

## CONSIDERACIONES SOBRE LA FILOSOFIA DE GABRIEL MARCEL

*Enrique Torres Llosa.*

### 1. *Lo asistemático en Marcel, carácter general de su obra.*<sup>1</sup>

El pensamiento de Gabriel Marcel no es un pensamiento sistemático. En realidad siempre ha rehuído el autor una forma tal de expresión. Quien pretenda exponerlo encontrará en este hecho verdadera dificultad. La ha encontrado en verdad el propio Marcel. Y una oportunidad de manifestarla públicamente la tuvo el notable pensador cuando fué designado por la Universidad de Aberdeen para las Gilford Lectures de 1949 y 1950. Resultado de esos cursos ha sido su obra "El Misterio del Ser", recientemente aparecida en versión castellana.

"...No disimularé —dice Marcel— que cuando me informaron que había sido designado (para esos cursos) sentí de inmediato una verdadera angustia. Era para mí realmente un problema personal —y un problema muy grave— el que se me presentaba. En efecto ¿no se me pedía algo que desde hace mucho tiempo había resuelto no hacer? ¿No era incitarme a presentar en forma sistemática todo aquello que para

---

<sup>1</sup> Los análisis que ofrezco son parte de un estudio más amplio sobre el pensamiento de Gabriel Marcel, en actual preparación. He usado aquí, fundamentalmente, las investigaciones contenidas en "Le Mystere de L'Étre", que cito según la siguiente versión castellana: "El Misterio del Ser". Editorial Sudamericana S. A., Bs. As., 1953. En las citas usaré la siguiente sigla: MS.

mí —lo repito— *ha permanecido siempre y esencialmente en el plano de la búsqueda?*<sup>2</sup>.

Marcel define su posición como *búsqueda*. Nunca ha querido hacer de su pensamiento un sistema. "Marcelismo" sería palabra para él "con sonido casi burlesco". "¿Iba acaso a exponer una doctrina más después de tantas doctrinas?"<sup>3</sup>. La Filosofía es *investigación*. "Un término como *investigación* —dice— es para mí de aquellos que designan más adecuadamente la marcha esencial de la Filosofía"<sup>4</sup>.

Sin embargo, no quiso rehuir aquella invitación. La consideró como un *llamado* que había que responder respetando el *carácter específico* del desarrollo que ha sido siempre el suyo. "¿No era precisamente por el —pregunta— que se me había hecho tal propuesta?"<sup>5</sup>. "Después de conocer mis escritos, nadie podía esperar de mí la exposición deductiva de un conjunto de verdades racionalmente encadenadas". "Si podía y debía aceptar esta propuesta es porque en el fondo se me pedía que fuera y siguiera siendo *yo mismo*..."<sup>6</sup>.

Las convicciones y exigencias que aparecen de las palabras transcritas son las que han estructurado la obra de Gabriel Marcel desde un principio. Tal y como está articulado "El Misterio del Ser" (1949-1950), lo están también sus demás obras fundamentales.

En la Introducción de "*Journal Métaphysique*" (1913-1923), explica que esta obra no estuvo destinada primitivamente a ser publicada. No constituía a su parecer sino una especie de preparación a una obra dogmática, en la que expondría en su encadenamiento, tan rigurosamente como fuera posible, las tesis esenciales que su reflexión personal lo hubiera llevado a suscribir. Pero que, solamente a medida que sus investigaciones prosiguieron fué tomando conciencia más netamente no sólo de la repugnancia que le inspiraba en sí ese procedimiento de exposición dogmática, sino también del carácter hipotético, aventurado, de gran parte de los temas en contorno de los cuales había gravitado su reflexión. Que en tales condiciones, consideró que era mucho más prudente y leal renunciar al menos provisionalmente al ordenamiento sistemático de sus pensamientos, que no era capaz de ordenar según los ritmos tradicionales de la arquitectónica especulativa, y publicar sus investigaciones tal y como se habían estructurado, para incitar al lector a rehacer el camino por él mismo recorrido, por sinuoso, por pedregoso que pudiera

<sup>2</sup> MS, 1ª lecc., pg. 14

<sup>3</sup> MS, 1ª lecc., pg. 13

<sup>4</sup> ibidem.

