve pero completa perspectiva histórica sobre el tema v. Alberto Cupani, «Acerca de la vigencia del ideal de objetividad científica», *Scientiae Studia* 9, n.º 3 (2011): 501-25. A este respecto es reveladora la siguiente reflexión de Heisenberg sobre el carácter *creador* y no solamente *validador* de la ciencia: «*Science is made by men, a self-evident fact that is far too often forgotten. If it is recalled here, it is in the hope of reducing the gap between the two cultures, between art and science*». *Physics and beyond: encounters and conversations* (Nueva York: Harper & Row, 1971), prefacio, vii.

³⁴⁵ José Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», en *Obras completas, v. VII* (Madrid: Revista de Occidente, 1983), 310-11.

³⁴⁶ *Ibidem*, 312.

caracteriza por hacer válidas diez afirmaciones que vale la pena transcribir literalmente aunque la cita se alargue:

«1. The world is made up of objects. They have properties independent of any people or other beings who experience them. (...)

2. We get our knowledge of the world by experiencing the objects in it and getting to know what properties the objects have and how these objects are related to one another. (...)

3. We understand the objects in our world in terms of categories and concepts. These categories and concepts correspond to properties the objects have in themselves (inherently) and to the relationships among the objects. (...)

4. There is an objective reality, and we can say things that are objectively, absolutely and unconditionally true and false about it. But, as human beings, we are subject to human error, that is, illusions, errors of perception, errors of judgment, emotions, and personal and cultural biases. We cannot rely upon the subjective judgments of individual people. Science provides us with a methodology that allows us to rise above our subjective limitations and to achieve understanding from a universally valid and unbiased point of view. Science can ultimately give a correct, definitive, and general account of reality, and, through its methodology, it is constantly progressing toward that goal.

5. Words have fixed meanings. That is, our language expresses the concepts and categories that we think in terms of. To describe reality correctly, we need words whose meanings are clear and precise, words that fit reality. These may be words that arise naturally, or they may be technical terms in a scientific theory.

6. People can be objective and can speak objectively, but they can do so only if they use language that is clearly and precisely defined, that is straightforward and direct, and that can fit reality. Only by

speaking in this way can people communicate precisely about the external world and make statements that can be judged objectively to be true or false.

7. Metaphor and other kinds of poetic, fanciful, rhetorical, or figurative language can always be avoided in speaking objectively, and they should be avoided, since their meanings are not clear and precise and do not fit reality in any obvious way.

8. Being objective is generally a good thing. Only objective knowledge is really knowledge. Only from an objective, unconditional point of view can we really understand ourselves, others, and the external world. Objectivity allows us to rise above personal prejudice and bias, to be fair, and to take an unbiased view of the world.

9. To be objective is to be rational; to be subjective is to be irrational and to give in to the emotions.

10. Subjectivity can be dangerous, since it can lead to losing touch with reality. Subjectivity can be unfair, since it takes a personal point of view and can, therefore, be biased. Subjectivity is self-indulgent, since it exaggerates the importance of the individual».³⁴⁷

En definitiva, podemos decir que las oraciones fundacionales de lo que Lakoff y Johnson llaman “mito del objetivismo” se puede reducir a cinco principios:

1. El mundo está constituido por objetos, y nuestro conocimiento de aquél se basa en nuestra experiencia de estos.
2. Entendemos los objetos de nuestro mundo en términos de categorías y conceptos.

³⁴⁷ George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors we live by* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 186-88.

3. Hay una realidad objetiva y, por referencia a ella, podemos emitir juicios absolutamente verdaderos o falsos sobre cualquier cosa.
4. El lenguaje unívoco es el único adecuado para describir la realidad de manera objetiva. Cualquier otro tipo de lenguaje ha de ser evitado.
5. Ser objetivo es ser racional, y solo el conocimiento objetivo es verdadero conocimiento. Hay que evitar la subjetividad porque conduce a conclusiones sin contacto con la realidad y porque apunta a juicios parciales.

Marcel coincide en gran medida con esta visión de las tendencias objetivizantes.³⁴⁸ El método científico radical, portador del mito del objetivismo, no solamente se hace presente en las *ciencias experimentales*, sino también en las filosofías de corte objetivista que *«han interpretado el ser como algo que me hace frente, como un objeto, al cual me dirijo mentándolo»*.³⁴⁹ Pero es importante constatar que dentro de esta filosofía objetivista no solamente se insertan las teorías tradicionalmente mecanicistas, materialistas y positivistas. Caen bajo su nombre todas aquellas posiciones que mantienen una relación sujeto-objeto con los conceptos, las experiencias y los significados que conforman su objeto formal. Si atendemos a los cinco principios especificados antes, y a las diez sentencias que les dan contenido, no tendremos ningún problema para constatar que también las corrientes

³⁴⁸ «(...) le savant est et doit être absolument réaliste : il est tourné vers une vérité qu'il est tenu de traiter comme radicalement distincte de lui, comme extérieure à lui». Y: «Chez le savant le je a dans la plus large mesure conceivable disparu. Il s'agit pour lui de mettre de l'ordre dans un monde qui est aussi peu que possible son monde à lui, qui est vraiment le monde ; et dans sa perspective il n' a sûrement pas à se demander si c'est là une fiction». MEI, p. 231.

³⁴⁹ «(...) sie erfassen das Sein als etwas, das mir als Gegenstand gegenübersteht, auf das ich als auf ein mir gegenüberstehendes Objekt, es meinend, gerichtet bin». Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (Múnich: Piper, 2015), 25. «(...) interpretan el ser como algo que me hace frente como un objeto al cual me dirijo mentándolo». Esta célebre cita de Jaspers ilustra en una oración la posición de un objetivismo exacerbado que no puede separarse del *espíritu de abstracción*.

idealistas/racionalistas se encuentran comprendidas en esta definición formal-problemática de la ciencia. Por eso no podemos estar de acuerdo con Blázquez Carmona cuando cataloga el positivismo como *objetivismo* y el idealismo como *subjetivismo*, aludiendo que este último no considera nada *exterior al sujeto pensante*.³⁵⁰ En realidad, Marcel piensa la relación entre el sujeto del idealismo y las formas que concibe de manera análoga a la relación sujeto-objeto del positivismo. Y esto es así básicamente porque su concepción de lo objetivo no depende tanto del contenido de la categoría *objeto*, cuanto de la *voluntad analítica y separadora* del sujeto, y esa voluntad es compartida por el positivismo y por el idealismo. Son, por tanto, dos modos diferentes de presentarse el *espíritu de abstracción*, un espíritu de abstracción que tiene en el carácter *pasional* un ámbito de suma trascendencia.³⁵¹ Es decir, que si bien el mito objetivista pretende centrar su análisis en la radical desvinculación de sujeto y objeto, establece la *necesidad* de esa desvinculación por medio de una decisión que no puede sino estar afectada en su raíz por un *apasionamiento de la voluntad*.

Al compartir un mismo punto de vista con respecto a su objeto de conocimiento, comparten también un realismo radical que asume bien la constitución perfecta del objeto y su anterioridad a toda acción del sujeto, en el caso del positivismo, bien a la perfección e impermeabilidad de la forma inteligible para los idealismos. Cuando aludíamos antes a un pasaje del *Journal* en el que Marcel pretendía separarse de un puro objetivismo intuicionista y de un psicologismo autorreferencial, no se situaba *entre* ambas posturas, porque las dos comparten el mismo compromiso con el estudio del objeto, sea este un objeto material o espiritual.³⁵² Se separaba de cualquier matiz que pueda tomar el pensamiento objetivo en su estado más radical.

³⁵⁰ cf. Blázquez Carmona, *La filosofía de Gabriel Marcel : de la dialéctica a la invocación*, 110-11.

³⁵¹ v. Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 10.

³⁵² v. *supra*, 144.

Las opciones materialistas e idealistas, desde el punto de vista de la problematización de su objeto, colocan de nuevo en escena la pasividad ineludible para mantener el realismo material o ideal que profesan. La única manera de sobrepasar³⁵³ la relación objetiva separadora entre el sujeto y el objeto la encuentra Marcel en una *opción afectiva*. De igual modo que para desvincular el objeto del sujeto es necesario ejercer la voluntad de que así sea, para superar la escisión cabe como primer paso la voluntad de interesarse por el objeto. No es menester volver a decir que existe una objetividad legítima, pero que la objetividad contra la que escribe nuestro autor es aquella que promueve de manera constitutiva el *desinterés* del sujeto por el objeto. Y es necesario reparar en que tal consideración es consecuencia de una acentuación exagerada y discrecional del entendimiento sobre su potencia de abstracción en detrimento de cualquier otra de sus capacidades.³⁵⁴

El ataque de Marcel, ahora podemos verlo de una manera más clara, se hace efectivo contra todo aquel proceso de conocimiento que puede desembocar en alguna de las ramificaciones del *espíritu de abstracción*. Es el momento de encontrar una de las explicaciones gráficas más clarificadoras del pensamiento de Marcel, llevada a cabo por Troisfontaines en su monografía, y que viene a mostrar la disyuntiva que acaba empujando la elección de la voluntad: pensemos en un esquema con forma de letra “Y” y coloquemos en la base la existencia. A partir de ella, y por medio de los procedimientos y los métodos propios del conocimiento objetivo, encontramos todo el conocimiento que se basa en la objetividad innegociable que parte de la negación del objeto externo en el acto de intelección. Veremos más adelante que aportar significados a este momento del conocimiento es el cometido de la reflexión de primer orden, que compararemos con la *reductio tomista*, y que consiste en reducir el objeto proporcionado al entendimiento a

³⁵³ Recordemos la gama de significados del término.

³⁵⁴ Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 6.

su objeto adecuado. Durante el proceso de ese primer trayecto encontramos la diferenciación *por motivo de análisis* de los distintos componentes de la situación existencial: sujeto, objeto, etc. Toda la línea vertical de la “Y” representa la complejidad creciente de este proceso, que lleva hasta un punto en el que el sujeto ha de enfrentarse a una dicotomía gnoseológica.

Ahora bien, en este punto el camino puede detenerse, pero de continuar ha de hacerlo dejando de lado uno de los dos brazos. Entonces la *libertad* participa en la elección de una u otra vía en la disyuntiva que se extiende ante nosotros: una de ellas, que podemos llamar *analítica*, endurecerá y radicalizará la separación entre aquellos elementos que el conocimiento objetivo había separado; la otra vía, *sintética*, muestra el análisis anterior como la condición de la reflexión hacia la participación del individuo en el Ser. En esa participación, el individuo se ve devuelto al primer punto, al presentársele el Ser como fase primitiva de todo existir y de todo razonamiento.³⁵⁵ Dentro de la terminología marceliana, la radicalización de la opción analítica conduce a una problematización de la existencia, a una sobreestimación de la objetividad y, en definitiva, al espíritu de abstracción. El camino sintético, por el contrario, reconduce la abstracción hacia lo concreto, al ser *presente en cada individuo* y, por tanto, a la actualidad de la existencia. Solo de esta manera, al reparar en la existencia como acto, como acto *de ser*, podremos contemplar la participación en el Ser del individuo concreto.³⁵⁶ Al volver(se) hacia lo individual se recupera lo que el esquematismo del pensamiento formal ha ido eliminando en beneficio, precisamente, del esquematismo. El conocimiento sintético es inclusivo y dialoga directamente con lo que pretende conocer reaccionando a sus posibilidades reales en un plano de complementariedad ontológica. En cuanto a los seres humanos,

³⁵⁵ Troisfontaines, *De l'existence à l'être : La philosophie de Gabriel Marcel*, vol. II, 376-377.

³⁵⁶ Está claro, la acción de la voluntad no incluye el participar en el Ser. Todo ente concreto participa en el Ser quiera o no quiera hacerlo, independientemente de que tenga conocimiento de esta participación o no lo tenga. La voluntad actúa como condición de posibilidad del conocimiento de la participación en el Ser para el ente pensante.

puede decirse que este conocimiento vuelve hacia el *tú* en un plano de comunidad ontológica que la tercera persona imposibilita.³⁵⁷

Pero ya hemos prevenido de que esto no significa que Marcel se enrola en la que Lakoff y Johnson consideran la posición contraria a la del mito del objetivismo (la única posición que ha promovido, en su opinión, el *pensamiento europeo* para contrarrestar los efectos del pensamiento objetivo) que podríamos llamar, para seguir con su terminología, el *mito del subjetivismo*. Para ellos, el subjetivismo se enraíza en la tradición romántica y más recientemente se filtra a través de la fenomenología y del existencialismo.³⁵⁸ A juzgar por esta consideración, podríamos pensar que los autores del siglo XX que han privilegiado el papel de la existencia en su pensamiento inclinan este lado de la balanza.

Evidentemente, un primer problema de la interpretación de los estadounidenses es la imprecisión de los términos que emplean: la fenomenología toma diversos matices con el denominador común de buscar dirigirse de una forma u otra *zu den Sachen selbst*. Como vimos en la introducción a propósito del método fenomenológico en Marcel, lo que toma el nombre de fenomenología en Francia no puede ser asimilado sin crítica a la corriente iniciada por Husserl en Alemania. Es asimismo evidente que prácticamente todas (si no todas) las filosofías de la existencia pretenden desarrollarse mediante un análisis fenomenológico de la realidad, que en este

³⁵⁷ El conocimiento sintético no se dirige ni al *él (lui)* ni al *se (on)*: «*En réalité, la pensée en général, c'est le on; et le on, c'est l'homme de la technique, de même que c'est le sujet de l'épistémologie, lorsque celle-ci considère la connaissance comme une technique, et c'est, je crois, le cas chez Kant*». (EA, 182). El *on* se dirige a ese ser humano del que se habla sin que haya de estar presente, igual que el *lui*, pero lo hace de una manera impersonal y completamente desarraigada del sustrato social que lo acuña. No puede negarse que tal consideración tiene relación con el "uno", el *Man* de Heidegger al menos en lo que tienen ambas posiciones de crítica a la aceptación encandilada del producto de la abstracción. (El ser y el tiempo, § 27: *El cotidiano "ser sí mismo" y el "uno"*).

³⁵⁸ «*These flow mainly from the Romantic tradition and are to be found in contemporary interpretations (probably misinterpretations) of recent Continental Philosophy, especially the traditions of phenomenology and existentialism*». Lakoff y Johnson, *Metaphors we live by*, 195.

punto se encuentra dirigido a superar las barreras de la reflexión sobre lo fenoménico. Incluir ambas corrientes sin precisar qué es lo que aportan cada una de ellas a la construcción del mito del subjetivismo revela un posicionamiento tosco y que no reconoce las diferencias que se encuentran bajo el llamativo título de *existencialismo* que, como es sabido, será acuñado por Sartre y solamente él lo aceptará en un primer momento.

Aun pasando todo esto por alto, ¿puede decirse que la fenomenología y el *existencialismo* (entendidos como movimientos unitarios) supongan una oposición al objetivismo desde una posición radicalmente subjetivista? La resolución de esta pregunta excede con creces las pretensiones de este trabajo, pero podemos avanzar la respuesta en el caso de Marcel. Suponemos que Marcel está dentro de esta corriente existencialista que ha malinterpretado el romanticismo y ha llevado al extremo la posición antiobjetivista. La primera objeción sería esa que hemos estado revisando en numerosas ocasiones a lo largo de esta tesis: que no es cierto que Marcel deseche cualquier tipo de intelección formal-objetiva. Tampoco es cierto que su posición se corresponda con las características del subjetivismo que Lakoff y Johnson reducen a cinco premisas:

- «1. When important issues arise, regardless of what others may say, our own senses and intuitions are our best guides for action.*
- 2. The most important things in our lives are our feelings, sensibilities, morals and spirituality. These are purely subjective.*
- 3. Art and Poetry transcend rationality and objectivity and put us in touch with the more important reality of our feelings and intuitions.*
- 4. The language of the imagination, especially metaphor, is necessary for the expressing the unique and most personally significant aspects of experience.*
- 5. Objectivity can be dangerous, because it misses what is most*

*important and meaningful to individual people».*³⁵⁹

Como vemos, el subjetivismo se relaciona muy estrechamente con la intuición en estos principios. Ya ha quedado probado que, desde sus primeros escritos, Marcel no considera la intuición como un recurso aceptable en el orden del conocimiento. Por otra parte, en este segundo mito se da una importancia extrema a lo no-material, a las *sensaciones interiores* tales como los sentimientos, las sensaciones o la espiritualidad. Recordemos que Marcel entiende que la configuración espiritual (no-material) del cognoscente se desarrolla *al mismo tiempo* que conoce. Se configura conociendo, y esto significa conociendo los elementos del mundo exterior. Cognoscente y conocido son parte complementiva del mismo proceso, y no cabe su explicación por separado.

Es cierto que Marcel asume la importancia de la existencia como *condición de posibilidad* para cualquier actividad posterior de la persona, pero ello no supone la anulación por falsedad de todo conocimiento formal. Su filosofía de la existencia no es un subjetivismo como el que caracterizan los autores de *Metaphors we live by*, demasiado ingenuo y privativo, rechazado explícitamente por Marcel como una alternativa válida al objetivismo.³⁶⁰ Tampoco coincide con la solución que se supone que un subjetivismo tal debería aportar: mientras que Lakoff y Johnson proponen el pensamiento metafórico para sobrepasar el binomio objetivismo-subjetivismo, vimos que Marcel se decanta por la necesidad de la *analogía* por encima del uso de la metáfora. Por su equivocidad, para Marcel, las metáforas son elementos auxiliares para la presentación de un tema determinado, que facilitan la puesta en marcha del pensamiento pero han de ser abandonadas pronto para

³⁵⁹ Lakoff y Johnson, *Metaphors we live by*, 180-81.

³⁶⁰ « *Mais bien entendu non objectif ne signifie pas du tout purement subjectif au sens privatif de cet mot* ». MEI, 223.

que no sean un obstáculo para el mismo.³⁶¹ Decíamos que en el momento en que Marcel acepta la trascendencia del Ser, su procedimiento no puede ser más que analógico.³⁶² Es más, la consideración del ente concreto como inicio y fin de la reflexión metafísica solamente es posible si a este ente concreto se le atribuye la categoría de Ser enteramente, como propia, siendo un ser enteramente en sí de la misma manea que el Ser lo es enteramente en sí. Y a esa conclusión de radical valoración del peso ontológico del ente concreto y del Ser, como vimos, solamente puede llegarse a través de la analogía de proporcionalidad. La analogía establece un punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad, el lenguaje objetivo y el subjetivo. De tal modo que tampoco coincide en este punto con el mito del subjetivismo.

En lo que sí convergen el pensamiento de Marcel y el de Lakoff y Johnson es en la necesidad de redefinir el papel de la *experiencia* en el acto de acercamiento al mundo, y en el límite infranqueable que la experiencia ha de suponer para comprender cualquier situación propia del ser humano. El subjetivismo nace como crítica al lenguaje aséptico del objetivismo y, de alguna manera, Marcel pretende devolver algo de subjetividad al lenguaje científico que se ve tentado de sucumbir a los logros del espíritu de abstracción. Así que podría decirse que el punto número 5 de la caracterización del mito del subjetivismo sería afirmado por Marcel con cierta cautela, porque es evidente que el último de los puntos tiene sentido pleno si se asume la solución de los cuatro anteriores: para evitar el enorme peligro que supone la extrema objetividad no queda más remedio que abrazar la extrema subjetividad. Pretender que Marcel y, por extensión, todas las filosofías de la existencia abogan por una ruptura total con el conocimiento

³⁶¹ Marcel concede, no obstante, a la metáfora del pensamiento como *luz* un carácter de *metáfora constitutiva*, más profunda y cualitativamente superior al resto: «*J'observerai, en premier lieu que c'est là plus qu'une métaphore, ou tout au moins que si c'en est une, elle est constitutive et non point auxiliaire, comme d'autres images dont je me suis servi précédemment, mais dont j'ai dû très vite me débarrasser, parce qu'elles auraient fait obstacle au développement de la pensée après l'avoir un instant facilitée*». (MEI, p. 56)

³⁶² v. *supra*, nota 243.

objetivo y se sumergen en un *sentimiento oceánico* de subjetividad es conocerlas a un nivel muy superficial.

Ahora que hemos explicitado la posición intermedia que toma Marcel entre dos posiciones extremas, después de mostrar cómo el proceso de intelección comprende una acción en la que lo exterior y lo interior se combinan, no queda más que traer a primera línea la intención de nuestro autor en cuanto al objeto de la metafísica. Su intención es completar el movimiento ascendente (con todas las precisiones necesarias) con un segundo movimiento descendente. Pretende valorar el brazo de la “Y” que devuelve el conocimiento a la base de la misma, que no es otra que la existencia como posibilitadora y como valor ontológico primero.

Vamos, pues, a intentar mostrar el rastro de esos dos movimientos con el análisis de los comentarios de Cayetano.

7.2. El retorno al ente concreto

En la lección sobre la *exigencia de trascendencia* de las lecturas Gifford, Marcel deja clara su intención de no tomar lo trascendente como algo desarraigado de la realidad. La reflexión que lleva a la contemplación de lo trascendente no puede permanecer en lo alto, sobre todo si pensamos que la vida contemplativa solamente es posible para un ser firmemente arraigado en la realidad.³⁶³ Es en ese contexto y bajo esas premisas que hemos de encontrar el verdadero significado de la intención de Marcel cuando dice:

«Ma démarche consistera invariablement, vous avez déjà pu vous en rendre compte, à remonter la vie vers la pensée et ultérieurement à redescendre de la pensée vers la vie pour tenter

³⁶³ MEI, 139.

d'éclairer celle-ci». ³⁶⁴

En todo momento hemos de tener en cuenta que la abstracción ha de verse dirigida a la iluminación del ente concreto que conforma la vida en el sentido existencial del término. Esa determinación por devolver constantemente el producto de las reflexiones abstractas al estrato existencial de donde partieron es característica del procedimiento de Marcel, hasta el punto que podríamos decir que su interés por el misterio se reconoce solamente si existe al mismo tiempo una aproximación *concreta* al mismo. En este doble trayecto, Marcel comparte con Cayetano el objetivo de devolver a la metafísica su objeto formal.

Cuando vimos las diferentes aproximaciones al ente que Cayetano destila de la obra de Tomás Aquino, encontramos similitudes con la concepción del Ser como problemático y misterioso en Marcel. Dijimos que en el ser como nombre prevalecía la consideración abstractiva de los componentes formales del ente concreto hasta el punto de separarse por completo de él y que, por lo tanto, se acercaba a la concepción del ente como problema que Marcel había detallado en su obra. También vimos que el ente como participio enfatizaba la inclusión de este en algo que le trasciende y de lo que toma su existencia por participación. Este *ens ut participium* se correspondía con el ente concreto, y de él no se podía tener un conocimiento tan preciso como el que el *ens ut nomen* podía proporcionarnos. Por medio de esa distinción entre los dos modos de considerar el ente, Cayetano concluyó que la metafísica había errado su objetivo cuando se centraba en el ente como nombre, porque era el ente irrepetible considerado como participio el que era su verdadero objeto. El propio Cayetano consideraba que esto se podría deducir de los escritos de Tomás de Aquino. Pero estas afirmaciones no ofrecen ninguna luz al proceso de conocimiento si no las enmarcamos dentro de los tipos de conocimiento que Cayetano comprende, y dentro de los

³⁶⁴ MEI, 49.

modos de abstracción que van asociados a ellos.³⁶⁵

En primer lugar, debemos tener en cuenta la concepción de Cayetano sobre el *primum cognitum*, de la que ya hablamos de pasada. El ente es lo primero conocido del entendimiento, lo universal máximo, la máxima expresión de la totalidad. Ahora bien, dependiendo del valor que otorguemos a ese ente en su universalidad, concluiremos que bien el objeto de la metafísica se encuentra en la adquisición de la máxima abstracción o bien en *el conocimiento del ente en lo concreto* en su quiddidad sensible.³⁶⁶ La posición de Cayetano con respecto a la obra de Tomás de Aquino y su interpretación se alinea con esta última opción. Recordemos que el universal tenía también una doble vertiente: puede considerarse como todo definible y como todo universal. Y esas dos posiciones con respecto a lo universal componen las dos caras del concepto. Porque el conocimiento metafísico ha de versar también sobre el concepto. La cuestión es cuál es la finalidad de este y qué tipo de conocimiento ha de posibilitar su adquisición. Para Cayetano ese concepto tiene como función, igual que para Marcel según la cita anterior, iluminar al ente concreto.

De la cara definible del concepto cabe un conocimiento actual, mientras que a la cara universal le corresponde un conocimiento virtual.³⁶⁷ Esto es así porque la primera se funda en lo *esencial* prescindiendo de los accidentes del ente. Parece claro, entonces, que la posibilidad definible del concepto no se corresponde con la abstracción de los elementos universalizables del ente que lo convierten en *una cosa entre cosas de la misma especie*. Al contrario,

³⁶⁵ Evitamos utilizar la expresión “grados de abstracción” para no mostrar la imagen de una abstracción superior *más intensa* que la inferior, cosa que no se corresponde con el pensamiento de Cayetano. cf. Juan José Sanguinetti, *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás* (Pamplona: EUNSA, 1977), 188.

³⁶⁶ *In de ente et essentia*, q. 1, a. 5. Una caracterización del *primum cognitum* de Cayetano se encuentra en Ceferino P.D. Muñoz, «Notas sobre el “primum cognitum” en Cayetano y su vínculo con la metafísica», *Anales del seminario de historia de la filosofía* 32, n.º 1 (2015): 131-34.

³⁶⁷ *In de ente et essentia*, q. 1, a. 2.

se refiere en este caso a la definición que solamente apunta a un ente en concreto, que se ajusta totalmente a esto y solo a esto. Y a pesar de todo sigue siendo definición porque, aunque apunte al ente concreto, no lo encierra. El conocimiento metafísico no puede dar cuenta de lo irreplicable del ente presente sino que su labor es la de iluminar la actualidad de ese ente. El concepto es definible pero no *procede por vía de definición* tal y como encontraría el método científico. De hecho, este tipo de “definición” no se constituye a partir de los accidentes, de él no puede abstraerse un ente universal, como sí se podrá hacer, claro, desde el concepto como totalidad universal. Pero de este último solamente se podrá tener un conocimiento virtual, precisamente por lo potencial de su proceder, que le permite encajar en todos los entes con iguales accidentes sin ser él mismo ninguno de ellos.

Entonces tenemos dos tipos de conocimiento, uno actual y uno virtual-potencial, que guardan entre sí la relación de prioridad del acto con respecto a la potencia de la metafísica aristotélica. Pero además, en el proceso del acceso al concepto en toda su variedad analítica, es posible distinguir dos tipos de conocimiento: uno confuso y uno distinto. El conocimiento confuso sería aquel por el cual no se conocen las partes de lo conocido y. En cambio, el conocimiento distinto es aquel en el que todas las partes son conocidas.³⁶⁸

Combinando los dos pares de variables (definición/universal y confuso/distinto) encontramos cuatro posibilidades de conocimiento en cuanto al concepto como totalidad, ahora sí definitivas. Esto va a evidenciar la posibilidad del paso de un conocimiento confuso a un conocimiento distinto en ambos tramos. Encontramos, pues, una primera transición que lleva desde un conocimiento confuso actual a un conocimiento distinto actual. En ella encontramos el conocimiento del universal como todo definible que lleva desde el conocimiento que no repara en la dilucidación de las partes que componen su definición, hasta un conocimiento que esclarece cada parte

³⁶⁸ *In de ente et essentia*, q. 1, a. 3.

hasta hacer comprensible todos los elementos de la misma. Es importante remarcar que hablamos en todo momento de *su* definición y no de *la* definición de tal ente. El que sea *suya* es crucial porque nos aleja la posibilidad de una definición universal que sería bien recibida en un conocimiento científico. No es ese tipo de definición el que estamos manejando en este momento, no lo que hace que este ente sea *tal cosa*, sino el concepto en la medida en que se asocia a este ente concreto. Es por eso que este conocimiento actual del ente en este momento solamente sirve para este ente en tanto que cosa que es. Por eso es, al mismo tiempo, universal.³⁶⁹

En la otra posibilidad encontramos el recorrido de un conocimiento confuso virtual a un conocimiento distinto virtual. La explicación no difiere de la anterior en cuanto a la forma. El concepto se conoce como todo universal en el primer estadio, sin atender a las peculiaridades de las partes inferiores que refieren a los sujetos que caen bajo esa universalidad del concepto. En el conocimiento distinto, el conocimiento es más pormenorizado en tanto que tiene en cuenta los individuos a los que atañe tal concepto. Si el conocimiento actual dependía del concepto como definición de este ente concreto, el conocimiento virtual supone toda la extensión de lo que una categoría puede abarcar. Refiere, por lo tanto, a todos los entes que comparten tal o tales características.³⁷⁰

La transición de un conocimiento confuso a un conocimiento distinto precisa de algunas condiciones que hay que contemplar:

1. En primer lugar, el conocimiento actual posibilita el conocimiento virtual. Parece evidente que, igual que es precisa la primacía del acto sobre la potencia, también el conocimiento actual ha de ser el fundamento de todo conocimiento potencial-virtual.

³⁶⁹ *In de ente et essentia*, q. 1, a. 4.

³⁷⁰ *In de ente et essentia*, q. 1, a. 4.

2. El conocimiento confuso es anterior al conocimiento distinto. También es evidente que la claridad solamente puede darse tras una primera aproximación indiferenciada al objeto de estudio.

3. No es condición necesaria para que el conocimiento virtual pase de lo confuso a lo distinto el que el conocimiento actual realice el mismo tránsito.³⁷¹

Reparemos en el tercer punto, que es de extrema importancia. Hasta la aparición de este, los dos primeros pasos parecían transitar en línea recta saltando de estadio en estadio de conocimiento, como un ascenso hasta la Idea platónica que ocuparía en el esquema de Cayetano el conocimiento virtual distinto. El hecho de que no sea necesaria la clarificación del conocimiento actual para pasar a la claridad en el conocimiento virtual permite ver que, en cierta manera, pueden los dos ser tomados sin tener en cuenta al otro. De alguna manera son independientes a pesar de dirigirse hacia las dos maneras de comprender una misma realidad, en este caso, la realidad del concepto como definición o como universalidad. Se pueden desarrollar de forma excluyente a pesar de ser dos maneras de comprender lo mismo. No es necesario asumir un conocimiento distinto del ente concreto a partir de la conceptualización de su esencia particular para llegar a conocerlo distintamente desde su universalidad. El primer conocimiento sí que tendría que ser necesariamente un conocimiento confuso actual, puesto que el conocimiento actual precede al virtual y el confuso al distinto. Pero, a partir de aquí, el proceso de conocimiento puede tomar diversos caminos. De manera inevitable nos asalta la imagen del esquema en “Y” de Troisfontaines sobre la abstracción en la obra de Marcel.

Conservando el paralelismo, el conocimiento confuso virtual se ve claramente instalado en el campo de la existencia, en la base del esquema de Troisfontaines. Es el verdadero significado del *primum cognitum*, el ente concreto adecuado al entendimiento del cual tengo un conocimiento

³⁷¹ *In de ente et essentia*, q. 1. a. 4.

apresurado y confuso de su totalidad irrepetible. Pero no contamos todavía con la información suficiente para adelantar qué tipo de conocimiento se alza sobre este primero. Según lo expuesto antes parece que lo lógico sería montar el conocimiento distinto actual sobre esta condición existencial. Esta posibilidad queda anulada por el tercer punto de los datos a tener en cuenta para considerar la transición de lo confuso a lo distinto.

Según Forment,³⁷² y de acuerdo con lo expuesto hasta ahora, la en primer lugar se encuentra el conocimiento confuso actual del ente, lo que se produce en el seno de una *ontología natural*. El segundo modo que tiene el ente de dejarse captar es a partir de un conocimiento confuso virtual y el tercero es un conocimiento distinto virtual. Estos dos modos de conocimiento contemplan el ente desde el conocimiento científico, que es un conocimiento del concepto desde su extensión. La sección de ente que puede captarse a partir del conocimiento científico es, como se viene diciendo en cuantiasas ocasiones, un conocimiento del ente *ut nomen*, en la extensión de la definición *científica*. Es un conocimiento, pues, de la *species* del ente, separador y problemático en términos de Marcel. El proceso en el punto del conocimiento más alto a nivel científico puede ampliarse de manera indefinida, dando lugar a lo que Marcel llamaría un espíritu de abstracción, una fascinación por los resultados de este conocimiento distinto de la especie.

Los dos modelos de conocimiento científico se corresponden a la abstracción legítima para Marcel. No existe ninguna restricción en el desarrollo del método científico y de sus productos, salvo aquella que le impide usurpar el campo de la metafísica. Que es el campo del conocimiento distinto actual. Cuando la ciencia (por extensión, cualquier modalidad de lo que Lakoff y Johnson harían entrar en el mito del objetivismo) se presenta en el seno del Espíritu de abstracción, se da una supervaloración del *ens ut nomen* y un desprestigio del *ens ut participium* del que solamente se ha tenido

³⁷² Forment, *Lecciones de metafísica*, 232-33.

un conocimiento confuso. Pero recordemos que el conocimiento del ser del ente supone un conocimiento completivo de los dos modos de darse el ente, como nombre y como participio. Para Cayetano y para Marcel, solo de esta manera el conocimiento se rige por lo que el último llamaría *espíritu de Verdad*. Por eso el último paso del conocimiento ha de devolver su resultado al origen existencial que lo posibilita. El último paso es la vuelta al ente concreto actual, *ut participium*, al ente del que solamente puedo tener un conocimiento misterioso aunque innegable. El conocimiento distinto virtual es el conocimiento que ha de recuperar la metafísica como objeto para Cayetano y también para Marcel.

El esquema de Cayetano es también, por lo tanto, disyuntivo: llegados a un punto el cognoscente puede tomar una dirección u otra. Cayetano apunta que hay quienes han tomado la obra de Tomás de Aquino en el sentido opuesto, y han contribuido a que la metafísica finalice sus pretensiones en el conocimiento del ente como nombre, eso sí, cada vez más universal: el estudio de la categoría de Ser, presente de algún modo en todos los seres sin ser él mismo uno de ellos.³⁷³ Su esquema discontinuo ofrece la consideración de la voluntad en la elección aunque no lo hace de una manera explícita. Parece ser aquí también la voluntad lo que hace que el pensante se dirija a un conocimiento distinto y actual del ente.

7.3. Dos modos de abstracción

Todo este proceso de conocimiento se da sobre el concepto del ente como totalidad que no encierra al ente sino que lo conceptualiza de dos

³⁷³ *In de ente et essentia*, q. 1, a.5, quarto diff. El principal problema que sufre la metafísica es el de quienes pretenden establecerla como un conocimiento de la categoría de Ser. En cierta manera esta escalada de abstracción ilegítima no puede conducir más que las consecuencias del obrar por el espíritu de abstracción y, en definitiva, a la problematización del hombre.

maneras distintas. Es decir, no hablamos del ente sino de lo que podemos conocer como concepto del ente en tanto que cosa que es. Esto es de crucial importancia y da el enfoque justo a toda la obra de Marcel, porque el último paso de la reflexión metafísica sigue teniendo contenido mental. El objeto formal de la reflexión segunda y, por lo tanto, de la reflexión metafísica es el ente concreto, pero este no es su producto. La reflexión segunda empuja a la *experiencia concreta del misterio del Ser* que sigue necesitando de la acción de este ser que soy con el resto de seres con los que comparto un plano de comunión ontológica. Ese contenido mental de la reflexión abre las posibilidades de la experiencia del Ser como misterio en el ente concreto que tengo delante. Y de esta manera, al conocer me conozco y al tener experiencia del ente la tengo de mí mismo. Así, ese ente concreto que tengo delante me habla sobre mí, no puede decirse que me sea enteramente exterior. Porque seguimos tratando de un conocimiento espiritual que se configura a sí mismo mediante el conocimiento de los otros entes, hay que completar todo lo anterior con el otro de los grandes hitos de la filosofía aristotélica además de la analogía, que es la abstracción y su papel en el proceso de conocimiento.

Del ente en tanto que objeto de la metafísica artificial, no natural, se ha de tener un conocimiento distinto y actual. Pero la forma de llegar al conocimiento distinto de ese ente actual va a tener que ser consumada a partir de la abstracción que, como el conocimiento del ente, también puede dividirse en dos momentos. Cayetano establece que a estos cuatro modos de conocer el concepto ha de añadirse el procedimiento abstractivo por el cual todo pensante puede separar la parte inteligible de ese *primum cognitum* que es el ente concreto en su vertiente sustancial del aquí y el ahora. Esto es posible porque la abstracción separa, extrae, las características inteligibles del ente.

La primera distinción que hace Cayetano en el comentario al *De ente et essentia* es entre la abstracción del entendimiento agente y la del

entendimiento posible. El entendimiento agente tiene como función separar la materia³⁷⁴ del ente concreto para que los caracteres ideales puedan ser captados por el intelecto posible. Es el encargado de dotar a los entes concretos exteriores de esa *cierta idealidad* que permite que el intelecto posible los capte, apropiándose de ellos negando su condición exterior. Cayetano advierte que, si bien a este proceso suele dársele también el nombre de *abstracción*, no lo es en sentido propio porque aunque haga posible el conocimiento no pertenece al mismo formalmente hablando.³⁷⁵ El intelecto agente es esa facultad que hace a las cosas inteligibles extrayéndolas de los seres naturales. La importancia del conocimiento agente reside en que hace posible que el pensante abstraiga los caracteres inteligibles del ente concreto que, a pesar de todo, sigue siendo el objeto proporcionado al entendimiento.

Con la abstracción del intelecto agente supuesta, Tomás de Aquino y Cayetano hacen frente al problema de la captación de las esencias inteligibles presentes en los objetos sensibles. El segundo paso es la abstracción del entendimiento posible, el humano, que es abstracción *formalmente dicha*. Esta considera determinado aspecto del objeto del entendimiento sin considerar algún otro con el que se encuentra unido o identificado en la realidad (que será llamado abstracción *por modo de simplicidad* o *por composición*), o los separa mediante un juicio negativo (*por modo de división*). La diferencia entre los dos modos reside en que si bien en el primero de ellos la separación de la abstracción no implica que esa misma separación se de en el objeto real, en la segunda esa separación *de facto* es condición

³⁷⁴ «Y adviértase que la materia de que aquí se habla no significa simplemente corporeidad, sino lo que entiende Santo Tomás por “materia prima”, es decir, un principio real, constitutivo, intrínseco pero parcial de los cuerpos, totalmente indeterminado, que puede dar razón por tanto de la multiplicidad puramente numérica, así como de la mutación real de las cosas corpóreas». Jesús García López, «La abstracción según Santo Tomás», *Anuario Filosófico, Universidad de Navarra*, n.º 8 (1975): 209.