<sup>5</sup> MS, 1ª lecc., pg. 14

<sup>6</sup> MS, 1ª lecc., pg. 15

ser, a fin de que, participando de sus dudas e incertidumbres, corriera el chance de encontrar un apoyo, un guía talvez <sup>7</sup>.

Igual carácter mantuvo su segundo *Journal* (1928-1933), publicado bajo el título de "*Etre et Avoir*". Y también el resto de su obra <sup>8</sup>; lo cual hace de la misma un conjunto de meditaciones de ninguna manera cerradas en una rigurosa unidad sistemática. Tiene sentido añadir aquí, que, según lo ha admitido expresamente, muchas conexiones importantes de su pensamiento filosófico encuentran exposición adecuada, y aún más precisa, en su abundante e importante producción dramática <sup>9</sup>.

La falta de sistematización en este pensamiento introduce, pues, indudable dificultad respecto a su exposición. Pero, ¿qué significa propiamente esta afirmación? ¿Acaso quiere decir que si el pensamiento de Marcel dejara de ser no-sistemático la dificultad desaparecería? Aún más; ¿podría el pensamiento en cuestión dejar de serlo y hacerse así más asequible?

Para una dilucidación precisa del sentido y función que en la reflexión filosófica a que me refiero, juega sin duda esta reiterada asistemización la última pregunta es la fundamental. Equivale a la siguiente: ¿es lo asistemático en Marcel secundario o esencial?

No creo que el rechazo continuo de una tal forma de articulación racional pueda ser algo simplemente accesorio ni pueda pasar inadvertido, es decir, sin una explicación adecuada. Tampoco creo que su sentido pueda quedar reducido a ser índice de dificultad en el proceso de comprensión del autor. Es tan constante en su pensamiento esta auto-declarada y aceptada característica que debe estar relacionada con una toma de posición precisa frente al sentido mismo de lo filosófico y del filosofar en cuanto tal.

En efecto, creo que puede intentarse una explicación. Es decir, creo que en la propia obra de Marcel hay desarrollos suficientemente explícitos como para encontrarla. Voy a ocuparme de uno de ellos, que es el que

<sup>7</sup> "*Journal Métaphysique*", Gallimard, Paris, 1935, 12e. ed. pg. IX.

<sup>8</sup> Para una Bibliografía completa de Gabriel Marcel hasta el 1.1.53 debe consultarse ROGER TROISFONTAINES, S.J., "*De l'existence a l'etre*", Nouwelaerts, Vain, 1953, 2 tomos.

<sup>9</sup> "Uno de mis alumnos me hacía observar no hace mucho tiempo que se encuentra en mi obra dramática más elementos para la elaboración de una doctrina de la verdad que en mis escritos especulativos. Al reflexionar sobre esta observación me pareció fundamentalmente exacta". (MS, 4<sup>o</sup> lecc., pg. 63). "No será la única vez que en el curso de estas lecciones citaré textos tomados de mis obras de teatro, pues en ellas mi pensamiento se encuentra en estado naciente y como en su hontanar original" (MS, 2<sup>o</sup> lcc., pg. 31).

aparece en el contexto de su importante investigación acerca del probable significado de una búsqueda de la Verdad. En él explica cómo solamente una *radical lealtad* a lo dado en sí mismo<sup>10</sup>, *sin admitir ningún género de interpolaciones*, puede permitir un acceso a lo inteligible en cuanto tal. Ese desarrollo es el siguiente. Lo presento en la forma más ordenada posible:

a) Encontrar una verdad o "...descubrir una relación inteligible... no es de ninguna manera apoderarse de algo, sino ser iluminado; en otros términos: *acceder repentinamente a una realidad que se nos revela...*"<sup>11</sup>.