³⁷⁵ García López, 208-11; cf. Francisco Canals Vidal, «El “lumen intellectus agentis” en la ontología de Santo Tomás», *Convivium*, 1956, 102-36.

necesaria para que el producto de la abstracción se ajuste a la realidad. Tomás de Aquino contempla la objeción de que el conocimiento de la especie pueda ser el de la imagen de la cosa y no de la cosa misma y, por lo tanto, la abstracción pueda dar lugar a un conocimiento patentemente falso. Contra ello aduce que estos dos modos de abstracción no modifican en nada el objeto sino que *dependen de quien entiende*:

*«Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis».*³⁷⁶

Cuando titulamos este punto dos modos de abstracción no nos referimos a ninguno de los modos que han aparecido hasta ahora. Vamos a tomar los dos fundamentos de la abstracción que se dan en la abstracción del entendimiento posible que opera por composición, esto es, que toma el objeto como un todo y abstrae sus condiciones inteligibles. Tomás de Aquino y, por extensión Cayetano, consideran que no puede darse tal abstracción sin error. Esto es, en todo caso la abstracción por composición opera separando lo que no lo está en el orden natural-sensible y, por lo tanto, siempre se da un *despegar* de la realidad que provoca esa abstracción y la posibilita. Es esta facultad de despegarse de la realidad que tiene la abstracción por composición la que se corresponde con la posibilidad siempre presente del desarraigo del pensamiento con respecto del origen exterior que le sustenta. Si aceptamos, con Peccorini, que Marcel asume el proceso de intelección

³⁷⁶ *Summa theologica*, I, 85, 1, ad 1.

tomista para el cual la abstracción es esencial, podemos decir que es esta la abstracción a la que en todo momento se está refiriendo Gabriel Marcel en toda su obra. Es esta la abstracción que siempre está en la posibilidad de caer en la elasticidad de su propia precisión olvidando su raíz actual-concreta. Es por eso que los dos modos de abstracción a los que alude el título de este punto se centran en esta y no en la abstracción por división.³⁷⁷

Cuando entramos en la fundamentación de las abstracciones de composición y división podemos decir que no estamos hablando ya de la abstracción *formalmente dicha*, sino *fundamentalmente tomada*. En el fundamento de la abstracción que se produce por composición, encontramos una doble vía que de nuevo va a presentar semejanzas y va a aportar claridad a la obra de Marcel. Dice Cayetano que la abstracción por composición puede dividirse en abstracción formal y abstracción total, habiendo una tercera posibilidad neutra:

*«Primo ut habet conditionem istam, quae est abstractio totalis, non dico a singularibus sed a speciebus et a generibus. Secundo modo ut habet conditionem istam quae est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus. Tertio modo ut neutram istarum conditionum habens, abstractum tamen a singularibus. Primo modo ens non est pertinens ad hanc quaestionem, quia ipsum ut sic est totum universale, nos autem loquimur de cognitione confusa actuali non virtuali. Secundo modo ens est terminus metaphysicalis: et forte adhuc viris doctissimis non innotuit. Tertio modo ens est primum cognitum, et nuncupatum est ens concretum quiditati sensibili: quia non est separatum aliqua dictarum abstractionum a quiditate specifica vel generica».*³⁷⁸

³⁷⁷ Los dos modos de abstraer según la abstracción por división atienden a la distinguibilidad de los objetos abstraibles. Esta se conoce como abstracción precisiva, y comprende la precisión real y precisión la lógica. *In de ente et essentia*, q. 1, n.5.

³⁷⁸ *In de ente et essentia*, q. 1, conclusio.

La quiddidad sensible del ente es lo primero conocido por el cognoscente, pero lo es a partir de un conocimiento confuso y actual. Este no es el ente que es objeto de la metafísica. Es decir, lo es materialmente, pero no lo es formalmente. Y esto es porque la reflexión metafísica exige un conocimiento distinto y actual del ente al que solamente puede llegarse por medio de una reflexión que para Marcel será la reflexión segunda. Por la abstracción total, la primera que aparece en el fragmento anterior, se considera el ente sin tener en cuenta las configuraciones concretas actuales de ese ente. Es, por lo tanto, referente al universal y un conocimiento virtual. A partir de ella se abstraen las especies y los géneros sin atender al ente concreto. Esta abstracción puede alejarse cada vez más de su origen dando lugar a una primacía de la especie y del género sobre el individuo, que es el riesgo de las ciencias con respecto al espíritu de abstracción en Marcel. Por su carácter virtual y definitorio solamente puede acceder a una parcela del ente que no es otra que el *ens ut nomen* que da contenido al ser problemático. Por eso, si bien la abstracción total tiene como límite pensar el concepto de ente, lo hará siempre desde una perspectiva virtual-objetiva y, por lo tanto, no debe confundirse con el objeto de la metafísica. El ente al que puede llegar la abstracción total es el ente vacío de contenido ontológico y válido para cualquier ente en cualquier situación, exactamente igual que cualquier concepto científico lo haría en condiciones análogas. La crítica de Cayetano a Duns Escoto ha de enmarcarse en esta confusión por parte del segundo.

Marcel muestra que la abstracción como separación se desvincula de la contemplación (abstraer no es abstraerse). Una condición de la contemplación es el recogimiento *en uno mismo*, que no implica abstraerse en el sentido de separarse:

«(...) se recueillir n'est pas s'abstraire (...). On s'abstrait de, ce qui revient à dire qu'on se retire et que par conséquent on laisse ou on

*délaisse. Le recueillement est au contraire avant tout un acte per lequel on se retourne vers, et sans rien abandonner».*³⁷⁹

Y diríamos, desde la perspectiva de Cayetano, que no implica abstraer en el sentido de separar. Aun más, el recogimiento como parte de la contemplación también implica la necesidad de *salir de sí*:

*«(...) se recueillir n'est-ce pas rentrer en soi? Mais l'ambigüité si souvent signalée paraît ici: qu'est-ce ici que soi? De quel moi s'agit-il? (...) Nous retrouvons ici sur un autre plan ce que j'ai dit plus haut de la contemplation comme introversion de la connaissance externe. (...)»*³⁸⁰

En este contexto podemos enmarcar la abstracción formal que, por buscar el camino del recogimiento y de la contemplación, no puede constitutivamente dejar de lado al ser específico en el que se apoya. Necesita salir de sí sin separarse. Esto es, en el momento de negar la cosa para conservar su objeto formal también necesita conservar de alguna manera la parte material del ente. La abstracción formal, pues, es la propia de las ciencias especulativas, y persigue un conocimiento actual del ente. Porque no procede por abstracción del universal por sus partes subjetivas, busca abstraer lo formal de lo material en el ente concreto. Por eso su conocimiento versa sobre la totalidad definible del ente como participio. No es un conocimiento que pueda compararse al científico, por cuanto este busca la definición de la especie y de la categoría y aquel se centra en el concepto que se ajusta únicamente a este ente concreto. No es comparable pero, como venimos diciendo, ha de mantener una relación de complementariedad con el conocimiento científico. Así, la abstracción formal considera lo actual y determinante abstrayéndolo (separándolo) de lo que es potencial e indeterminado.

³⁷⁹ MEI, 145.

³⁸⁰ MEI, 146.

Después de presentar los tipos de abstracción, Cayetano³⁸¹ nos muestra las diferencias entre la total y la formal, que son las siguientes:

1. En la abstracción formal se mantienen separados en el intelecto tanto lo abstraído como aquello de lo que se abstrae, lo formal y lo material, de manera que el concepto del todo definible mantiene un concepto de lo formal-inteligible y un concepto de lo material-sensible sin que uno se incluya en el otro. La abstracción total, por el contrario, solamente mantiene el objeto que se abstrae.
2. La abstracción formal consigue un conocimiento actual, distinto e inteligible. En cambio la abstracción total origina en lo abstraído potencialidad, confusión y menor inteligibilidad.
3. Cuanto más abstracto sea algo por abstracción formal, más cognoscible será por naturaleza. Cuanto más abstracto sea por abstracción total será más cognoscible para nosotros.
4. Los diversos modos de abstracción formal distingue las tres ciencias especulativas, mientras que la abstracción total es común a todas las ciencias.

Así, por la primera diferencia podemos ver que la abstracción formal se dirige al todo definible y, por lo tanto, abstrae pero no descarta. La inclusión en el intelecto de la parte material del ente concreto se hace a partir de su concepto. Es claro que lo material no puede ser objeto adecuado al entendimiento, pero su permanencia en el entendimiento tras la abstracción de sus caracteres inmatrimales se hace a partir de su imagen,³⁸² que también es inmaterial. Esto es, se dan al mismo tiempo una conceptualización de los caracteres formales y una conceptualización de los caracteres materiales

³⁸¹ *In de ente et essentia*, q.1, n.5.

³⁸² Sería la función de la *reductio ad phantasmata* tomista. (cfr Juan Patricio Cornejo, «De la “conversio ad phantasmata” de Santo Tomás de Aquino al “puro” sentir de Xavier Zubiri: un problema no resuelto», *Tercer milenio*, n.º Diciembre [2012]: 48-50).

sensibles. El ente actual sigue donde estaba por su carácter de compuesto *hylemórfico*. Pero el conocimiento que se tiene de él no puede ser más que inmaterial aunque se dé por medio de la percepción. Esto implica que la percepción es ya conocimiento,³⁸³ y un conocimiento de especial relevancia en el proceso de abstracción formal porque esta busca vincularse a la realidad exterior de la que parte. Con esa pretensión como premisa se entiende la doble conceptualización del ente, y se entiende que se llame *formal* a este tipo de abstracción porque toma lo que hace que esa cosa sea lo que es. La abstracción total es una total separación, y toma solamente los aspectos que se desprenden de la materialidad, esto es, de sus características accidentales de las que abstrae sus categorías universales.

La segunda diferencia supone que el conocimiento más distinto se obtiene a partir de la abstracción formal, mientras que la abstracción total, comparada con aquella, es confusa y menos inteligible. Es la potencialidad de esta la que le otorga esos valores que, en principio, parecen no corresponderse con la imagen que guarda la ciencia en sentido amplio. Pero es que la ciencia, al estar dirigida a los aspectos accidentales del ente y configurar sus categorías y especies, solamente puede proporcionarnos un conocimiento virtual, esto es, potencial. Demostrable, verificable, preciso en extremo, pero potencial. Incluso el conocimiento virtual distinto por abstracción total es confuso cuando es comparado con el conocimiento actual del mismo rango. En cambio, por abstracción formal se llega a un conocimiento actual y distinto que, sin embargo es, usando la terminología de Marcel, inverificable y poco o nada precisable en términos de cantidad, como busca el método científico. Eso provoca que, como dice el tercer punto de las diferencias, la abstracción total haga que algo sea más cognoscible para *nosotros* cuanto más abstracto es. Para nosotros como seres pensantes,

³⁸³ El conocimiento del ente concreto ha de darse por una conjunción de las fuentes intelectuales y sensoriales, porque «*percibir que el uno no es el otro entre objetos que son enteramente iguales pueden hacerlo los sentidos, pero no la razón*». (García López, «La abstracción según Santo Tomás», 208).

según los códigos científicos. Lo que es cierto es la adecuación del objeto de estudio a los procedimientos propios de la ciencia. No nos habla, por así decirlo, de una verdad del hecho, sino de una coherencia en su explicación. Es al contrario en el caso de la abstracción formal, que revela algo más cognoscible por naturaleza cuanto más abstracto. Y por naturaleza debemos entender aquí un dato constitutivo del hecho, que sitúa la cognoscibilidad en la propia configuración del mismo y no en el método para su verificación.

Por último, dentro de la diferencia cuarta encontramos que la gradación del conocimiento abstractivo formal da lugar a las diferentes ciencias especulativas, siendo la abstracción total idéntica y compartida por todas las ciencias, se entiende, empíricas. En esta última diferencia cabe notar la llamada de Cayetano a no confundir la naturaleza del ente con el conocimiento de la naturaleza del ente ni con su conocimiento metafísico. Y es que los grados metafísicos no son universales respecto de lo natural, sino que son formas de lo natural. El producto de la abstracción formal no es identificable con el ente que la origina. Aun así podemos referirnos a la naturaleza del ente. Eso sí, entonces no se les estará considerando en su formalidad metafísica.

Sostenemos que Marcel entiende la abstracción en estos términos y con la misma finalidad. No podemos negar que la reflexión científica se nutre de una abstracción total, pero la reflexión segunda también se nutre de la abstracción, aunque esta sea de otro modo, formal:

*«L'abstraction considérée en elle même est une opération mentale à laquelle il est indispensable de procéder pour parvenir à une fin déterminée quelle qu'elle soit».*³⁸⁴

Eso, para Marcel implica que el espíritu ha de conservar una conciencia precisa y nítida de las omisiones metódicas que se requieren para

³⁸⁴ HCH, 117.

que el resultado sea enteramente *racional*. Es decir, ha de conservar alguna muestra de la raigambre actual de la abstracción, que no puede ser otra que la conservación del concepto de la vertiente material del ente concreto que nos presenta Cayetano. Cuando el espíritu no acoge esa consciencia de lo omitido se entrega al espíritu de abstracción, que opera enteramente por abstracción total. La abstracción formal es movida por el espíritu de Verdad en el cual la voluntad pretende una acción recuperadora de las omisiones metodológicas:

*«Dès le moment où nous accordons arbitrairement la prééminence à une certaine catégorie isolée de toutes les autres, nous sommes victimes de l'esprit d'abstraction. Mais de qui importe, c'est de bien voir que, malgré les apparences, cette opération n'est pas d'ordre essentiellement intellectuel. Il conviendrait en réalité de faire appel à une psychanalyse généralisée qui mettrait en lumière le caractère invariablement passionnel de l'opération en question».*³⁸⁵

Una comparación más clara podrá verse con la superposición de los dos esquemas de conocimiento, el proceso de intelección de Gabriel Marcel como el proceso de abstracción que lleva a la intelección en Tomás de Aquino a través del comentario de Cayetano.

7.4. Ascenso y descenso de la reflexión

Los itinerarios de conocimiento en ambos casos presentan un recorrido similar de elevación al concepto y de posterior descenso al ente concreto. El esquema en forma de “Y” de Troisfontaines nos ofrecía un camino disyuntivo en el que la reflexión segunda devuelve el pensamiento al ser concreto, que ahora nos permite reconocer el Ser presente en él con la configuración

³⁸⁵ HCH, 116.

irrepetible de su sustancia. Es un recorrido que lleva *de la existencia al Ser*, como titula Troisfontaines su monografía sobre Marcel. Parte de la existencia como supuesta para devolver la reflexión al mismo punto pero con una visión renovada: una nueva valoración de la existencia en tanto que posibilitadora de cualquier acceso al misterio del Ser.

Para Cayetano, siguiendo las combinaciones de conocimiento actual/virtual y confuso/distinto, el ente es el término objetivo del entendimiento humano de cuatro formas.³⁸⁶

1. Concretado en las *esencias sensibles* y abstraído por una abstracción formal que lo abstrae como concepto de las determinaciones individuantes de los singulares sensibles. Este concepto de ente es anterior a toda abstracción total y a los tres tipos de abstracción formal que dan lugar a las distintas ciencias especulativas. Ese es el sentido de que el *primum cognitum* sea el *ens concretum quidditati sensibili*.³⁸⁷
2. La segunda forma es el ente abstraído con abstracción total de los géneros y de las especies, pero constituyendo el objeto de un conocimiento virtual y confuso.
3. La tercera es el siguiente estadio de la abstracción total, que en este caso dará lugar a un conocimiento distinto virtual.
4. Y la cuarta, finalmente, es el ente abstraído con abstracción formal pero dando lugar a un conocimiento actual y distinto.

Coloquemos estas cuatro formas de conocimiento del ente en el esquema de Troisfontaines para ver si la comparación es oportuna. La primera de estas formas, de la que se extrae conocimiento actual y distinto del

³⁸⁶ Cayetano (*In de ente et essentia*, q.1, conclusio) habla, en realidad, de tres formas. Nosotros seguimos a Forment y mantenemos esta la esencia sensible dentro de los modos de ser el ente el término objetivo del conocimiento humano. Lo hacemos porque, como dijimos, el conocimiento por abstracción formal va a necesitar el resultado de esta reflexión confusa para no desligar los resultados de la reflexión metafísica de su objeto material de estudio, que es el ente concreto.

³⁸⁷ Forment, *Introducción a la metafísica*, 79.

ente por medio de una cierta abstracción formal que se dirige únicamente a las *esencias sensibles*, coincide con el plano de la existencia de Marcel. Este plano se reconoce y se revaloriza por el hecho del retorno que sucederá (si ha de suceder) después de la forma número 4. Sin embargo, es un conocimiento que se activa sin ser advertido. Es, como la existencia propia y del ente para Marcel, dada por supuesto.³⁸⁸ Tanto es así que Tomás de Vio deja este tipo de conocimiento apartado de las otras tres formas de darse el conocimiento del ente.

Con la sección vertical del esquema de Troisfontaines haremos coincidir la abstracción total con sus dos definiciones posibles: la confusa y la distinta. Las dos se dirigen, como se ha dicho, hacia el ente tomado como concepto del ente como todo universal. Esto es, por la abstracción de sus accidentes materiales y el desprecio de la forma en tanto que principio que hace que esa cosa sea lo que es. Para el esquema de Troisfontaines esta es la sección que se dedica a la *reflexión primera*:

« (...) *stade de l'analyse qui distingue les composantes de la situation existentielle. Cette étape est indispensable et, de soi, positive, mais elle se prolonge nécessairement dans une des deux directions qui s'offrent à l'esprit dont la liberté s'actue dans ce choix même : ou bien l'analyse qui distingue sera durcie en séparation, en rupture, ou bien il apparaîtra que cette analyse n'est que la condition d'une participation d'être infiniment plus profonde que celle de l'existence, parce qu'elle est, cette fois, consciente et libre, émergée*».³⁸⁹

³⁸⁸ Es lo que Merleau-Ponty llama *foi perceptive*. *Le visible et l'invisible* (París: Gallimard, 1964), empieza con una descripción de esa fe: «*Nous voyons les choses mêmes, le monde es cela que nous voyons: des formules de ce genre expriment une foi qui est commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux, elles renvoient à une assise profonde d'«opinions» muettes impliquées dans notre vie*». Más adelante en la misma obra titula un apartado con unas palabras que encajan en lo que estamos tratando de mostrar: «*La science suppose la foi perceptive et ne l'éclaire pas*». (pp. 31-48).

³⁸⁹ Troisfontaines, *De l'existence à l'être : La philosophie de Gabriel Marcel*, Vol II, 377. Las cursivas son del autor.

Si recordamos las tres precisiones que Cayetano hace sobre los conocimientos confusos y distintos, en la tercera de ellas se decía que no era necesario que el conocimiento actual transite de confuso a distinto para que el conocimiento virtual dé el mismo paso. Trasladado a este esquema comparado que estamos elaborando, esto significa que en este estadio vertical en el que nos encontramos y al que se adhiere la abstracción total, el único tramo que está garantizado es el conocimiento confuso. No existen pasos necesarios a partir del conocimiento virtual confuso. Cualquier ser humano puede acabar su trayecto de conocimiento en él sin la necesidad de acceder a un conocimiento distinto de una u otra índole. Pero la no-necesidad no implica negación, sino posibilidad de que no sea así. De manera que el momento de la disyuntiva en la que el pensante ha de ejercer su libertad para elegir el camino del espíritu de abstracción o el retorno a la existencia concreta por medio del espíritu de Verdad es radicalmente personal. De alguna manera nos remite a la fórmula del término medio aristotélico, en la que la respuesta a la pregunta por la exactitud del mismo no puede más que derivar en un encogerse de hombros. Sea cual sea la longitud de este tramo, siempre permanecemos bajo la abstracción usada de manera legítima. Cualquiera de los dos caminos que se nos abren van a tener como primer momento este, bien para estirarlos hasta la categoría de máxima extensión, bien para *sobrepasarlos*.