Esta es la primera afirmación fundamental. El autor la analiza así: en la expresión "búsqueda de la Verdad", hay, por efecto del lenguaje, la tendencia equívoca a materializar, es decir, reducir a operación de tipo material algo que es esencialmente espiritual. Expresiones tan usadas al respecto, tales como "captar, aprehender, extraer la Verdad" son equívocas de suyo. Hacen imaginar que éste, que puede llamarse "proceso" hacia la Verdad o "asunción" de la Verdad, es como una operación de extracción, tal y como lo es, por ejemplo, la de los metales. En realidad, la Verdad no se extrae. La reconocemos o a ella accedemos cuando en cualquier instante de experiencia interior se nos presenta o revela como realidad o luz.

b) Sin embargo, no se puede dissociar del todo iluminación y adquisición "pues la iluminación para transmitirse inevitablemente *debe convertirse a lenguaje*", lo cual sucede no sólo en la transmisión o comunicación a otro, sino también en la comunicación del yo a sí mismo. Hay, pues, en la experiencia interior, el cierto y sutil instante en que la dación de lo puramente inteligible *se objetiva en palabra*, sea para el sujeto de la experiencia, sea para el sujeto ajeno de la comunicación,<sup>12</sup>.

c) Pero, "a partir del momento en que (lo puramente inteligible) se inserta en una frase corre el riesgo de obscurecerse y participar del penoso destino de toda frase que se repite mecánicamente, sin que el que la pronuncia reconozca su sentido". Y así "se corre peligro de que la expresión endurecida y transmisibile substituya a la iluminación y la reemplace". "Ocurre como si la experiencia inicial, tan viva, sólo pudiera sobrevivir a condición de degradarse hasta cierto punto, transformarse en su propio simulacro;... pero este simulacro que no

<sup>10</sup> "¿No será sencillamente la confirmación indirecta de lo que dijimos al respecto, o sea, que cuando se habla de la verdad —o de Dios— corremos el riesgo de hablar de algo que no es la verdad sino su simulacro?" (MS, 4ª lecc., pg. 46).

<sup>11</sup> MS, 3ª lecc., pg. 59

<sup>12</sup> *ibidem*.

debía ser más que su *locum tenens*. . . amenaza siempre con liberarse del modo de existencia subalterna que le corresponde y pretende una independencia a la cual no tiene derecho"<sup>13</sup>.

d) Así se forman los simulacros, reemplazos injustificados a cuya aparición concede el autor gran importancia. Indudablemente la tienen. Pueden intervenir en los dominios más diversos. En todos aquellos en que algo es revelado, por ejemplo, la obra de arte, un paisaje, etc. Y, por cierto, pueden intervenir también en el pensamiento. "El grave peligro a que se expone el pensamiento es *partir del simulacro como de algo existente, en lugar de referirse en todos los casos a la presencia invisible y cada vez menos sentida que ese simulacro debe recordarnos como su única justificación*"<sup>14</sup>. Hasta aquí el desarrollo a que antes me he referido.

Cree Marcel que en la Historia de la Filosofía han intervenido muchas veces esos ilícitos reemplazos. "...Desgraciadamente tenemos derecho a pensar —afirma— que muchas filosofías del pasado —antes de Bergson que ha sido un libertador en este dominio y cuya acción bienhechora nunca se reconocerá suficientemente— se han constituido a partir, no de la experiencia, sino de una limitación de la experiencia que había tomado su nombre". Y añade: "*No hay tarea más importante para un filósofo digno de ese nombre que restituir a la experiencia el lugar ocupado por sus malos substitutos*"<sup>15</sup>.

Dicho lo anterior, ¿no es lícito suponer que un pensamiento que se desarrolla fundamentalmente a partir de ciertas fijaciones conceptuales, fórmulas o definiciones ad-hoc y se articula luego como explicitación, análisis o deducción de esas fijaciones, que no son sino interpolaciones, corre el riesgo inminente y, en verdad, insuperable de objetivarse cada vez más en esas artificiales substituciones tan bien denominadas *simulacros*? Todavía está muy cerca de nosotros el pensamiento sistemático de 1600 a 1900 y también por cierto la experiencia de quienes como Dilthey, Brentano, Kirkegaard, Bergson (para citar sólo a algunos representativos) vivieron, por decirlo así, más necesariamente aún la urgencia de su superación, como para no comprender lo que acabo de decir. Ridículo sería, naturalmente, suponer en estas palabras cualquier intento de menoscabo o desvalorización. Lo que quiero decir es que muchos de aquellos filósofos, a fuerza de querer brindar soluciones definitivas, añadieron; es decir, *no se limitaron a asumir lo originario y afirmar*. Todo en ellos fué quedando circunscrito a límites de-

<sup>13</sup> MS, 3ª lecc., pg. 60

<sup>14</sup> ibidem.

<sup>15</sup> MS, 3ª lecc., pg. 61

masiado precisos, que no llegaron a ser, por cierto, los que quisieron alcanzar (si es que los había) sino los que quisieron poner. Citaré este pasaje fundamental de Marcel: "... en *Filosofía*, aquel que expone en su encadenamiento dialéctico o sistemático las verdades que acaba de descubrir, se arriesga a alterar muy profundamente el carácter de esas mismas verdades"<sup>16</sup>.

Después de lo expuesto, la respuesta a aquel núcleo inicial de interrogaciones surge espontáneamente:

Nunca el pensamiento de Gabriel Marcel podrá articularse en sistema. Lo asistemático en su reflexión no es algo secundario. Apunta a algo mucho más profundo que a la forma de expresión o a deficiencia en el método de trabajo. Es la raíz misma de su reflexión. El modo fundamental que tiene ésta de realizarse. Observemos bien el sentido de lo antes subrayado. Si no hay tarea más importante para un filósofo que ésta de restituir a la experiencia el lugar ocupado por sus malos substitutos; y si quien pretende exponer en su encadenamiento dialéctico las verdades que acaba de descubrir corre el riesgo de oscurecerlas definitivamente, nada esto ha sido, naturalmente, —recordemos las palabras del *Journal*— lo que el autor ha estado dispuesto a hacer. Nada de esto es lo que ha hecho en verdad. Por tal razón no es el suyo un modo o procedimiento deductivo. Sino un aclarar sucesivo como en círculos concéntricos; un aludir continuo, a costa de una radical fidelidad con lo dado espiritual. Su reflexión no arranca de postulados ni apunta a definiciones. Es búsqueda y es invitación constante a participar por el propio esfuerzo en el seno mismo de la Verdad, en una como total y única atmósfera de luz. Su obra no es conexión conceptual sistemática ni se dirige a una inteligencia abstracta y anónima; se dirige a seres individuales en los que trata de despertar cierta vía profunda de reflexión<sup>17</sup>.

Esta peculiaridad de Gabriel Marcel —que no es por cierto privativamente suya; ya Sócrates participaba de este modo de reflexión— hace que su pensamiento no asuma jamás el carácter de una como Filosofía "ya hecha" ni menos el de "última solución" a los grandes problemas. Todo esto contribuye a promover aquella dificultad de que hablaba al principio, y de cuyo sentido puedo ahora ocuparme con más precisión. No es dificultad de terminología ni tampoco la que deriva de un pensamiento abstruso. No es que sea difícil comprender los conceptos filosóficos de Marcel. Es que, en el conjunto de su reflexión, por las exigencias a que sirve, parece que no los hubiera, puesto

<sup>16</sup> MS, 3ª lecc., pg. 14

<sup>17</sup> MS, Prefacio.

que no hay en ella propiamente ni postulados ni definiciones ni grandes esquemas o conexiones conceptuales; hay más bien alusión continua, investigación, grandes imágenes, referencia a ejemplos y dramatizaciones que circundan el objeto, que tratan de evocarlo y hacerlo familiar; nunca como endurecerlo en una fijación conceptual o en fórmulas verbales. Es difícil su pensamiento, en última instancia, porque fatiga y porque muchas veces, para los que injustificadamente esperan en Filosofía aclaraciones definitivas, desazona.

Es muy importante que en este breve análisis haya llegado casi a identificar dificultad con *fatiga* y *desazón*, actitudes concretas y vitales. Obsérvese que una y otra no pueden serlo de un sujeto abstracto, sino de un ser individual. Y es que la dificultad, en otro sentido, está en que frente a Marcel o se hace el esfuerzo de retomar su pensamiento y continuarlo o se siente uno abrumado por la casi avalancha de arduas inquisiciones. Frente a Marcel la actitud no puede ser la de *tratar de comprender el pensamiento del autor*. Es decir, tratar de asimilarlo intelectualmente suponiendo (como es corriente aún), que una Filosofía en tanto que tal puede asumir de tal modo la Verdad que le es posible identificarse o confundirse con ésta.