Llegados al momento de la elección, la abstracción total puede sucumbir al brillo de la precisión específica y categórica. Este es el camino de la ruptura y del análisis exacerbado, del problema y de la problematización del hombre. Es el camino del pensamiento objetivo que cree entender la naturaleza sin contar ya con ella, porque conoce *lo esencial*, aquello que *sirve* para todas las situaciones en las mismas circunstancias. Es el camino de lo humano y no de los hombres.³⁹⁰ Es la opción que problematiza, que exilia al

³⁹⁰ El título de la obra *Les hommes contre l'humain*, ha sido traducido en inglés como *Man against mass society* y en italiano como *L'uomo contra l'umano*. Esta traducción debilita en

infinito lo que cree conocer.³⁹¹ Es la causante de las técnicas del envilecimiento y de la valoración de la función por encima de la persona.

En cambio, la otra vía es sintética. En el otro brazo de la “Y” Es el momento en que la abstracción formal que da lugar a un conocimiento distinto y actual del ente, pero que no abandona los datos del conocimiento confuso del mismo, sino que busca completarlos. Tampoco busca deshacerse de los productos de la abstracción total: su vocación sintetizadora busca aunar cualquier conocimiento del ente concreto en su todo definible. En esta opción se da por supuesta la utilización de la analogía como método para poder dar un conocimiento completo del ente concreto que no olvide en lo más mínimo ninguna de sus vertientes. Por eso es totalmente individual y totalmente universal. Permite comprender lo que es esencial e inteligible del ente concreto. Es este ente el objeto de la metafísica.³⁹² Es el ente trascendental que no puede estar separado del ente concreto, que se realiza en este ente concreto, es la forma hecha cosa por su unión con la materia. Es el resultado de una reflexión sobre la forma del ente concreto sin olvidar ninguno de sus dos elementos primeros.

cierto sentido la fuerza y el sentido del título original, más en la versión inglesa (la *sociedad de masas* sería consecuencia de lo humano) que en la italiana. En ambas, el uso del sustantivo genérico *man/uomo* conduce a tomarlo como eso, como el género. De manera que el hombre contra lo humano están al mismo nivel. Se pierde la innegociable concreción de *les hommes*, de cada hombre, de cada persona concreta que se entrevé en el título original y en las traducciones afines. Es muy probable la confusión nazca del título del primero de los ensayos contenidos en el libro.

³⁹¹ LI, 47.

³⁹² Aunque Tomás de Aquino y Cayetano sí distinguen tres grados de abstracción formal que dan lugar a la lógica, las matemáticas y la metafísica, no es necesario desarrollarlos para el cometido de este punto. Baste con decir que las esencias que se pueden abstraer con el conocimiento metafísico son *el ente, la unidad, la potencia, el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna como sucede en las sustancias inmateriales*. (S. Tomás, *Summa theologiae*, q.85 a. 1 ad 2) Esto es, la metafísica es el saber capaz de captar los trascendentales. Es importante notar que si estos se toman como la categoría más alta capaz de ser abstraída y despojada de toda aplicabilidad material su conocimiento no será metafísico sino científico en el sentido moderno del término.

Pero, ¿cómo se concreta el descenso de la abstracción al ente concreto en los comentarios de Cayetano? Ya habíamos visto que Marcel habla explícitamente de este subir para después bajar, pero en la lectura de Cayetano no hay comentarios definidos tan claramente. Sí que existe la necesidad de mantener conceptos tanto materiales como formales en la abstracción formal, pero no se concreta la manera de cerrar el círculo de la reflexión sobre la figura del ente concreto, en tanto que cosa que es.³⁹³ Esa cosa que, como se ha resuelto, contiene en sí ciertos caracteres ideales e inteligibles que se actualizan en el momento mismo de la intelección. No es la pura exterioridad, sino que es la exterioridad potencialmente entendible y actualizada en su inteligibilidad. Cayetano dice que hay una cierta abstracción formal en el conocimiento actual y confuso y que este se da por supuesto. Reconoce asimismo que cronológicamente, nuestra consciencia opera como si el primer acto de intelección que acomete fuese aquel que se desarrolla por medio de la abstracción total. Independientemente de si el primer conocimiento confuso y virtual del ente se torna distinto o no lo hace, lo que parece claro es que el conocimiento metafísico se da por medio de un procedimiento emparentado con aquel primero. Valora la parte material y la parte formal del ente porque entiende que cualquier posibilidad de conocimiento, incluyendo esta misma, parte de la necesaria e indisoluble existencia del pensante y de su acción sobre lo pensado. El ascenso y el descenso de la reflexión no remiten, claro, a una visión espacial del pensamiento. Quizás sería más adecuado llamar *retorno* al ente concreto a todo este viaje intelectual. Y no cabe duda de que la sistematización en el comentario de Cayetano propone un retorno al ente concreto.

³⁹³ Cuando decimos «*en tanto que cosa que es*», estamos dando valor a dos aspectos por separado: “cosa” y “que es”. Nos es útil la distinción entre *cosa* y *objeto* de Maritain en *Les degrés du savoir*: «(...) *on voit que la même chose se trouve à la fois, dans le monde de la nature, pour exister, et, quand elle est connue, dans le monde de l'âme ou de la pensée ; il nous faut donc distinguer donc la chose en tant que chose, existant ou pouvant exister par elle-même, et la chose en tant qu'objet, posé devant la faculté de connaître et rendu présent à elle*». Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, París: Desclée de Brouwer, 1946, 176.

Vista la correspondencia entre un esquema y otro, solamente nos queda buscar cuál es el medio por el cual la abstracción se realiza. Hemos postergado en muchas ocasiones el tema de las reflexiones primera y segunda, aunque se entenderá que el proceso que venimos desgranando no ha hecho sino preparar este siguiente y último paso. Ahora que tenemos sobre la mesa todos los elementos que entran en juego en estas dos reflexiones complementarias, es el momento de llenarlas de contenido. Para ello encontraremos de enorme utilidad la primera parte del magnífico artículo de Jaume Bofill i Bofill que lleva por nombre *Para una metafísica del sentimiento. Dos modos de conocer*. Veámoslo.

8. REFLEXIÓN PRIMERA Y REFLEXIÓN SEGUNDA: DOS MODOS DE CONOCER

Hasta ahora hemos encontrado dos maneras de darse el ente, dos modos de acceder a su conocimiento y dos modos de abstraer para hacer efectivo ese conocimiento. Todas estas disquisiciones teóricas han dejado de lado deliberadamente el *cómo* para centrarse en el *qué*. Es cierto que al hablar de los modos de darse y de pensarse el ente no hemos podido eludir las consecuencias de la aplicación de uno y otro modo y que, en esos casos, el anuncio de la reflexión en el sentido que le da Marcel ha sido una constante durante el avance de esta tesis. Es el momento ahora de exponer la propuesta de Marcel sobre los dos modos de reflexión. Antes, empero, intentaremos caracterizar la *relación* que mantienen esos dos elementos de la filosofía de Marcel entre los que hemos basculado. Llamaremos a esas opciones *analítica* y *sintética* para abrirlas a la carga teórica con la que hemos intentado iluminarlas, pero no descubrimos nada si decimos que bien podríamos referirnos a ellas como *problemática* y *misteriosa*. Estas opciones guardan una relación particular que podemos resumir en los siguientes puntos.

1. Desde la posición sintética, la analítica se constituye como su contrario. Desde la analítica, en cambio, la posición sintética se considera necesaria y ambas son vistas como complementarias.
2. Aunque se refiera a su complementariedad, la posición sintética no se erige sobre los datos del conocimiento analítico sino que inicia un camino absolutamente nuevo.
3. No es posible decir *cuánto* conocimiento analítico es necesario para comprender la necesidad de iniciar un conocimiento sintético.

4. Las dos opciones no constituyen dos extremos. El conocimiento analítico se encuentra en un extremo que no tendríamos problema en llamar “objetivo”, y un conocimiento “subjetivo” se sitúa en el otro extremo. Entre ellos se encuentra el conocimiento sintético, que considera insuficiente e ingenuo el uno y estéril el otro.

5. El conocimiento analítico es en todo caso necesario siempre que se mantenga dentro de los límites de la *abstracción total*, esto es, dentro de los límites del conocimiento del ente como problema o como nombre. El conocimiento sintético se dedica a hacer evidente el rebasamiento de los límites del conocimiento científico-analítico mostrando su inadecuación para dar cuenta de la universalidad del ente concreto.

En cualquier caso, las conclusiones con respecto a la relación de los dos modos de conocimiento exigen de manera directa la exposición de los dos modos de conocer. Todo el proceso de reflexión y su resultado, la intelección, garantizan en Marcel la relación incuestionable del pensamiento y el Ser, pero no su identidad. *El pensamiento está ordenado al ser*, decíamos citando al propio autor en el apartado dedicado a la intelección,³⁹⁴ y después de mostrar las coincidencias con la el comentario al *De ente et essentia* por parte de Cayetano, podemos encontrar el significado pleno de la parte final de la cita: *fórmula tomista*.

Marcel combina las acciones del sujeto y del objeto en una reconsideración de lo exterior y lo interior en el proceso de intelección que trasciende la relación de ambos actores hasta fundirlos ontológicamente en un mismo contexto. Dice Bofill sobre esto:

«La inteligencia, aunque parezca una paradoja, no puede reducirse, en su finalidad, al orden intelectual precisamente considerado; ella está englobada en un dinamismo más profundo, un dinamismo que arranca de las últimas raíces ónticas del sujeto, y del cual ella actúa

³⁹⁴ v. *supra*, 133.

como elemento especificador».³⁹⁵

El pensamiento está ordenado al Ser porque el pensamiento es Ser. Es una manera de darse el Ser. Para Marcel el acceso al Ser como misterio se da a través de la *experiencia* concreta del mismo. Entender el Ser del ente no es más que tener experiencia del mismo, y no puede entenderse aquel si no se tiene esa experiencia. Pero el Ser es, por definición, inagotable desde el pensamiento. Así, que el pensamiento se ordene al Ser ha de traernos dos aspectos a tener en cuenta:

1. En primer lugar, se rechaza su identidad. Pensamiento y Ser no son lo mismo. Esta posición invalida cualquier pretensión de posibilidad del saber absoluto a la que aspire un racionalismo, porque una afirmación tal supone suprimir la posibilidad de afirmar la identidad de la idea y de la realidad.³⁹⁶ Cuando afirmamos la identidad de inteligible, inteligibilidad e intelección, nos estamos refiriendo a la unidad ontológica del pensamiento y el ente en tanto que proceso de actualización de sus potencias inteligibles. No es una unidad *material*, no es con su objeto *proporcionado* sino con su objeto adecuado con lo que mantiene esta identidad. Pero el ente es más que su vertiente captable y necesita, según Marcel, ser *experimentado* para poder llegar a conocerse actual y distintamente como ente concreto. Está claro que este tipo de conocimiento no puede reducirse al conocimiento científico de la abstracción total pero, y esto es el germen de la separación de Marcel y el tomismo, tampoco puede reducirse al momento mental de la abstracción formal. Esta solamente es válida cuando se tiene experiencia del Ser y cuando empuja al pensante a la vida extramental. Entonces sí, el conocimiento del ente es completo en sus momentos concretos de unión mental y experiencial, ideal y existencial. Toda contemplación que se limite a la contemplación de las esencias es conocimiento científico y no contemplativo.

³⁹⁵ Bofill i Bofill, «Contemplación y caridad», 94.

³⁹⁶ FP, 44-47

2. Para que el pensamiento pueda captar el Ser tendrá que *trascenderse a sí mismo*. El pensamiento tiene como condición de posibilidad el conocimiento actual del ente por medio de una cierta abstracción formal que dota al pensante de un conocimiento confuso del ente concreto. Ese conocimiento confuso de las cosas concretas supone que el entendimiento ya está operando desde la base del esquema que hemos ido presentando. En el estado supuesto de la existencia ya existe conocimiento, aunque confuso, del ente concreto. Ese conocimiento se obtiene por el mismo proceso que el conocimiento metafísico pero de una manera natural. El conocimiento metafísico del ente concreto precisa de un método adecuado, una reflexión de segundo grado que tiene como resultado la revaloración de ese primer momento existencial propio y del ente concreto a partir de la abstracción formal. Para eso es necesario que el objeto formal de la metafísica sea el ente concreto y no lo categorizable a partir del ente concreto. Por eso el pensamiento *per se* no puede proporcionar un conocimiento exhaustivo del ser, como sí puede hacerlo el conocimiento objetivo-discursivo en referencia a su objeto.

Como se puede deducir, Marcel piensa la relación del pensamiento con el Ser al que se ordena por medio de la participación de aquel en este. El conocimiento participa del Ser no como objeto sino como *acto* de conocimiento. Esto quiere decir que no es posible hallar muestras de conocimiento si no es revisando su proceder en el momento mismo de proceder.³⁹⁷ Pensar es estar pensando. Esto implica que, puesto que no puede tomar la apariencia de objeto, ni siquiera formal, el pensamiento está fuera del alcance del pensamiento mismo. Solo se puede tener experiencia de él y ese es todo el conocimiento que admite. En tanto que objeto, el acto de pensamiento es incognoscible, como recuerda Bofill:

³⁹⁷ Sí se pueden encontrar productos consecuencia del pensamiento: obras literarias, ensayos filosóficos, teorías científicas... Pero el conocimiento en sí como objeto captable es imposible de condensar, de igual modo que la foto de un hombre corriendo no fotografía el movimiento.

«(...) la “mens” tiene, originariamente, poder para entender; no, para ser entendida».³⁹⁸

El Ser es en esencia *misterioso*, pero la participación en él es un indubitable para Marcel, lo que hace del Ser también un indubitable. La tendencia del pensamiento al conocimiento abstractivo total escinde, por necesidad de análisis, el carácter actual-existencial del ente que, por obvio, se da por supuesto.³⁹⁹ El método filosófico de Gabriel Marcel se encamina a hacer emerger la participación en el Ser, que lleva necesariamente a una afirmación de la prioridad ontológica de la existencia como condición de cualquier tipo de conocimiento. Por lo tanto se dirige a la constatación del misterio del Ser por medio de vías racionales y un último salto a la experiencia.

8.1. Conocimiento a modo de objeto y reflexión primera

Como hemos dicho, para comprender la *réflexion seconde* expondremos antes la doctrina tomista de la *duplex cognitio* tal y como la esboza Jaume Bofill i Bofill en *Para una metafísica del sentimiento*. Intentaremos asimismo señalar las coincidencias con el bagaje teórico que hemos ido construyendo hasta ahora. En ese escrito, Bofill remite al artículo octavo de la cuestión 10 del *De veritate: utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem*. En el seno de esta cuestión, siempre en el marco estricto de la mente, se halla la *duplex cognitio de anima*, dirigida a las maneras de conocerse el alma a sí misma, a saber: a modo de *objeto*, y a modo de *principio de la actividad intencional*.⁴⁰⁰ Es justo incidir en el término

³⁹⁸ Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 109.

³⁹⁹ cf. JM, 309.

⁴⁰⁰ Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 108.

objeto, separándolo de nuevo de la cosa. En este caso la mente no puede ser tenida como una cosa material y por lo tanto el objeto de que hablamos es siempre un objeto formal.

Cuando hablábamos de los dos modos de abstracción dijimos que el momento en que la abstracción total aporta un conocimiento distinto y el momento en el que la abstracción formal también aporta un conocimiento distinto eran en algún sentido independientes. Sin embargo, la independencia de los dos modos puede manifestarse de dos maneras: en primer lugar, puede darse una situación en la que el conocimiento científico haya tomado la vereda del espíritu de abstracción. En ese caso de *fe científica* no hay posibilidad de relación con la vía sintética. También puede suceder que un conocimiento distinto y virtual del ente sea suficiente para quien ha accedido a él y no muestre preocupación por un conocimiento sintético sin que por ello se excedan los límites de la ciencia. Es el conocimiento del tecnócrata. Reparemos que la independencia se da cuando el proceso tenido en cuenta es el de la abstracción total. Es la abstracción total la que puede darse como rechazo o despreocupación del otro modo de conocer.

Pero nos situaremos desde el punto de vista de la conciliación de métodos para remarcar una vez más que es esencial no comprender los componentes como dos caminos separados para conocer la realidad, sino como dos modos del mismo procedimiento del pensante. Son dos momentos de un proceso conjunto que solamente atiende a la finalidad de conocer el Ser del ente empujados por el espíritu de verdad cuando cada uno de ellos es el complemento del otro. Podríamos decir que el conocimiento científico es incompleto en tanto que no reconoce la necesidad de profundizar en el sustrato ontológico que lo posibilita y, al mismo tiempo, el conocimiento de *segundo grado* no puede aflorar si no se cumplen las normas lógicas que invalidan la creencia estéril e ingenua. Rigidez e ingenuidad son, alternativamente, las consecuencias de pretender la supremacía de un modo

sobre el otro.⁴⁰¹

Es decir, los dos modos de conocer que vamos a presentar son principalmente dos modos de conocer lo mismo y no dos conocimientos sobre lo mismo como hace notar Bofill.⁴⁰² Por cierto que “lo mismo” por lo que se pregunta Tomás de Aquino en el artículo 8 de la cuestión 10, es el alma. De manera que vamos a considerar la doble posibilidad de conocimiento del alma por sí misma como paradigma de todo conocimiento posterior. Como conclusión, en la respuesta de todo el artículo 8, Santo Tomás resume la doble vía de la siguiente manera:

*«Ad hujus rei evidentiam, notandum est quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit.: Una quidem, qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est sibi proprium. Alia, qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio, quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura: cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo. Unde, per hanc cognitionem cognoscitur "an est" anima, sicut cuna aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitio nem scitur "quid est" anima et quae sunt per se accidentia ejus».*⁴⁰³

El primer modo de conocer de la *duplex cognitio de anima* que presenta Bofill puede relacionarse directamente con la aproximación al conocimiento objetivizante. Bofill recoge las cuatro características del *conocimiento del alma a modo de “objeto”*, que son efectivamente coincidentes con la reflexión objetiva:⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 116-18.

⁴⁰² Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 115-16.

⁴⁰³ Respuesta del artículo 8 de la cuestión X de la Verdad sobre la mente.

⁴⁰⁴ Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 109.

1. *Es universal.*
2. *Responde a la pregunta “quid sit” y “quae sunt per se accidentia ejus”; es decir, es un conocimiento “esencial” o “quiditativo”.*
3. *Procede por vía de definición.*
4. *Expresa la naturaleza del alma.*

El primer punto quedó claro cuando nos referíamos al conocimiento del concepto del ente en tanto que todo universal, del que se puede tener un conocimiento virtual. El conocimiento virtual respondía a la abstracción de las categorías universalizables del ente a partir de sus accidentes dando lugar, así, a las esencias entendidas como las *esencias quiditativas* de la máxima generalización en un conocimiento virtual. La finalidad de esa abstracción de las esencias era componer una definición que agrupara a todos los entes de una determinada especie o género y, por lo tanto, no debía confundirse con el conocimiento del ente como todo definible que aportaba la abstracción formal. Cuando se introduce la naturaleza del alma, entiende que la naturaleza señala al alma *en general* y no *secundum quod habet esse in tali individuo*. Marcel habla en una entrada muy temprana del *Journal* sobre una *doble naturaleza del pensamiento* que enlaza con una doble esencia del mismo por cuanto naturaleza y esencia son presentadas como sinónimos también en su doble acepción. Sobre la naturaleza dice Marcel:

*«Il y aura en ce sens une double nature de la pensée, une nature intelligible qui affirme l'identité de l'être et du vrai (la vérifiabilité universelle) et une nature contingente qui constate des restrictions de fait, la nature intelligible affirmant que ces restrictions de fait ne concernent en rien le contenu rationnel».*⁴⁰⁵

Si atendemos a la primera acepción del término en el fragmento anterior, veremos que enlaza perfectamente con el conocimiento del alma a

⁴⁰⁵ JM, 29. La entrada es del 24 de enero de 1914.

modo de objeto que estamos presentando y, por ende, con todo el bloque analítico-problemático del conocimiento del *ens ut nomen*. Es revelador que Marcel hable en estos términos en unas fechas tan tempranas.⁴⁰⁶ También es importante remarcar que lo verificable considera que las restricciones de hecho que constata la naturaleza contingente del pensamiento no tienen nada que ver con lo racional. De lo que se deduce que esas restricciones de hecho que el conocimiento de la naturaleza contingente se dedica a sacar a la luz son parte de la acción racional a pesar de que no se dejen atrapar en un concepto y aunque sea solamente como límite de las pretensiones de la universalidad. Diríamos, por lo visto hasta ahora, que lo contingente que se muestra en la existencia del ente concreto puede ser objeto de captación intelectual siempre que ponga en valor el conocimiento actual del ente. Y ese conocimiento es posible cuando se hace abstracción aun del contenido material del ente concreto y se mantiene como producto junto al cual (y solo junto al cual) tiene sentido la abstracción de su contenido formal. El conocimiento sintético del ente concreto entiende la experiencia de ese ente como necesaria para la conjugación de su conocimiento mental y existencial. En la segunda parte del *Journal* volverá sobre la *conexión íntima* entre lo objetivo y lo natural.⁴⁰⁷ Y en *Positions et approches du mystère ontologique* encontramos un pasaje definitorio donde nos dice que el mundo del *tout naturel* es un mundo que surge como residuo de un racionalismo *degradado* según el cual en la explicación de ese mundo la causa explica el efecto, es decir, *da plenamente razón de él*.⁴⁰⁸ Por lo tanto, toda pretensión de

⁴⁰⁶ Recordemos, no obstante, que el primer esbozo de la idea de misterio es planteado antes, en un escrito de entre 1910 y 1911 y que por esas fechas podría estar elaborando una primerísima versión de *L'iconoclaste*. Lo verdaderamente remarcable es que en estas fechas ya se da la división del pensamiento en su doble naturaleza y se subraya la posición excluyente de la naturaleza inteligible (que acabaría dando lugar al pensamiento objetivador) con respecto a las restricciones ontológicas de la naturaleza contingente.

⁴⁰⁷ EA, 163.

⁴⁰⁸ «(...) *cette catégorie psychologique et pseudo-scientifique du tout naturel qui mériterait un étude particulière. Ce n'est là, à vrai dire, que le résidu d'un rationalisme dégradé pour lequel la cause explique l'effet, c'est-à-dire, en rend plaine compte*». PA, 50.

explicación de lo natural en este sentido, incluso de la *naturaleza* del objeto de estudio, se desarrolla en el ámbito objetivo-virtual, de modo que cada causa se corresponde con un efecto y agota su comprensión. Es un conocimiento absolutamente exacto *dentro de las relaciones entre sus normas*, que solo puede darse en la presentación de un problema a resolver y en la ficción objetiva.

Hay que constatar que Marcel no da a la reflexión primera tanto peso en su obra como tiene el *problema* y sus consecuencias, centrándose en el acceso al Ser como *misterio* y utilizando entonces la reflexión primera como contraste con la reflexión de segundo grado. Por eso nuestra comparación con Bofill acaba en este punto. Sin embargo, la explicación de Bofill sobre el conocimiento a modo de objeto en Tomás de Aquino concluye mostrando que a este tipo de conocimiento le corresponden dos operaciones mentales: la *aprehensión* y el *juicio*.⁴⁰⁹ La *aprehensión* se basa en la premisa de la ausencia de contenido inteligible en acto en el alma de forma innata, aunque también en la de su pura potencialidad.⁴¹⁰ Por eso, para actualizar su conocimiento potencial, la mente humana necesita de su conocimiento sensible con respecto de los datos del mundo exterior y, ulteriormente, conocerse a sí misma en su inmaterialidad. El *juicio* no solo tiene la función de corroborar la exactitud de la *aprehensión* que ha realizado el alma, sino que su finalidad es comparar lo que el alma es por los datos de la *aprehensión* con lo que el alma *debe ser* por comparación analógica con esos mismos datos. Esto presupone el entender humano como la participación en la *Veritas prima*.⁴¹¹

Si atendemos a la limitación principal que presenta Bofill, notamos que

⁴⁰⁹ En este aspecto específico es donde se dará un punto importante de la separación de Marcel y Bofill, quien en la segunda parte de *Para una metafísica del sentimiento* tomará las explicaciones de Maritain para explicitar el uso de estas dos operaciones mentales en el proceso de captación del Ser.

⁴¹⁰ ⁴¹⁰ Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 117-118.

⁴¹¹ *Ibidem*, 118-119.

también es reveladora y puede servir como fundamento al pensamiento en ocasiones desordenado de Marcel. El principal límite de este tipo de conocimiento ligado a la reflexión primera es que en su separación categorial hace presente en el alma no el ente, sino la *ratio entis*.⁴¹² Observemos que esta limitación encaja con la abstracción total y su propia limitación con respecto a la conservación de la esencia del ente concreto. Dice Bofill que al consumir esta separación radical basada en las esencias universales del ente, el conocimiento esencial deja inasimiladas la individualidad del ente y con ella «*lo que es metafísicamente más grave-, el Acto existencial*». ⁴¹³ Remarcando la importancia del acto existencial Bofill enlaza la teoría de Tomás de Aquino con la necesidad de Marcel de devolver el peso ontológico a la experiencia humana por medio de la reflexión metafísica,⁴¹⁴ que será la reflexión de segundo grado. Además, que la reflexión analítica quiebra la posibilidad de una comunicación *real* con el ente concreto por el hecho de desvincularse cognitivamente de él. Así, la función de ese ente sería donarnos sus categorías para que pudiesen ser captadas por nuestro intelecto. Es una degradación de la sensación:

*«Pour autant que nous nous en tenons aux données de la réflexion primaire, nous ne pouvons pas nous empêcher de traiter la sensation comme quelque chose qui est émis par une source inconnue, mais située dans l'espace, et captée par ce que nous appelons un sujet, mais un sujet pensée lui-même objectivement, c'est-à-dire un appareil matériellement constitué: en d'autres termes, nous assimilons la sensation à un message».*⁴¹⁵

De todo ello nace la necesidad de ese segundo modo de conocer, recuperador y sintético, que vamos a ver a continuación.

⁴¹² Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 114.

⁴¹³ *Idem*.

⁴¹⁴ EA, 149.

⁴¹⁵ MEI, 121.

8.2. Conocimiento a modo de principio y reflexión segunda

Dijimos que la consideración del Ser como misterio suponía de manera ineludible lo que Marcel llama la *exigencia de trascendencia* que, de algún modo, sitúa el centro de uno fuera de sí mismo a la hora de considerar no *qué soy* sino *que soy*. Esa necesidad de trascendencia se abría camino entre la insatisfacción de una vida problematizada en la que el problema había tomado de manera paulatina todos los estratos de la reflexión ontológica. De ahí que viésemos que el espíritu de Verdad cambia la seguridad del método científico por una aproximación al Ser que se caracteriza por la inquietud metafísica como manera de ser en el mundo:

*«Il semble que chacun de nous doive renoncer à constituer au fond de lui un petit monde abrité, un petit monde clos, entre des cloisons dont l'étanchéité serait assurée par un ensemble de précautions de tous ordres».*⁴¹⁶

La necesidad de una reflexión de segundo grado, que recupere el conocimiento del ente concreto por su vuelta hacia él, viene provocada por la incompletud del conocimiento de corte analítico-objetivo. El carácter incompleto de este conocimiento se entiende que se da en su pretensión de una explicación global del ente, de lo que es esa mesa o esa persona. Cuando se expresa en términos del objeto de la abstracción total no existe esa incompletud. El procedimiento científico puede aportar un conocimiento virtual completo (o, al menos, muy pormenorizado) del ente, de todos los entes. Pero ese conocimiento no se refleja en la esencial *contingencia* del ente, que solamente puede captarse por un método que se dirija al conocimiento actual del mismo. Además, todo conocimiento virtual del ente era confuso según el análisis de Cayetano, si era comparado con su conocimiento actual. Bofill coincide con Marcel en esta necesidad de

⁴¹⁶ HP, 172.

completar el legítimo conocimiento científico-analítico:

*«En efecto: es innegable que nuestro pensamiento sea una generalización, nada más cierto; pero que sea tan sólo una generalización, aquí está el fallo de esta concepción tan sutilmente engañosa».*⁴¹⁷

Marcel llamará abstracción segunda a ese procedimiento llamado a superar la generalización como método privilegiado del conocimiento que eleva la abstracción total al estatus de única abstracción legítima. Todo ese superar se da en el marco de un imperativo promovido por la inadecuación entre la explicación problemática de la realidad y la realidad misma. Es decir, la separación que abstrae las categorías a partir de los datos accidentales del ente habla de todos los entes para los que se cumplen ciertas condiciones y, por consiguiente, no habla de ninguno *en particular*. En la categoría del ente, tomada desde el punto de vista problemático en su análisis según la abstracción total, se da un conocimiento *virtual* del ente y, por lo tanto, no se habla de ningún ente concreto. Es el ente en tercera persona.

Sin embargo, el Ser se articula en el acto de existir y no se deja atrapar por lo estanco de la categorización conceptual. Huye, pues, de una reducción de la reflexión a la desvinculación entre el sujeto y el objeto. Huye de la abstracción-separación como finalidad del pensamiento. La reflexión que propone Marcel se inserta en la vida porque es vida ella misma:

*«Il me paraît au contraire essentiel de comprendre qu'elle-même [la reflexión segunda] es encore de la vie, qu'elle est un certain mode de vie, ou plus profondément qu'elle est sans doute une certaine façon pour la vie de passer d'un niveau à un autre».*⁴¹⁸

Ese nuevo nivel en la consideración de la vida ha de basarse en la

⁴¹⁷ Jaume Bofill i Bofill, «La primacía de la contemplación. A propósito del existencialismo.», *Cristiandad*, n.º 95 (1948): 100.

⁴¹⁸ MEI, 96.

indudable evidencia de la propia existencia. La reflexión segunda sitúa en el centro de la reflexión metafísica la existencia actual del ente concreto y su participación en el Ser, lo que no es separable de la reflexión sobre este ente concreto que soy y que *es llamado* por el Ser.⁴¹⁹ En la elección de ese nuevo nivel se hace patente la libertad que, como dice Marcel, solamente puede pensarse desde el acto de libertad.⁴²⁰ Pero pensar que libertad y voluntad tienen algo que ver con una supuesta autonomía con respecto del ente nos remite sin remedio a una concepción problematizada de los dos términos.⁴²¹ Para poder ser ejercida desde la participación en el Ser y como acto de voluntad constitutivo de la reflexión de segundo grado, la libertad ha de nacer desde la constatación de la vinculación ontológica del pensante con el ente concreto, con el que se encuentra en comunión por ser ambos en acto. Por eso la libertad está ligada a la trascendencia⁴²² y, por ende, al Ser como misterio:

*«Il faut dire que le mystère est un problème qui empiète sur ses propres conditions immanentes de possibilité (non pas sur ses données). La liberté, exemple fondamental».*⁴²³

Al tener el pensante la voluntad de ejercer la libertad, se ve llevado

⁴¹⁹ Existe en este punto la diferenciación entre el momento metafísico y el momento cronológico: el momento de descubrimiento de la propia existencia como baremo para comprender cualquier existencia es *cronológicamente* el último dentro de la reflexión que nos propone Marcel: «*Mon existence en tant que vivant est antérieure à cette découverte de moi-même comme vivant*». (MEI,190) Sin embargo, lo que se descubre, la existencia actual del ente como *principio*, o como condición de posibilidad es, claro, metafísicamente anterior a cualquier devenir de la existencia. Esta es la base de la inversión del cartesianismo de la que Marcel habla ya en *Existence et objectivité* (EO, 314): «*Que l'existence ne puisse être traitée comme un demonstrandum, c'est ce qu'on ne peut au surplus manquer d'apercevoir, pour peu que l'on observe qu'elle est première ou qu'elle n'est pas, -mais ne peut en aucun cas être regardée comme réductible, comme dérivée*». Aunque el descubrimiento del *cogito* sea anterior al descubrimiento de la existencia como principio intencional, desde la perspectiva de Marcel el “yo pienso” forma parte del Ser y se incluye en él como modo de darse.

⁴²⁰ v. PI, 19-20.

⁴²¹ EA, 252-254.

⁴²² HCH, 24.

⁴²³ EA, 183.

ante la reflexión de segundo grado y ante un mundo que es compartido materialmente como objeto por la reflexión primera, pero que se escapa (trasciende) lo que esta pueda decir de él. Ante el universo cerrado y que espera a ser descubierto, la reflexión segunda nos empuja a la libertad creadora del artista, ante un universo que está en construcción. La voluntad y la libertad, recordemos, no responden a una arbitrariedad en las acciones, sino a una necesidad ontológica de completar el mundo libremente por medio del acto de Ser. Por lo tanto, esa creación *al alcance de todos* que completa el mundo que somos no puede estar separada en lo más mínimo de ese mundo y de los entes que le dan forma. La necesidad de trascendencia se combina con la necesidad de abertura al otro, al Ser en la actualidad del ente concreto.⁴²⁴

Si escucho la *llamada* del Ser no puedo desoír la exigencia de la acción de la libertad que me empuja a un conocimiento de aquello que sé de manera innegable, pero que no puedo explicar por los medios habituales de la ciencia. Aun así, para escuchar esa llamada es necesario el recogimiento que posibilita la vía de la reflexión por la contemplación. Las técnicas del *envilecimiento* están dirigidas a evitar el recogimiento por medio del desprestigio de la abstracción formal y en beneficio de la total. Dijimos que la simple experiencia de la vida cotidiana contradice al sujeto abstracto virtual de la ciencia. La vida no es ordenada ni predecible. Pero a pesar de ello, el honor con que se han revestido las conquistas científicas ha elevado su método por encima de cualquier otro procedimiento abstractivo, hasta hacer de la ciencia

⁴²⁴ En este sentido puede hablarse de la filosofía de Gabriel Marcel como una filosofía de la *intersubjetividad*: «*Nous avons à reconnaître qu'il y a des modes de création qui ne sont pas d'ordre esthétique et qui sont à la portée de tous; et c'est en tant que créateur, si humble que soit le niveau où cette création se consomme qu'un homme quel qu'il soit peut se reconnaître libre. Mais il faudrait montrer que la création, entendue en ce sens tout à fait général, implique toujours une ouverture à l'autre, ce que dans mes Gifford Lectures j'ai appelé l'intersubjectivité (...)*». HCH, 24. La intersubjetividad impone la apertura a los otros humanos como entes concretos, entendiendo que al conocerles me conozco y nos influimos mutuamente en un contexto existencial que nos constituye al abrirnos al otro.

empírica el modelo de conocimiento por definición. Aunque el resultado sea el absurdo con respecto a la experiencia vital, la fascinación por la precisión de los datos objetivos puede hacer que se *elija* permanecer en el absurdo:

*«Cette réflexion du second degré, cette réflexion philosophique n'est que pour et par la liberté; rien d'extérieur à moi ne peut m'y contraindre; l'idée même de contrainte est dans ce registre vide de tout contenu possible. Dès lors je peux choisir l'absurde, parce qu'il m'est aisé soit de me persuader qu'il n'est pas l'absurde, soit même de le préférer en tant qu'absurde ; il suffit pour cela que j'interrompe arbitrairement une certaine chaîne de réflexions».*⁴²⁵

Este prelude nos sitúa en todo momento sobre el punto exacto de la disyuntiva en la que el pensante elige qué camino va a tomar entre el espíritu de abstracción y el espíritu de Verdad. Claro que después de lo que hemos dicho en las páginas anteriores no puede darse la misma dignidad a la elección que se lleva a cabo bajo la influencia de las técnicas del envilecimiento o la elección que se efectúa desde el recogimiento. Solo esta última puede ser considerada propiamente una elección *libre*. Marcel decide libremente que la reflexión acerca del Ser ha de abandonar el camino de la radicalización de la objetivación para iniciar la vía del conocimiento sintético. Ese camino es el de la reflexión segunda, consciente de la elección, que ha de posibilitar el retorno a la realidad concreta desde un punto de vista metafísico, sobrepasando los límites del pensamiento lógico-objetivo.

La reflexión segunda se ejerce sobre los datos de la reflexión de primer grado, aunque esta se dé al nivel de un conocimiento confuso del ente. Es decir, la reflexión de primer grado es, claro, absolutamente necesaria para poder acceder a una reflexión de segundo grado. Así se reclama desde la obra de Marcel el mismo nombre porque el procedimiento es el mismo: la abstracción. Hemos visto que la abstracción puede llevarse a cabo de dos

⁴²⁵ RI, 35; EPC, 39.

modos y también de dos modos se da la reflexión por la cual la abstracción tiene lugar en el proceso de conocimiento del ente. Es entonces una modalidad de esta y no una superación cualitativa de la misma. Lo único que varía es el objeto formal de cada una de las reflexiones, lo que hace que el conocimiento que se obtiene por medio de ellas sí sea cualitativamente distinto. Lo que pretende Marcel con este segundo modo de reflexionar es unir lo que la reflexión primera ha separado, que es la universalidad total del ente con su actualidad concreta. La experiencia no puede conceptualizarse porque se da en el momento irreplicable para el cual está vetada la definición universalizadora de la ciencia. Si es posible la universalidad de la experiencia ha de ser forzosamente por medio de un pensamiento *analógico* que se sitúe a medio camino entre la univocidad de la definición y la equivocidad de la metáfora.⁴²⁶

Antes de ver qué entiende Marcel por reflexión segunda en su obra, vamos a esbozar cómo puede el alma conocerse a sí misma como principio de la actividad intencional. Lo haremos, de nuevo, a partir de la *Metafísica del sentimiento* de Bofill, por medio de la cual podremos acercarnos al movimiento de reflexión por perforación de Marcel sin forzar sus palabras. Bofill expone el segundo modo de reflexión a partir del contraste con los cuatro puntos del primer modo:⁴²⁷

1. No diseña un contenido cualitativo, una “essentia” universal.
2. No forma ninguna representación intencional, ningún “enunciado”.
3. No constituye el estadio terminal del conocer, la “formación” en acto de un inteligible, antes bien, representa, tan solo, su fase germinal.
4. No es, tampoco, un acto de “scientia” aplicado por reflexión a la actividad del propio sujeto para darnos a conocer su “naturaleza”,

⁴²⁶ cf. Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 62.

⁴²⁷ Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 115.

con fines especulativos o éticos; sino, de nuevo, únicamente el principio virtual de esta ulterior reflexión.

Estos cuatro puntos llevan a Bofill a sostener que este conocimiento tiene un carácter *preparatorio* que compete al conocimiento *an sit* con respecto al conocimiento *quid sit*.⁴²⁸ El conocimiento que se plantea *a modo de principio* tiene como interrogante el “*an sit?*”, como *ser posible en la contingencia*, como la actualidad creadora que actualiza la esencia del *quid sit* por medio del acto de Ser. Pero nuestra actitud sería de nuevo analítica si la explicación se detuviese aquí. La *duplex cognitio* y la distinción de las *reflexiones primera y segunda* no pueden limitarse a señalar el *an sit* como condición de posibilidad de la actualidad del *quid sit*. El que la reflexión segunda y el conocimiento a modo de principio estén relacionados con la abstracción formal nos confiere la seguridad de asegurar que el conocimiento de la posibilidad es también conocimiento del ente en su contingencia. Cada tipo de conocimiento disfruta de prioridad en su orden.