Y así encontramos al fondo de toda esta situación el viejo problema ya apuntado por Parménides: ¿Puede el plano del Pensar asumir el plano del SER? La respuesta de Marcel no es afirmativa ni negativa. No por eso menos valiosa. Su respuesta, creo que puedo afirmarlo, es la siguiente: el Pensar alude o desvela el Ser.

En efecto, la impresión profunda que deja la obra de Marcel —lo cual justifica y valoriza su actitud no sistemática— es que todo ella va poniendo de manifiesto la radical trascendencia y realidad de lo que es. Va creando en el espíritu la saludable experiencia de la presencia del Ser. No penetra demasiado en su estructura. Tal vez sería aún imprudente. Pero su reflexión (que es igualmente la labor de otra suma notable de filósofos contemporáneos), contribuye sin duda a hacer cada vez más asequible el plano misterioso de lo que es.

Por lo dicho, concluyo que en Marcel lo que es dificultad resulta mérito auténtico. Usar y ejercitar el pensamiento racional a través de la reflexión sin trastocar caminos ni nublar ni reemplazar, es verdadero valor. Nuestro filósofo ha visto que no se trata de exagerar ni de desvalorizar la Razón. Sino situar y mantener la reflexión racional en su justo y natural nivel. Para que pueda ser en efecto medio fundamental de acceder a la inteligibilidad.

## 2. *Experiencia — Trascendencia — Reflexión.*

El pensamiento filosófico no es para Gabriel Marcel, según lo acabamos de ver, ni proceso deductivo ni cálculo lógico; tampoco una especie de trato con esencias ideales o pensamiento puro; mucho menos conocimiento por "razón" contrapuesto a "intuición" o a "experiencia sensible". Nada más opuesto a su modo de pensar que tales esquematizaciones que siempre trata de superar.

Si fuera necesario tipificar de algún modo el pensamiento filosófico, las palabras del autor serían éstas: *La reflexión es el instrumento por excelencia del pensamiento filosófico*<sup>18</sup>.

La reflexión no constituye, empero, operación unívoca. Hay una reflexión *primera* y una reflexión *segunda*. "Mientras aquélla tiende a disolver la unidad que se le presenta (esta reflexión es la que inmoviliza definiendo y analizando), la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la que reconquista"<sup>19</sup>. *Recuperar y reconquistar* son aquí naturalmente términos que aluden a la función netamente filosófica de lograr transparencia o discernibilidad en lo inteligible en cuanto tal. Trataré ahora de mostrar esta función esencial de la reflexión analizando en Marcel esta conexión fundamental: *experiencia — trascendencia — reflexión*.

Tomados en conjunto tales términos y referidos a su significación usual parecería que es imposible, sin una suerte de mixtificación, mostrar una conexión esencial entre los mismos. En efecto, respecto a la *experiencia*, aún ampliando su concepto a círculos más amplios que los que le señaló la Filosofía Inglesa, no parece posible que, perteneciendo al dominio de lo propiamente personal pueda ser medio fundamental de acceso a lo *trascendente*, que, justamente, ese uso común coloca "más allá" de la experiencia. Y, en cuanto a la *reflexión*, considerada normalmente como actividad racional, tampoco parece posible que pueda estar en relación inmediata ni menos aún aclarar dominios tales como el de lo vivido (*experiencia*) o el de "lo más allá de lo vivido" (*trascendencia*), que esa consideración usual coloca igualmente en un plano ajeno a la misma.

Pues bien; el mérito de las investigaciones de Marcel al respecto está en haber mostrado la fundamental endeblez de tales posiciones. Ni la trascendencia es ajena a la experiencia ni la reflexión lo es a lo

<sup>18</sup> "...esta última (la reflexión segunda) estuvo muchas veces presente en el curso de estas lecciones, y me atrevo a creer que aparecerá cada vez más como el instrumento por excelencia del pensamiento filosófico" (MS, 5ª lecc., pg. 87).

<sup>19</sup> MS, 5ª lecc., pg. 87.

vivido. Por el contrario, habría una conexión tal entre las mismas que sólo a costa de hacerla visible adquirirían cada una su justo significado.