Comparado con el producto de la reflexión primera, que es el conocimiento quiditativo, este segundo es, en efecto, un conocimiento *imperfecto*. Su imperfección consiste en no ser término sino comienzo de la fase *eidética*. Pero en su orden, que es el de dotar de base al conocimiento científico, es un conocimiento de la necesaria fundamentación en el Ser de cualquier conocimiento objetivo, por medio del ente concreto:

«Una fase "vital" del conocimiento nos aparecería como "principio" de su fase "eidética" terminal, no solamente en el sentido de

⁴²⁸ Echauri muestra que “quid sit” y “an sit” no tienen el mismo significado para Aristóteles y para Tomás de Aquino. Para el estagirita la distinción entre esencia y existencia es una distinción lógica, pues la esencia lo es siempre de este ente concreto. Además de la sola definición del ente, de su esencia, no puede entenderse que tal ente existe, sino que la existencia ha de demostrarse. Para Tomás de Aquino la separación entre esencia y existencia es una distinción ontológica, ambos aspectos son reales por separado, lo que quiere decir que una esencia es un ente que está pendiente de ser actualizado por el acto de ser que es su existencia. Por eso puede hablarse del conocimiento de las esencias como conocimiento *virtual* del ente. Raúl Echauri, «Esencia y existencia en Aristóteles», *Anuario Filosófico*, n.º 8 (1975).

"comienzo", es decir, como modo imperfecto de intelección, próximo todavía al conocimiento sensitivo; sino también en el sentido de "origen", y "base" o "raíz" del conocimiento "claro distinto"; por cuanto por virtud de esta fase vital primitiva el conocimiento esencial ulterior se encuentra justamente implantado en el ser».

Notemos cómo Bofill habla del conocimiento analítico como "claro y distinto", en clara referencia al conocimiento evidente al que arriba el método cartesiano. Podría pensarse que esto de alguna manera concede al conocimiento a modo de objeto la *distinción* que antes le habíamos negado en la exposición de los dos modos de abstraer. Ya en aquel punto habíamos visto que incluso el conocimiento distinto virtual, el que se identifica con el estadio superior del método científico y con la reflexión primera, era confuso *cuando se comparaba* con el conocimiento actual distinto. Al aparecer el conocimiento actual del ente en la base de todo conocimiento ulterior, cualquier conocimiento virtual es confuso por indeterminado, por no apuntar a este o aquel ente. El conocimiento como principio se revela como *distinto* en este sentido y prioritario, de igual manera que el acto es prioritario sobre la forma.⁴²⁹

Las limitaciones del conocimiento científico-objetivante son corregidas por medio del conocimiento reparador y unificador a modo de principio intencional, cuyos caracteres son los siguientes:⁴³⁰

1. Es un conocimiento *intelectual*.
2. Es un conocimiento *individual*, no universal.

⁴²⁹ En el párrafo siguiente al fragmento anterior, Bofill dice que: «*Por este segundo modo de "cognitio" se introduce el "Acto" y no solamente la "Forma" en el seno de la relación cognoscitiva*». Con la cantidad de conceptos entrelazados que barajamos, conviene también hacer notar que el método de la abstracción formal es el que introduce el Acto en la relación cognoscitiva, mientras que la Forma la ostenta la abstracción total. Esta precaución ya quedó suficientemente explicada en el punto sobre los modos de abstracción.

⁴³⁰ Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 117.

3. Se centra *en lo propio* del alma y no en lo común e impersonal.
4. Es *perceptivo*, no discursivo.
5. Es *presencial*, no “abstractivo”.
6. Es *existencial*, no esencial o quiditativo.

Marcel suscribiría estos seis puntos para hablar del conocimiento que da acceso al ser. (1) El primero de ellos es, quizás, el más importante, porque en él reside la diferencia entre Marcel y toda la corriente tomista. Es importante porque supone una elevación del conocimiento recuperador-sintético al nivel de otros conocimientos intelectuales eliminando la suposición de intuición subjetiva. Para la interpretación de Bofill, fiel al texto de Tomás de Aquino, es esencial que este conocimiento sea intelectual porque el acceso al Ser se da por los medios intelectuales del ser humano. Está en la naturaleza del ser humano el pensar, y el pensamiento se ordena al Ser, es el instrumento adecuado para captarlo, porque se capta *en* su actividad y no *por* su actividad. Esto es, la actividad del sujeto pensante no es una representación del Ser sobre la cual se pueda montar el conocimiento del mismo sobre una base de *reducción al fantasma*. Al contrario, el acto de conocer es acto de ser y es Ser en sí mismo.

Marcel advierte, por otra parte, que como conocimiento intelectual no puede más que aproximarse al Ser para conocerlo, conocer la parte inteligible del Ser. No es el Ser del ente lo que se capta, sino el ser inteligible del ente, el ente en tanto que cosa que es. La reflexión de segundo grado abstrae la parte formal del ente concreto por medio de la abstracción formal, manteniendo en sí la parte material por la *reducción a su fantasma* para conservar el vínculo con aquello que inició el proceso de conocimiento.⁴³¹ Y para Marcel este conocimiento intelectual de segundo grado trasciende lo meramente discursivo, porque está empañado de un carácter experiencial, de abertura al otro. Marcel coincide, pues, en este primer punto, aunque :

⁴³¹ v. *supra*, 190.

« (...) récupérer, mais récupérer d'une façon intelligente et intelligible et non pas du tout par je ne sais quel appel à des intuitions purement subjectives». ⁴³²

El ser un conocimiento individual y centrado en lo propio del alma (2 y 3) ⁴³³ se ha resuelto en la sección de los modos de abstraer. Un conocimiento del ente como todo definible conlleva un conocimiento de este ente concreto en lo que le es propio. También encontramos en estos dos puntos coincidencias con la obra de Marcel:

«Plus nous saurons reconnaître l'être individuel en tant que tel, plus nous serons orientés et comme acheminés vers une saisie de l'être en tant qu'être». ⁴³⁴

Peccorini, en su obra sobre Marcel, reconoce la coincidencia en este punto:

«Según esta doctrina, la imposibilidad de reducirlo a un «objeto» radicalizaría en que el individuo, en cuanto individuo, no puede ser universalizado». ⁴³⁵

El aspecto perceptivo de este conocimiento, al que alude el punto 4, implica un pensarse al pensar *en*, o un pensar el Ser siendo *tal cosa*. Para Marcel, la manera de acceder al Ser es asumir la participación de uno mismo en el Ser a través de la propia actividad, conocerse conociendo, que tiene su base en la intencionalidad del conocimiento y de la consciencia:

«C'est bien' plutôt la voie frayée par la phénoménologie husserlienne qu'il convient de suivre ici. Je poserai donc en principe dans tout ce qui suit que la conscience est avant tout conscience de quelque chose qui est autre qu'elle-même, (...). Notons dès à présent que je

⁴³² ERM, 47. v. también, por ejemplo, EA, 281, HV, 130, MEI, 97-98, MEII, 63.

⁴³³ Recordemos que estamos tratando la cuestión de cómo se conoce el alma a sí misma.

⁴³⁴ RI, 87; EPC, 91.

⁴³⁵ Peccorini Letona, *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*, 21.

*ne puis me connaître ou même simplement faire effort pour me connaître sans dépasser ce moi donné que je prétends connaître, et ce dépassement apparaît comme caractéristique de la conscience, ce qui suffit à faire justice de l'idée, d'une conscience-miroir».*⁴³⁶

Conocer, el acto de conocer, da la oportunidad de ser consciente del propio conocimiento. La reflexión segunda tiene la función de reflejar la actividad para ser consciente de que esa actividad no es posible sin el sustrato ontológico de la propia existencia (6), ni de la existencia del otro. No es un conocimiento discursivo porque, en cierta manera, es un descubrimiento del fundamento primero de toda la actividad, que es el hecho mismo de existir. Por eso el punto sexto está relacionado con el conocimiento perceptivo. Lo que se percibe a través del segundo modo de conocer es la propia existencia desde el punto de vista de la superación de la división entre el sujeto y el objeto. Soy consciente de mi existencia por el acto de existir, y ese acto se da en el contexto compartido de la existencia:

*«Quelque chose de puissant et de secret m'assure que si les autres ne sont pas, je ne suis pas non plus; que je ne peux pas m'attribuer une existence que les autres ne posséderaient pas ; et ici je ne peux pas ne signifie que je n'ai pas le droit, mais bien, cela m'est impossible. Si les autres m'échappent, je m'échappe à moi-même, car ma substance est faite d'eux».*⁴³⁷

El conocimiento existencial no puede compararse con el conocimiento analítico del primer modo de conocer y, al mismo tiempo, la existencia es algo que se escapa a la razón discursiva:

«(...) l'existence proprement dite est incaractérisable. Et ceci veut dire non point qu'elle est indéterminée, mais que l'esprit ne peut sans contradiction adopter en face d'elle l'attitude requise pour caractériser

⁴³⁶ MEI, 60-61.

⁴³⁷ PI, 22.

quelque chose. Elle est donc aussi peu assimilable que possible à un sujet dépouillé de ses prédicats (...)».⁴³⁸

Y el punto 5, en el que Bofill reconoce como *presencial* el conocimiento de este segundo modo, presenta con Marcel una similitud terminológica y de contenido que ha de ser tenida en consideración. En primer lugar, Bofill diferencia el conocimiento presencial del abstractivo que, por lo tanto, queda limitado al primer modo de conocimiento. Que el conocimiento sea abstractivo no significa, en este contexto, que haga uso de la abstracción. Vimos que cualquier conocimiento intelectual tiene en su base el procedimiento abstractivo sea total o formal. En este contexto, la abstracción se relaciona con el abstraerse. El conocimiento a modo de principio exige que el pensante no se separe de la fuente de su conocimiento, que es el ente. Recordemos que Marcel desvinculaba taxativamente el recogimiento y la contemplación de cualquier abstracción personal. De manera que Marcel comparte con el tomismo descrito por Bofill el contraste de la abstracción del pensante con respecto a lo pensado, el pensador *fuera del mundo*.

Y también comparte la solución, que es la emergencia de la presencia (5). Preguntado por Pierre Boutang sobre si estamos en presencia del Ser, Marcel responde que no, diciendo que estar en *presencia de* algo es incompatible con el misterio. La expresión estar en presencia de algo supone que hay una oposición de un yo (*moi*) y un fuera de mí. Por lo tanto la presencia a la que se refiere Marcel, para pertenecer al segundo modo de reflexión, no puede tener ese carácter espacial de confrontación sujeto-objeto. Al contrario, la presencia exige la necesidad de trascender el uno mismo problemático en una intersubjetividad preobjetiva.⁴³⁹ Dejando pues la posibilidad de estar *en presencia de* por su carácter, digamos, problemático, es evidente que la presencia tal y como la concibe Marcel ha de tener una

⁴³⁸ EO, 320.

⁴³⁹ MEI, 220-221, PI, 188-191, y JM, 245.

naturaleza misteriosa y su función no es separadora o analítica, sino integradora. Y como la integración y la voluntad de no cerrarse al conocimiento disgregante ha de hacerse por medio del uso de la libertad (con todas las precauciones sobre el término), es lógico que el hacerse presente sea también un acto de libertad.⁴⁴⁰ Además, el conocimiento existencial de un ente no puede darse si este no es una presencia para mí. Así, un conocimiento de este tipo, que busca la superación de la escisión sujeto-objeto, ha de trascender esa escisión, y ha de hacerlo buscando la presencia del otro desde dentro:

« (...) *et ceci veut dire que d'une certaine manière, il m'atteint par le dedans, et me devient, jusqu'à un certain point, intérieur*». ⁴⁴¹

Vistas las semejanzas entre la relación de características que Jaume Bofill extrae de la obra de Tomás de Aquino con la reflexión segunda que esboza y, sobre todo, practica Gabriel Marcel. Este no nos ofrece una explicación sistemática de lo que entiende por reflexión segunda, es por eso que el artículo de Bofill, quien vimos que sentía una cierta afinidad con el pensamiento de Marcel, nos ha conducido al contexto desde el cual parece que nuestro autor habría edificado su argumentación sobre el misterio y la manera de acceder a él. La afirmación del carácter complementario de los dos modos de conocer, por ejemplo, nos recuerda enormemente a la irreductibilidad de ámbitos entre el conocimiento objetivador y al que se llega por medio de la reflexión segunda en Marcel, y reproduce asimismo el alegato a favor del conocimiento científico que hemos tratado en la crítica al exceso de objetivismo y la concepción de la intelección (claramente cercana a la de

⁴⁴⁰ «*Mais peut-être n'y a-t-il pas, au fond, de différence appréciable entre présence et liberté*». EMGM, 58.

⁴⁴¹ DH, 8. Esta consideración de la presencia *desde el interior* enlaza en cierto modo con lo que Bofill llama *conocimiento "in"*. Para Bofill el que el ser humano se conozca *en* sus actos por medio del conocimiento analítico, le permite ser consciente de su propia existencia en el modo sintético y es entonces cuando el alma se reconoce *en* este acto de percepción de sí misma. No por medio del acto, sino en el acto mismo. Bofill i Bofill, «Fuentes, concepto y método de la metafísica», 41.

Santo Tomás) que aparece ya en el *Journal Métaphysique*. Recordemos, Marcel no pretende desembarazarse del uso de la razón ni de su aplicación al conocimiento problemático siempre que se limite, y esto es esencial, *al ámbito del conocimiento científico-objetivo*.

El descubrimiento de la realidad misteriosa del Ser se produce a través de la reflexión de segundo grado, pero ni ella misma agota ese Ser que pretende alumbrar, ni su producto (por ser un producto intelectual) puede compararse con el Ser más que como modo de darse. Es cierto que el último paso del conocimiento metafísico es la vuelta al ente concreto y, según hemos visto, con esta actitud Marcel está asumiendo como propios los pilares gnoseológicos de la teoría de Tomás de Aquino. Si el último paso de la indagación metafísica es el ente concreto, el último paso de la filosofía de vida de Marcel es la experiencia del Ser a través de la coexistencia del otro en el contexto de la existencia. En otras palabras, el último eslabón de la cadena de pensamiento de Marcel lo compone una acción *con* los otros entes y es, por lo tanto, un acto moral. La reflexión metafísica no tiene sentido si no modifica la manera de presentarse al ente concreto, si no comprende la necesidad de trascender el campo mismo del pensamiento. Y con esto Marcel se enfrenta a la “acusación” de *pensamiento místico*⁴⁴² de la que difícilmente puede zafarse, porque el último paso del pensamiento sería la comprensión de la insuficiencia de sí mismo para captar la esencia de las cosas y su acto de ser.⁴⁴³ Siempre quedaría algo fuera de ese concepto generado al que se

⁴⁴² Gilson, por ejemplo, habla del pensamiento de Marcel como un *misticismo especulativo*.v. *Existentialisme chrétien* (París: Plon, 1947), 252.

⁴⁴³ En esta imposibilidad de comprensión de las esencias y de su acto de ser se muestra que la existencia para Marcel no equivale al *esse* tomista que actualiza una esencia dada. El acto de ser es, para Marcel, ontológicamente inseparable de su esencia. El existente (que aglutina en su unidad esencia y existencia) es el ser en acto, el acto de ser. Gilson dirá a este respecto: «(...) *la philosophie de Gabriel Marcel semble tendre spontanément vers une métaphysique de l'acte d'exister sans toutefois y tout à fait parvenir*». (*Existentialisme chrétien*, 7.) El único problema de esta crítica de Gilson es que supone que el acto de ser-existir ha de alcanzarse por medio de la comprensión intelectual del mismo a partir de los mecanismos conceptuales que todo conocimiento -también el metafísico- ha de procurar.

reduce el ente concreto. Es, en cierto modo, una desvalorización de las posibilidades del pensamiento para captar ningún aspecto genuino del Ser, logrando solamente alcanzar caracteres problemáticos y superficiales, representacionales, de algo que anega cualquier pretensión de conocimiento intelectual.

La filosofía de la existencia de Marcel estriba en una concepción radical de la experiencia como vía de acceso al ser, cerrando deliberadamente la posibilidad de un acceso únicamente intelectual al mismo.

8.3. Algunas consideraciones sobre el valor central de la experiencia

Según hemos visto a lo largo de esta tesis, la original preocupación de Marcel por el cuerpo se desvía hacia la pregunta por el Ser, lo que le dirige a la indagación sobre la intelección. Vimos que en este punto la teoría de Marcel, cuanto menos, presupone la teoría tomista de la intelección. Pero, ¿podría decirse que en esencia Marcel es tan *existencialista* como *tomista*?⁴⁴⁴ Si la comparación que hemos hecho es acertada ¿por qué él mismo Marcel no se inscribe en el tomismo aunque sea de un modo tangencial? Puede intuirse la respuesta a estas dos preguntas en una entrada de la segunda parte de su diario metafísico:

« (...) c'est ici que je rejoins le thomisme, tel du moins que je le comprends. La pensée n'est nullement relation avec soi-même, elle est au contraire par essence self-transcendance. En sorte que la

Esta concepción de la función y el alcance del conocimiento es totalmente opuesta a la de Marcel.

⁴⁴⁴ Entiéndase la reducción de los pensadores a los títulos históricos como un mero recurso de síntesis.

*possibilité de la définition réaliste de la vérité est impliquée dans la nature même de la pensée. La pensée est tournée vers l'Autre, elle est appétence de l'Autre. Toute question est de savoir si cet Autre c'est l'Être».*⁴⁴⁵

En este fragmento se encuentra no solamente la anunciación de la radical filosofía de la existencia de Marcel, sino también el núcleo de la crítica y de la separación con Maritain: *Marcel acepta las conclusiones gnoseológicas del tomismo pero no las ontológicas*. El hecho de que la reflexión segunda *refleje* la actividad del alma al llevar a cabo el acto de entender y, *en* esa actividad el alma se reconozca en su existencia conlleva, para Marcel, una experiencia inmediata y misteriosa de la propia existencia. La experiencia del *descubrimiento* del peso ontológico de la propia existencia irrumpe en el conocimiento de uno mismo con una *consciencia exclamativa de existir*. Que la existencia implique irremediamente una conciencia exclamativa, nos indica su condición de conocimiento que necesita la exterioridad y no se recluye en las operaciones mentales de la aprehensión y, sobre todo, del juicio. Volver al territorio concreto de la experiencia por medio de la reflexión de segundo grado representa en el pensamiento de Marcel el retorno a la primacía de la existencia desligada de la presión objetivante del *espíritu de abstracción*. Tras comprender que la *relación* que mantiene el hombre con el ser es una relación de *participación*, podríamos resolver que la esencia del ser humano pasa por disolver los límites que le separan de cualquier otro ente por medio del pensamiento, participando así del Ser en su acepción más abstracta y creyendo de esta manera que la participación se da en su forma más general. Pero esto no se sigue de los escritos de Marcel ni, como hemos ido viendo, de la teoría de Tomás de Aquino que hemos utilizado para comprender mejor el contexto de pensamiento y redacción de esos escritos.

⁴⁴⁵ EA, 40.

En ninguno de los dos casos encontramos que la participación en el Ser se dé por medio de la reducción del propio Ser a un concepto abstracto que podría ser considerado como *problemático* en la terminología de Marcel, o como producto de la más alta abstracción total en el análisis del comentario al *De ente et essentia* de Cayetano. Pero, y en esto reside la diferencia entre ambas posiciones, el *tomismo* que representan autores como Maritain considera que el conocimiento del Ser, por ser él mismo conocimiento intelectual, *ha de guiarse por los cauces del conocimiento intelectual que no son diferentes que los de la abstracción total*. Esto quiere decir, brevemente, que para que el resultado de la *reditio* no se vea empañado por la posibilidad de un conocimiento subjetivo y vacuo, ha de poder superar las restricciones del pensamiento objetivo establecidas por las operaciones mentales que tienen lugar en el primer modo de conocer. De este modo el intelecto humano, que se ordena al Ser, puede conocerlo, puede ponerse frente al Ser en sí mismo porque entender el Ser es la manera humana de captar el Ser. En cambio, para Marcel el intelecto se ordena a la parte inteligible del Ser, lo que es igual a decir que hay una parte del Ser que no es captable por el intelecto y una participación que se da más allá (*au delà*) de la relación intelectual del pensante con el Ser. Y esa participación *extramental* será posible únicamente a partir de la experiencia concreta del Ser en sus manifestaciones del misterio ontológico:

«(...) *je ne crois pas avoir jamais changé sur cette affirmation que l'être ne peut pas être capté, que nous ne sommes pas dans une position qui nous permette de capter l'être*». ⁴⁴⁶

Marcel huye de la edificación de un sistema porque busca la entrega voluntaria a la actividad de búsqueda de la experiencia del Ser. El distanciamiento y la ruptura con Maritain puede leerse desde esta perspectiva. Cuando Marcel critica el lenguaje escolar de Maritain porque da

⁴⁴⁶ GM, 64.

la sensación de que la Iglesia y la filosofía asociada hayan quedado ancladas en problemas y soluciones medievales, está también recriminando al tomismo que no haya *querido* dar el último paso hacia la existencia que no es otro, según él, que sumergirse en ella desde la experiencia. Con respecto a la publicación del *Degrés du savoir*, Marcel escribe:

«Il me semble que vous [se dirige a Maritain] agissez imprudemment en recourant perpétuellement à un langage scolastique, parce que vous risquez de donner à vos lecteurs l'impression que la doctrine de l'Église est solidaire d'un langage médiéval : il serait facile d'en conclure que c'est une doctrine surannée et qui n'a plus sa place aujourd'hui». ⁴⁴⁷

Si echamos la vista atrás, entenderemos cuál es el fundamento de esta crítica. El punto central de la separación es la consideración del pensamiento y de su capacidad para captar el Ser.⁴⁴⁸ Para Marcel, el pensamiento puede hacer dos cosas: bien puede captar la *ratio entis*, bien puede mostrar su inoperancia para captar el Ser en su plenitud. Aun así, se muestra de acuerdo con los puntos intermedios que hemos desarrollado, a saber: el *ens ut nomen* y *ens ut participium*, los pares de conocimiento virtual-actual y confuso-distinto, las abstracciones total y formal. Todo ello coincide con la visión del Ser que tiene Marcel, con una parte reducible y una parte que se escapa a esta reducción científica. Pero en cuanto al procedimiento que ha de unir todos esos elementos, los modos de conocimiento del alma por sí misma a modo de objeto y a modo de principio de la actividad intencional, las

⁴⁴⁷ Fragmento del artículo inédito de Marcel sobre *Les degrés du savoir*. Se trata de un artículo que Marcel pensaba publicar en la *Revue des jeunes*, pero que finalmente decide no enviar a la revista tras mostrárselo al propio Maritain. En *En chemin vers quel éveil?*, escrito publicado en 1971, encontramos otra referencia a esta obra de Maritain, donde Marcel reconoce que aquel le pidió que no lo publicase, lo que le confirmó de algún modo su impresión el escrito: «J'eus la faiblesse d'y consentir, mais son attitude me confirma dans le jugement que je tendais à porter sur le néo-thomisme». (CQE, 143).

⁴⁴⁸ «Il problema, tuttavia, non riguarda solo il linguaggio, ma si estende anche alla filosofia. Si tratta di capire se l'intelligenza sia in grado di cogliere l'essere». Botta, *Jacques Maritain et Gabriel Marcel. Un'amicizia attraverso la corrispondenza (1928-1967)*, 41.

posiciones de Marcel chocan con la propuesta tomista, mucho más rica a nivel conceptual.

Escribía Bofill que tras el primer (y único) momento de intuición en el conocimiento humano, que es el conocimiento sensorial, el conocimiento siempre se daba por una doble vertiente: una que retiene, inmaterializa e interioriza lo real en su forma objetiva, y otra que lo retiene, inmaterializa e interioriza en su presencialidad. Y a partir de ahí se deduce en el tomismo la teoría de la *duplex compositio* de los entes corporales: materia y forma, y existencia.⁴⁴⁹ El conocimiento de los elementos de la composición es, claro, conocimiento intelectual. Lo que quiere decir, según Bofill, que han de darse por medio de las operaciones mentales, esto es, la aprehensión y el juicio. La aprehensión sensorial da lugar a la abstracción de las esencias por medio de la ejemplaridad de la reducción a su fantasma, y puede darse un *juicio de esencia* que, por tener solamente en cuenta la consistencia de su estructura formal, siempre se sostendría como verdadero.⁴⁵⁰ Un segundo nivel de juicio sería el *juicio de existencia*, tomada esta bajo la consideración de la existencia *a modo de objeto*, lo que no está exento de problemas por escapar el *esse* a la objetivación. Pero existe *la connotación de existencia en el juicio* que corona todo el procedimiento de la segunda operación de la mente y que, a pesar de ser expuesta en tercer lugar *es anterior al juicio de existencia*. Esta diferencia entre su *descubrimiento* y su prioridad metafísica nos muestra que la connotación de existencia en el juicio no ejerce su reflexión sobre la existencia a modo de objeto, sino como actividad en la unidad del sujeto y el objeto, reunificadora del pensamiento con el Ser que traduce este *presencia actuante en el Mundo*.⁴⁵¹ Además, el juicio de existencia no puede

⁴⁴⁹ De ahí también se deduce que conocer a un ente corporal será conocer cada uno de estos tres componentes. v. Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 141.

⁴⁵⁰ Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 152-153.

⁴⁵¹ Bofill i Bofill, «Para una metafísica del sentimiento», 157.

desprenderse de esa connotación de existencia⁴⁵² sin desvirtuarse.

Esta explicación de Bofill implica que la operación del juicio, por la que se establece la veracidad o la falsedad de un contenido mental, cuando es aplicada a la veracidad de la existencia toma el aspecto de las reflexiones a las que hemos aludido en los apartados anteriores. Es decir, el pensamiento tiene la facultad de mostrar la veracidad de sus productos a través del juicio, y es en el juicio *y no en el concepto* donde se logra establecer la verdad de la existencia del ente. Por lo tanto, y teniendo en cuenta que el pensamiento es *el "instrumento" adecuado para captar el Ser*, en el tomismo que representa Bofill, dentro de la operación del juicio encontramos *dos modos de juzgar*, dependiendo de si lo que es motivo de juicio es el producto de la reflexión del alma como objeto o como principio de la actividad intencional. Este papel imprescindible del juicio lo comparte, por las mismas razones, Maritain:

« (...) *l'intelligence du même temps affirme de fait et dans son action même (in actu exercito) qu'elle est vraie en jugeant ainsi, et qu'elle tient la vérité*». ⁴⁵³

Para Marcel, el hecho de que pueda ser el juicio el encargado último de establecer la verdad de la existencia del ente concreto, de los otros y de mí mismo, es igual que conceder la problematización del Ser. La única manera de captar el Ser es *teniendo experiencia de él* y, debemos añadir, que esa experiencia incluye la experiencia *extramental*. La cuestión es que todo conocimiento, aunque sea de los primeros principios posibilitadores de cualquier conocimiento, ha de darse por medio de la acción de la mente, lo que equivale a decir que va a compartir íntimamente el proceso con concepto más burdo. Marcel no admite la suficiencia de la mente para captar el misterio del Ser, dejando de lado la experiencia propia (que no única) del ser humano

⁴⁵² El sentimiento fundamental al que alude Bofill.

⁴⁵³ Jacques Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (París: Nouvelle Librairie Nationale, 1926), 11.

que es la captación del Ser por medio de la acción mental. Sin la acción de censura del juicio, la interpelación a la acción de Marcel en cuanto a la experiencia del Ser *en sus aproximaciones concretas* parecen perder la profundidad y la solidez que sus reflexiones sobre el proceso conocimiento habían erigido, aunque fuese en muchas ocasiones a modo de pensamientos fragmentarios.

Pero la experiencia de la que habla Marcel incluye la experiencia intelectual que capta la parte inteligible del Ser. De aquí nace un segundo punto de desencuentro entre Maritain y Marcel, que es la amplitud de lo ha de considerarse conocimiento metafísico. Marcel no contempla la separación entre esencia y existencia más que como una ficción, y esta separación está en la base del tomismo. Por lo tanto, cuando Marcel habla de “esencia” y de “existencia” no está tomando el sentido tomista ni de una ni de otra. Tampoco cuando habla de “objeto” lo hace en el sentido que Maritain le da:

«Les philosophes existentialistes ne voient pas que l'objet et l'objectivité sont la vie même et la salut de l'intelligence, -l'objet est le terme de la première opération de l'intellect (simple perception ou 'simple appréhension'), et qu'est-il donc sinon, sous tel aspect déterminé découpé par l'abstraction, la densité intelligible d'un sujet existant rendue transparente en acte à l'esprit et identifiée à son activité vitale par et dans le concept? »⁴⁵⁴

Marcel acusa a Maritain de pretender que todo conocimiento es conocimiento objetivo y que la filosofía, por lo tanto, ha de ser un conocimiento expresado conceptualmente y sometido a las reglas del juicio, que no son más que una formulación del principio de verificabilidad. Y, a la inversa, Maritain objeta a la filosofía de Marcel que no pertenece de manera genuina a la metafísica y que se presenta como un sustituto de ella. En primer lugar, el fragmento de Maritain iguala existencialismo y no-objetividad lo que,

⁴⁵⁴ Jacques Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant* (París: Hartmann, 1964), 24.

según las posibilidades de captación intelectual del Ser, equivale a una posición *antiesencialista*. Sin embargo, Marcel busca hacer visible la indisoluble unidad de esencia y existencia en el existente. Por eso no solamente no puede decirse que su filosofía sea antiesencialista, sino que, por el contrario, puede considerarse como una filosofía de la esencia. En la carta que sirve de prólogo a la obra de Pietro Prini, dice Marcel:

«Le sono anche molto riconoscente d'aver considerato il mio pensiero in se stesso, senza attaccargli la pericolosa etichetta esistenzialista. Lei ha del resto ammirvolmente notato come esso è orientato, in maniera irresistibile, verso una filosofia dell'essenza (...)».⁴⁵⁵

La posición de Maritain se basa en considerar que todo conocimiento que exceda los límites de las posibilidades conceptuales no puede ser tenido en cuenta más que como experiencia *subjetiva*. Y en esa consideración se está tomando la filosofía de Marcel desde la pura subjetividad (desde lo que vimos como el *mito del subjetivismo*) y desde la negación de la realidad (vimos en un fragmento de Troisfontaines⁴⁵⁶ que no-objetividad no significa no-realidad). La experiencia en Marcel incluye, claro, la subjetividad por ser parte del existente, pero también la objetividad *cuando se remite únicamente a su objeto*. Por eso, igual que la reflexión de segundo grado no pretende ir en contra de la reflexión primera, la experiencia a la que invita Marcel tampoco pretende abandonar la reflexión sino hacer evidente que hay vertientes misteriosas del ente a las que no puede llegar.

⁴⁵⁵ *Lettera-prefazione*, en Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile.*, 7. En otra ocasión critica las posiciones *caricaturescas* de ciertos existencialismos, que pretenden despojar a la noción de esencia de su antiguo valor y concederle tan solo una posición subordinada. (HCH, 87).

⁴⁵⁶ v. *supra*, 125.

9. A MODO DE CONCLUSIÓN

9.1. Retomando las hipótesis iniciales

Para concluir este estudio, retomaremos las preguntas que le dieron origen y las hipótesis con las que nos aventurábamos a contestarlas tras la lectura intensiva de las obras y de algunas de las monografías más solventes sobre el pensamiento Gabriel Marcel. Las preguntas que motivaron la elaboración de este trabajo son:

1. ¿Se puede seguir un itinerario dentro de la producción filosófica de Marcel, que pueda hacer que esta mantenga la apariencia de un todo orgánico, o más bien se trata de escritos diversos sobre temáticas diversas sin centro ni agrupación posible?
2. ¿Es esencial en la obra de Marcel sus reflexiones en torno al proceso de conocimiento, o la explicitación de la doble vertiente del Ser (problema-misterio) exige el abandono *a priori* de la reflexión sobre su captación intelectual?
3. Dentro de los autores y corrientes que influyen a Marcel, ¿tienen una especial relevancia los autores y el pensamiento tomista?
4. ¿Algún aspecto de la teoría tomista puede arrojar luz directa sobre la doble consideración del Ser de Marcel?
5. En caso que la respuesta a la pregunta anterior sea afirmativa, ¿puede decirse que la solución al problema de la existencia en Marcel coincida en gran medida con la solución tomista?

Como respuestas iniciales, las hipótesis de trabajo sobre las que se ha ido montando esta tesis fueron las siguientes:

1. La filosofía de Gabriel Marcel tiene como punto inicial el cuerpo desde una perspectiva sujeto-objeto, y finaliza en la existencia vivida a través de un itinerario definido.
2. Dentro de su pensamiento metafísico toma una posición central el proceso de conocimiento, y ese proceso de conocimiento tiene influencia de la teoría clásica tomista.
- 3 y 4. Existen diversos aspectos de la teoría tomista que pueden arrojar luz sobre los procedimientos que componen la gnoseología de Marcel.
5. La posición de Marcel con respecto al tomismo es de coincidencia con la doctrina gnoseológica.

Finalmente podemos dar respuesta a aquellas preguntas, confirmando las hipótesis con que iniciamos esta investigación con la salvedad de la quinta de ellas, que merece ser matizada. Intentaremos contestar las preguntas una a una.

1.

El recorrido filosófico de Marcel nace de su rechazo a la consolidación de un sistema, que viene provocado por su formación idealista de juventud. La pregunta por el Ser se torna pronto en pregunta por el ser que se pregunta por el Ser, y vuelve la vista en un primer momento sobre la encarnación como estamento ontológico innegociable. A partir de la reflexión sobre el cuerpo, llegará a la conclusión que la *relación* que uno mismo mantiene con su propio cuerpo no puede verse sino desde la perspectiva del misterio. En ese momento las reflexiones acerca del cuerpo dejarán de estar en el centro de su producción, aunque la corporalidad seguirá siendo el *dato central de la metafísica*. A esta primera fase podemos etiquetarla con la leyenda "Del Ser al ser encarnado".

La segunda fase podría llamarse "del ser encarnado al pensamiento". En ella podemos englobar las reflexiones acerca de la doble consideración (en un primer momento, con tintes excluyentes) del Ser como problemático y misterioso. Se dan también las consecuencias personales de la consideración del Ser bajo uno u otro prisma, consecuencias principalmente políticas y morales, de despersonalización y de cosificación (problematización) del ser humano. Finaliza este segundo momento con la necesidad de establecer la manera en que esa doble vertiente ontológica puede ser captada intelectualmente por medio de procedimientos intelectuales. Su hipótesis será en todo momento que el Ser como misterio no puede captarse por esta vía intelectual.

La tercera fase consiste en un paso "del pensamiento al Ser". Cuando analizamos la teoría gnoseológica de Marcel, centrada principalmente en las reflexiones primera y segunda, encontramos que nuestro autor prioriza en todo caso la reflexión sintética o recuperadora. Esto le supone críticas sobre su irracionalismo, sobre todo entre quienes consideran que la razón instrumental agota todas las posibilidades de la razón. La verdad es, sin embargo, que aunque Marcel valore la razón (también la instrumental) la limita de una manera taxativa a lo cognoscible. De entrada, esto no puede parecernos en ningún caso deleznable, pero el caso es que al hacer esto está excluyendo el Ser como objeto adecuado al entendimiento, manteniendo solamente una parte, que sería la del Ser inteligible.

Por eso la última fase de su pensamiento es una vuelta al ente concreto en su vertiente existencial. A esta última fase se le puede llamar "del Ser a la existencia", entendiendo esta última como la experiencia personal de la naturaleza misteriosa del Ser. Hablamos de la propia existencia y de la existencia de los otros, desde una vertiente que ha abandonado la posibilidad de conocimiento intelectual sobre el Ser, aunque ha comprendido lo ineludible del proceso de reflexión para mover a la acción concreta de aproximación existencial al misterio ontológico.

2.

Por lo tanto, dentro de todo el itinerario que hemos resumido en la respuesta anterior, el proceso de conocimiento tiene un doble carácter relevante: en primer lugar, su emergencia a partir del establecimiento de la doble vertiente del Ser lo sitúa como paso intermedio entre la segunda y la última fase, lo que viene a significar la necesidad de su aclaración para proseguir con la investigación de Marcel. Pero además, la intelección y las reflexiones de primer y segundo grado son cruciales porque dirigen a Marcel a la constatación de su imposibilidad de captar el Ser en su totalidad.

3 y 4.

La influencia del tomismo se hace patente cuando se entrecruzan las dos visiones y, de manera iluminadora, encontramos explicaciones en los escritos de Tomás de Aquino (y con esto, me refiero a la variedad de formas que ha tomado su obra: comentarios, artículos, etc) a vacíos conceptuales de Marcel en torno a su pensamiento gnoseológico. Encontramos en primer lugar que la distinción del ser como problema y como misterio guarda similitudes caracteriales con la distinción del *ens ut nomen* y el *ens ut participium*. Vimos también que la intelección en Marcel presentaba similitudes con el proceso de abstracción y con la consideración conceptual del ente como todo definible y todo universal. En todos estos casos, Marcel parecía coincidir con la manera de presentar la gnoseología del tomismo, contando incluso con algunas coincidencias de orden terminológico como la *exigencia de trascendencia* que supone la consideración del ente como participio. Marcel parte de la participación en el Ser, de igual modo y en los mismos supuestos que lo hace la teoría tomista, y también establece la intencionalidad del pensamiento de nuevo alineándose con la doctrina de Tomás de Aquino. Está claro que no solamente Tomás de Aquino sostiene estos pilares doctrinales, pero no es menos claro que Marcel, cuando ha de referirse a ellos, utiliza fórmulas como

eso dice el tomismo tal como yo lo entiendo, o fórmula tomista. El último momento de apoyo del sistema tomista en la aclaración de la obra de Marcel que hemos visto es la doctrina de la *duplex cognitio* o, como Bofill la llama en su artículo de una forma bellamente descriptiva, *los dos modos de conocer*. El conocimiento del alma a modo de objeto y a modo de principio de la actividad intencional se establece para Tomás de Aquino como muestra paradigmática de todo conocimiento ulterior, que puede tomar esta doble manera de ser considerado, enlazando con la doble manera de abstraer que da lugar a un conocimiento singular del ente como totalidad universal o definible. Veíamos que la coincidencia es prácticamente total, en los términos, en los modos de acercarse al ente concreto, en la manera de complementarse uno y otro modo. Pero veíamos también un matiz que Marcel cargaba desde el principio, que es la incapacidad del pensamiento para captar la totalidad del Ser en su misterio, aunque el mismo pensamiento esté ordenado al Ser por ser parte de este.

5.

Por lo tanto, la quinta y última hipótesis inicial, en la que adelantábamos que Marcel coincidía con la gnoseología tomista, no puede confirmarse totalmente. Es cierto que, en su mayor parte, la captación del ente por parte de Marcel coincide con la doctrina tomista. Incluso se puede decir que esta dota de un *corpus* conceptual sólido el pensamiento del filósofo parisino sin forzar en absoluto su pensamiento. Pero el problema es que la verdad que permite el juicio en el tomismo no es la verdad que persigue Marcel, porque la de este último supone una aceptación del misterio inefable y mentalmente incaptable inasumible del Ser. El elemento de la operación mental del juicio, esencial en el tomismo y representada en las exposiciones tanto de Bofill como de Maritain, constituye un punto clave del realismo de Tomás de Aquino, porque no permite que la subjetividad de la experiencia

supere no ya al juicio de existencia, sino a la *connotación de existencia del juicio*. Cuando Marcel ataca la imposibilidad del pensamiento para captar el Ser (esto es, que el Ser desborda el pensamiento), no tiene en cuenta el proceso de connotación de existencia del juicio, que podría ser calificado en sí mismo de una aproximación concreta al misterio del Ser. Al contrario, el hecho de que el mecanismo por el cual se pretende la verdad de la experiencia del ente sea una operación mental es, para Marcel, un anclaje de esa experiencia a la conceptualización de la misma. De esta manera podemos concluir que la filosofía de Gabriel Marcel obtiene gran parte de su significado de la doctrina tomista, principalmente en lo referente a la adquisición del conocimiento del Ser del ente, pero se aleja de la misma en el mismo momento en que contempla la incapacidad del pensamiento para captar el Ser en su misterio. El juicio haría verificable al misterio ontológico que es, por su naturaleza misteriosa, inverificable.