Veamos cómo procede el autor:

Lamentablemente, dice Marcel, se ha abusado demasiado en los últimos tiempos del término *trascendencia*<sup>20</sup>. Son indispensables, por tanto, ciertas discriminaciones previas.

Ante todo, hay que comprender que *trascender* no significa simplemente *sobrepasar*, "ya que puede haber modos de sobrepasar a los que no conviene de ninguna manera el término *trascendencia*"<sup>21</sup>.

Por otra parte, la *trascendencia* no es solamente un concepto. Lo opuesto a *inmanencia*, por ejemplo. Si fuera así sería posible tratarla en el plano del pensamiento puro.

Instalarse en dicho plano y desde allí definirla por el procedimiento lógico de definición de conceptos. Cree Marcel que definirla en este plano es empresa desesperada. Tal tentativa sólo es lícita en ciertas disciplinas especializadas. No en el plano de lo vivido que es en el cual toma sentido lo trascendente. La *trascendencia* no se hace visible a través de especulación. No es idea. Se manifiesta fundamentalmente como exigencia que se vive. *Exigencia de trascendencia* que es la que hay que penetrar y aclarar.

"Notemos en primer lugar —continúa el autor— que la *exigencia de trascendencia* se presenta ante todo —se experimenta primordialmente— como *insatisfacción*"<sup>22</sup>.

"Evoquemos primero el caso de una joven que para obtener las satisfacciones de que se cree desposeída contrae matrimonio por dinero". E imaginemos ahora otro caso muy diferente: "la *insatisfacción* de aquél que por el contrario lleva una vida fácil, materialmente colmada, pero que aspira a romper con esa existencia para comprometerse en una aventura espiritual"<sup>23</sup>. Se puede pensar aquí en el ejemplo de los santos y también en el del artista creador.

Respecto al primer caso, "tenemos la impresión bien definida", dice Marcel, que es imposible afirmar que tal *insatisfacción* cede a una *exigencia de trascendencia*<sup>24</sup>. Se trata simplemente de la ausencia de algo exterior a mí que me lo puedo asimilar y por consecuencia hacerlo mío. Por el contrario, en el segundo, "estamos en el eje de esa tras-

<sup>20</sup> MS, 3ª lecc., pg. 47.

<sup>21</sup> *ibidem*.

<sup>22</sup> MS, 3ª lecc., pg. 49.

<sup>23</sup> MS, 3ª lecc., pg. 50.

<sup>24</sup> MS, 3ª lecc., pg. 52.

endencia que hemos tratado de definir" <sup>25</sup>. Se la presiente como exigencia que arraiga en este ser que soy, que llama por mí, y que justamente es capaz de llamar por mí porque me trasciende; no se identifica ni confunde con lo que soy. Estamos aquí en un plano esencialmente metafísico y no solamente psicológico. Parece entonces quedar ligada la exigencia de trascendencia al sentido preciso del llamado o vocación. Pero, si es así, deja de tener sentido considerarla como un predicado que corresponde a una realidad y no a otra; y se hace indispensable más bien tratarla como indisolublemente unida a una referencia personal, a una referencia al hombre, la que —hay que agregar— no es abstractamente pensada sin íntimamente vivida en el seno de la conciencia del que la percibe en sí como exigencia. Pero, evocar la trascendencia en relación al hombre —pregunta Marcel— ¿no es negarla como trascendente, es decir, de alguna manera absorberla en la experiencia y, en el fondo, transformarla en immanente? <sup>25</sup>.

La dificultad es manifiesta. Pero, como siempre en estos casos, prosigue el autor, conviene proceder reflexivamente; esto es, preguntándonos si la objeción no supone un postulado o una imagen implícita que convendría destruir: *lo que está en cuestión es la idea misma de experiencia*.

Tendemos a imaginar la experiencia como un elemento dado, con contornos más o menos definidos, entre los cuales se viene a perder lo trascendente como una niebla imposible de asir. Semejante representación de la experiencia es, para Marcel, totalmente injustificada. Porque *la experiencia no es un objeto, es decir, una cosa colocada ante mí fuera de mí*. El equívoco proviene del uso reiterado de expresiones de raíz kantiana tales como "fuera de", "más allá de" o "más acá de" la experiencia, los que en última instancia nada significan, pues todas ellas son determinaciones empíricas, *están dentro de la experiencia* <sup>26</sup>.