9.2. Horizontes aún por explorar

Es evidente que un título tan concreto como el que tiene esta tesis no puede aspirar a abarcar la complejidad de la obra de casi ningún autor mínimamente prolífico. Tanto menos de un autor como Gabriel Marcel, que aglutina escritos filosóficos y obra dramática, además de un conocimiento musical que acompaña sus escritos de una manera sutil. El estudio de su pensamiento, que parece estar interpelando constantemente al lector, no está exento de intuiciones y de referencias. Hay caminos y relaciones que el sentido del discurso han ido barrando o redirigiendo y que en buena medida habrían alimentado una tesis de direcciones distintas a la de esta.

La aplicación de la gnoseología a las manifestaciones primeras del misterio ontológico es una de las zonas que quedan inexploradas o

insuficientemente exploradas en este trabajo. De algún modo siento que cada palabra que el lector ha encontrado hasta este punto le invita a considerar esas manifestaciones por medio de la manera de acceder intelectualmente a ellas según nuestro autor pero, al mismo tiempo, siento que podría haberlas incluido más explícitamente. Sin esta aplicación a la cotidianidad de la experiencia la tesis permanece prácticamente en terreno teórico, por lo que es muestra precisamente de lo contrario que pretende alumbrar. Hay que verla como un primer paso, insuficiente pero a todas luces necesario. Acaso resulte cierto que a las obras hay que dejarlas ir.

De una forma quizás no tan urgente, encuentro un segundo paso en referencia a las manifestaciones concretas del misterio que sería una descripción fenomenológica de distintos modos de darse esas manifestaciones. Pienso en un apoyo en la antropología como disciplina para llenar las palabras con contenido concreto. Esto implica un volverse hacia otras maneras de vivir el misterio.

Por último, encuentro la necesidad de moverme entre los dos polos que han representado Marcel y Maritain en cuanto a la consideración ontológica de la experiencia del Ser y de la posibilidad o no de ser captado por medio de las operaciones de la mente. Creo que es imprescindible el momento de la duda que enmarca toda honestidad intelectual. Este es el camino que más me apetece recorrer: el que busque cómo compatibilizar de una forma no dogmática dos propuestas tan claramente dirigidas.

ANEXO: CRONOLOGÍA DE HECHOS VITALES SIGNIFICATIVOS Y PRINCIPALES PUBLICACIONES

- 1889 Nace en París el 7 de diciembre.
- 1893 Muere de su madre (15 de noviembre).
- 1898 Su padre se casa con la hermana de su madre, Marguerite, y es nombrado embajador de Francia en Suecia. La familia se muda a Estocolmo.
- 1899 La familia de Marcel vuelve a París, donde su padre es nombrado *Directeur des Beaux-Arts*.
- 1908-09 Estudia en la Sorbona y asiste a las clases de Bergson en el *Collège de France*.
- 1910 Completa su *agrégation de philosophie*.
- 1911-12 Imparte clase en Vendôme.
- 1914 Inicia la escritura del *Journal métaphysique*.
- 1914-18 Trabaja para la Cruz Roja durante la Primera Guerra Mundial.
- 1915-18 Imparte clase en el Liceo Condorcet de París.
- 1919 Contrae matrimonio con Jacqueline Boegner.
- 1919-1922 Imparte clase en Sens.
- 1921 Trabaja en la *Nouvelle revue française* y conoce a Charles Du Bos.
- 1922 Marcel y su esposa adoptan a su hijo, Jean. Marcel es el crítico de teatro de *L'Europe nouvelle* y miembro del consejo editorial de Plon y Grasset. Escribe para *Sept*, *Temps présent* y *La vie Intellectuelle*.
- 1926 Funda la serie "*Feux croisés*" en Plon. Su padre muere el 6 de marzo.
- 1927 Publicación del *Journal métaphysique*.
- 1929 Se convierte al catolicismo y es bautizado el 23 de marzo, con François Mauriac como padrino.

- 1933 Publicación de la lectura *Position et approches concrètes du mystère ontologique* en el mismo volumen que la obra de teatro *Le monde cassé*.
- 1935 Publicación de *Être et avoir*.
- 1936 Inicia las reuniones filosóficas informales que se conocerán como *les vendredis chez Gabriel Marcel*.
- 1939-40 Imparte clase en el liceo Louis-le-Grand en París.
- 1940 Publicación de *Du refus à l'invocation*. Su madrastra muere el 1 de enero.
- 1940-41 Imparte clases en Montpellier.
- 1944 Publicación de *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*.
- 1945-65 Es crítico teatral en *Nouvelles littéraires*.
- 1946 Conoce a Heidegger en Friburgo.
- 1947 Muere su esposa. Escribe su ensayo autobiográfico *Regard en arrière*.
- 1948 Dirige una conferencia de la UNESCO en Beirut.
- 1949 Recibe el *Grand Prix littéraire* de la *Académie française*.
- 1949-50 Participa en las *Gifford Lectures* en la Universidad de Aberdeen, Escocia.
- 1951 El texto de su participación en las lecturas Gifford se publica bajo el título *Le mystère de l'être*. Publicación de *Les hommes contre l'humain*. Distintos viajes por el continente americano.
- 1954 Publicación de *L'homme problématique*.
- 1956 Le es otorgado el Premio Goethe de la ciudad de Hamburgo.
- 1956-66 Emprende numerosos viajes por Canadá, Estados Unidos y Japón.
- 1958 Es premiado con el *Grand Prix national des lettres*.
- 1959 Publicación de *Présence et immortalité: journal métaphysique (1938-1943) et autres textes*.

- 1961 Participa en las *William James Lectures* en la Universidad de Harvard.
- 1962 Publicación de *Fragments philosophiques: 1909-1914*.
- 1964 Las lecturas William James se publican bajo el título *La dignité humaine et ses assises existentielles*.
- 1968 Publicación de *Pour une sagesse tragique et son au-delà*.
- 1971 Publicación de *En chemin, vers quel éveil?*
- 1972 Le es concedida la *Dignité de Grand Croix de l'Ordre national du mérite*.
- 1973 Muere en París el 8 de octubre. Publicación de *Cinq pièces majeures*.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografía primaria

1.1. Gabriel Marcel

«Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition». en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 20, 1912: 638-52.

Le seuil invisible. París: Grasset, 1914.

Le quatuor en fa diése. París: Plon, 1920.

Le coeur des autres. París: Grasset, 1921.

L'íconoclaste. París: Stok, 1923.

Le coeur des autres. París: Grasset, 1921.

Un homme de Dieu. París: Grasset, 1925.

La chapelle ardente. París: Stok, 1925.

Journal métaphysique. (contiene el ensayo *Existence et objectivité*). París: Gallimard, 1927.

Trois pièces. París: Plon, 1931.

Le monde cassé. París: Vrin, 1931.

Etre et avoir. París: Aubier-Montaigne, 1935.

Le dard. París: Plon, 1935.

Le fanal. París: Stok, 1935.

La soif. París: Desclée de Brouwer, 1938.

Du refus à l'invocation. París: Gallimard, 1940.

Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. París: Aubier-Montaigne, 1940.

La métaphysique de Royce. París: Aubier Éditions Montaigne, 1945.

«L'existence et la liberté humaine chez J-P Sartre». En *Les Grands appels de l'homme contemporain, six conférences prononcées au Centre de culture de l'amitié française (janvier-avril 1946)*, 111-70. París: Éditions du temps présent, 1946.

“Regard en arrière”. En *Existentialisme et pensée chretienne*. París: Cahiers

- de la Pierre-qui-vie, 1947.
- Position et approches concrètes du mystère ontologique.* Lovaina: Nauwelaerts, 1949.
- Vers un autre royaume.* Paris: Plon, 1947.
- La fin des temps.* Paris, Realités, 1950.
- Le mystère de l'être.* Paris: Aubier, 1951.
- Rome n'est plus dans Rome.* Paris: La table ronde, 1951.
- Les hommes contre l'humain.* Paris: La Colombe, 1951.
- Le déclin de la sagesse.* Paris: Plon, 1954.
- Présence et immortalité.* Paris: Flammarion, 1955.
- L'homme problématique.* Paris: Aubier, 1955.
- «Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?» *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 62, 1957: 72-87.
- La dimension Florestan.* Paris: Plon, 1959.
- Présence et immortalité Journal métaphysique, 1938-1943, et autres textes.* Paris: Flammarion, 1959.
- Fragments philosophiques, 1909-1914.* Lovaina: Nauwelaerts, 1964.
- La dignité humaine et ses assises existentielles.* Paris: Aubier, 1964.
- “Kierkegaard en ma pensée”. en *Kierkegaard vivant.* Paris: Gallimard, 1966.
- Essai de philosophie concrète.* Paris : Plon, 1967.
- Pour une sagesse tragique et son au-delà.* Paris: Plon, 1967.
- Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel.* Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- Dos discursos y un prólogo autobiográfico.* Barcelona: Herder, 1967.
- Coleridge et Schelling.* Paris: Aubier-Montaigne, 1971.
- En chemin, vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971.
- Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang.* Paris: J.M. Place, 1977.

1.2. Tomás de Aquino

Summa Theologica. París: Bibliopolae Editoris, 1926.

- Barbado, Francisco y Ramírez, Santiago María (trads.) *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.

Quæstiones disputatæ : Accedit liber De ente et essentia: Cum commentariis-Thomæ de Vio Cajetani: Ed. novissima: Ad fidem optimarum editionum diligenter recognita et exacta commendataque a S.S. Leone PP : XIII, París: ,

- González, Ángel Luis (trad.) “De Veritate, cuestión 10. La mente”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. nº 142. Pamplona, Universidad de Navarra, 2001.
- Kendzierski, Lottie y Wade, Francis (trads.) *In De ente et essentia D. Thomæ Aquinatis. Commentary on being and essence: In De ente et essentia d. Thomas Aquinatis. Cajetan*. Milwaukee: Marquette University Press, 1964

Cruz, Juan (trad.) *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, vol. 1*. Pamplona: EUNSA, 2002.

Tomás de Vio. *De nominum analogia*, París: Consociationis Sancti Pauli, 1884.

- Bushinski, Edward y Koren, Henry (trads.), *The Analogy of Names and the Concept of Being*, Pittsburgh: Duquesne University, 1953.

2. Bibliografía secundaria y complementaria

- Arce Carrascoso, José Luis. «Lenguaje y pensamiento en Heidegger». *Logos: Anales del seminario de metafísica*, nº 12 (1977): 11-36.
- Arregui, Jorge V. «Cenestesia y cuerpo vivido ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?», *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, nº 32 (2004): 145-158.
- Aubenque, Pierre. «Suárez y el advenimiento del concepto de ente». *Anales del Seminario de Metafísica* nº48 (2015): 11-20.
- Bagot, Jean-Pierre. *Connaissance et amour: essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. París: Beauchesne, 1958.
- Bergson, Henri. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps a l'esprit*. París: Félix Alcan, 1896.
- . *L'Évolution créatrice*. París: Félix Alcan, 1908.
- . *L'Énergie spirituelle, essais et conférences*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- Blázquez Carmona, Feliciano. *La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialéctica a la invocación*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1988.
- Bofill i Bofill, Jaume. «La primacía de la contemplación. A propósito del existencialismo.» *Cristiandad*, n.º 95 (1948): 99-101.
- . «Fuentes, concepto y método de la metafísica». En *Obra filosófica*, 25-67. Barcelona: Ariel, 1967.
- . «Contemplación y caridad». En *Obra filosófica*, 89-98. Barcelona: Ariel, 1967.
- . «Para una metafísica del sentimiento». En *Obra filosófica*, 105-161. Barcelona: Ariel, 1967.
- Botta, Giovanni. *Jacques Maritain et Gabriel Marcel. Un'amicizia attraverso la corrispondenza (1928-1967)*. Roma: Edizioni Studium, 2016.
- Brunschvicg, Léon. *Ecrits philosophiques. Tome II: L'orientation du rationalisme*. París: Presses Universitaires de France, 1954.
- Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. París: Gallimard, 1948.
- Canals Vidal, Francisco. «El "lumen intellectus agentis" en la ontología de Santo Tomás». *Convivium*, 1956, 102-36.
- Cañas, José Luis. *Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel: la fidelidad, el amor y la esperanza, experiencias metafísicas. Tesis doctorales (Universidad Complutense de Madrid)*; Vol. 88/392. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1988.

- . «Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean-Paul Sartre». *Anuario Filosófico, Universidad de Navarra* 38, n.º 2 (2005): 381-403..
- Cornejo, Juan Patricio. «De la “conversio ad phantasmata” de Santo Tomás de Aquino al “puro” sentir de Xavier Zubiri: un problema no resuelto». *Tercer milenio*, (2012): 47-57.
- Cupani, Alberto. «Acerca de la vigencia del ideal de objetividad científica». *Scientiae Studia* 9, n.º 3 (2011): 501-525.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit, 2005.
- Derisi, Octavio Nicolás. *Max Scheler: ética material de los valores*. Madrid: EMESA, 1979.
- Derisi, Octavio Nicolás. «El existencialismo de Gabriel Marcel». *Sapientia* V, n.º 15 (1950): 41-52.
- Echauri, Raúl. «Esencia y existencia en Aristóteles». *Anuario Filosófico*, n.º 8 (1975): 117-129.
- . *El pensamiento de Étienne Gilson*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1980.
- Fabro, Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tomasso d'Aquino*. Roma, 2010.
- Forment, Eudald. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1984.
- . *Lecciones de metafísica*. Madrid: RIALP, 1992.
- Gallagher, Kenneth. *The philosophy of Gabriel Marcel*. New York: Fordham University Press, 1962.
- García López, Jesús. «La abstracción según Santo Tomás». *Anuario Filosófico, Universidad de Navarra*, n.º 8 (1975): 205-221.
- Gardeil, Henri-Dominique. *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. París: Éditions du CERF, 1953.
- Gilson, Étienne. *Existentialisme chrétien*. París: Plon, 1947.
- González, Ángel Luis. *Ser y participación: estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 1979.
- Gredt, Iosephus. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Roma: Sumptibus Herder, 1961.
- Heidegger, Martin. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- . *Holzwege*. Gesamtausg. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

- . *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2015.
- . *Sein und Zeit*. Gesamtaus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heisenberg, Werner. *Physics and beyond: encounters and conversations*. Nueva York: Harper & Row, 1971.
- Herrera, Juan José. «El actus essendi en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis personal». En *La fascinación de ser metafísico: tributo al magisterio de Lawrence Dewan O.P.*, editado por Liliana B. Irizar y Tamara Saeteros. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2015.
- Hofstadter, Douglas, y Emmanuel Sander. *Surfaces and essences: analogy as the fuel and fire of thinking*. Nueva York: Basic Books, 2013.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. La Haya: M. Nijhoff, 1952.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2013].
- . *Ding und Raum*. La Haya: M. Nijhoff, 1973.
- . *Chose et espace. Leçons de 1907*. París: PUF, 1989.
- Jaspers, Karl. *Einführung in die Philosophie*. Múnich: Piper, 2015.
- Lakoff, George, y Mark Johnson. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Manser, Gallus Maria. *La esencia del tomismo*. Madrid: C.S.I.C. Instituto Luis Vives, 1953.
- Marc, André. «L'idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionnalité». *Revue néo-scholastique de philosophie* 35, n.º 38 (1933): 157-89.
- Maritain, Jacques. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*. París: Nouvelle Librairie Nationale, 1926.
- . *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. París: Desclée de Brouwer, 1946.
- . *Court traité de l'existence et de l'existant*. París: Hartmann, 1964.
- Mary, Anne. «La genèse de L'Iconoclaste, de Gabriel Marcel». *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, n.º 29 (2008): 115-26.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.
- . *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard, 1964.

- . «La Philosophie de l'existence». *Dialogue* 5, nº 03 (diciembre de 1966): 307-322.
- Mounier, Emmanuel. *Revolución personalista y comunitaria*, Bilbao: Zero, 1975.
- Muñoz, Ceferino. «Notas sobre el “primum cognitum” en Cayetano y su vínculo con la metafísica». *Anales del seminario de historia de la filosofía* 32, nº 1 (2015): 127-142.
- Ortega y Gasset, José. «¿Qué es filosofía?» En *Obras completas*, v.VII, 275-421. Madrid: Revista de Occidente, 1983.
- . «Estudios sobre el amor». En *Obras completas*, v.V, 551-626. Madrid: Revista de Occidente, 1983.
- Parain-Vial, Jeanne. *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveilleur*. Lausanne: L'age d'homme, 1989.
- Peccorini Letona, Francisco. *Gabriel Marcel, la razón de ser en la participación*. Barcelona: J. Flors, 1959.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London ;New York: Taylor & Francis Group, 2005.
- Prini, Pietro. *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Roma: Studium, 1968.
- Pruche, Benoit. «Le thomisme peut-il se présenter comme “Philosophie existentielle”?» *Revue Philosophique de Louvain* 48, nº 19 (1950): 329-353.
- Reeves, Gene. «The idea of mystery in the philosophy of Gabriel Marcel». En *The philosophy of Gabriel Marcel*, editado por Paul A. Schilpp y Lewis E. Hahn. Carbondale: Southern Illinois University, 1984.
- Ricoeur, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. París: Ed. du Temps Présent, 1948.
- Ríos Vicente, Jesús. “Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad,” *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, (2005): 597–632.
- Sanguinetti, Juan José. *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*. Pamplona: EUNSA, 1977.
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Hamburgo: Meiner, 2014.
- Seco, José. «Gabriel Marcel, una vida sensible a lo humano». *Religión y Cultura* XLIX (2003): 791-842.
- Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.

- . *Zum Problem der Einfühlung*. Viena: Herder, 2008.
- Straus, Erwin W., y Michael A. Machado. «Gabriel Marcel's notion of incarnate being». En *The philosophy of Gabriel Marcel*, editado por Paul A. Schilpp y Lewis E. Hahn. Carbondale: Southern Illinois University, 1984.
- Tillich, Paul. *Systematic theology*. Londres: S.C.M. Press, 1978.
- Troisfontaines, Roger. *De l'existence à l'être : La philosophie de Gabriel Marcel*. Namur: Secrétariat des Publications, 1953.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento, 1931.
- Urabayen, Julia. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel : un canto al ser humano*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- . Estudio del 'tener' según Gabriel Marcel y Leonardo Polo," *Studia Poliana*, no. 5 (2003): 199–239
- Valéry, Paul. *Variété*. París: Gallimard, 1924.
- VVAA. «Homentatge a Jaume Bofill». Barcelona: Alier, 1986.
- Waelhens, Alphonse de. «La Phénoménologie du corps». *Revue Philosophique de Louvain* 48, nº 19 (1950): 371-97.
- Wahl, Jean. *L'expérience métaphysique*. París: Flammarion, 1965.
- Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*. Múnich: Duncker & Humboldt, 1930.
- Weil, Simone. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. París: Gallimard, 1980.
- Zaner, Richard M. «The mystery of the body-qua-mine». En *The philosophy of Gabriel Marcel*, editado por Arthur A. Schilpp y Lewis E. Hahn. Carbondale: Southern Illinois University, 1984.
- . *The problem of embodiment. Some contributions to a phenomenology of the body*. La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1964.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, Fundación Xavier Zubiri, 1980.