Por tanto —prosigue— "no sólo trascendente no puede querer decir trascendente a la experiencia, sino que, por el contrario, *debe haber una experiencia de lo trascendente como tal*; y la palabra sólo tiene sentido en tales condiciones" <sup>27</sup>.

Una experiencia de lo trascendente como tal no debe, pues, tomarse como contradictoria. Lo que ocurre es que de la experiencia aún tenemos una idea muy restringida. Desde luego no hay que limitarla a la experiencia sensible. Es evidente, por ejemplo, en lo que llamamos vida interior. Pero la dificultad subsiste. Y no sería superada recorriendo

<sup>25</sup> MS, 3ª lecc., pg. 53.

<sup>26</sup> ibidem.

<sup>27</sup> MS, 3ª lecc., pg. 54.

al sentido fenomenológico actual de tal término. Quedaría la trascendencia reducida al dominio neutro de lo puramente intencional. Prefiere Marcel seguirlo usando, como hasta ahora, en sentido tradicional. Pero, entonces, se añade a las anotadas, una dificultad aún: la del lenguaje. Porque indudablemente "decir que lo trascendente es inmanente a la experiencia es a pesar de todo persistir en la objetivación e imaginar un espacio del cual sería una dimensión"<sup>28</sup>. Hay que superar este obstáculo, reconociendo siempre a los símbolos como tales y no permitiendo que influyan sobre aquello que tratamos de elucidar.

Por eso —repite Marcel— "la experiencia de trascendencia no debe interpretarse en ningún caso como la *necesidad de superar toda experiencia*, pues más allá de la experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, pero ni siquiera presentir"<sup>28</sup>.

Aún así, la expresión "experiencia de trascendencia" permanece todavía esencialmente oscura. Puede vislumbrarse su posible sentido considerando cómo es posible en el seno de la experiencia el advenimiento de *modos* que hagan cambiar radicalmente nuestra actitud ante una situación determinada. "Pensemos —dice Marcel— en la transformación interior que puede producirse en el fondo de una relación personal. Por ejemplo, pensemos en un marido que comenzó por considerar a su mujer en relación a sí mismo, a los goces sensuales que podría darle o simplemente a los servicios que le prestaba como criada sin sueldo. Supongamos que llega a descubrir que esta mujer tiene una realidad y valor propios y que insensiblemente comienza a tratarla como existente en sí; llegará a ser capaz de sacrificar por ella un gusto o un proyecto que antes parecía tener una importancia incondicionada"<sup>29</sup>. Estamos ante un cambio en el modo de experiencia —concluye el autor— que ilustra directamente mi pensamiento.

Otra objeción, sin embargo, parece tomar cuerpo. Si es posible una "experiencia de trascendencia", esta expresión en sentido metafísico parece apuntar hacia una alteridad y aún una alteridad absoluta que tendría que estar presente en mi experiencia para que dicha experiencia tenga sentido. Pero ¿cómo es posible la experiencia de una alteridad en cuanto tal? "Lo otro en tanto que otro ¿no cae por definición fuera de mi experiencia?"<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> a *ibidem*.

<sup>28</sup> b MS, 3<sup>a</sup> lecc., pg. 55.

<sup>29</sup> *ibidem*.

<sup>30</sup> *ibidem*.

Nueva reflexión se hace indispensable. Debemos preguntarnos si esta objeción no encierra una idea preconcebida que tenemos que descubrir para criticar.

Marcel cree que es así. Toda la fuerza de la objeción descansa en un prejuicio de la filosofía del siglo XIX consistente en admitir arbitrariamente que *toda experiencia se reduce al hecho de que un sujeto experimenta sus propios estados interiores*. Para dilucidar esta cuestión hay que analizar la noción misma de *estado de conciencia* <sup>31</sup>.

La noción de estado, dice, es inevitable cuando se trata de *un cuerpo* sometido a modificaciones exteriores. ¿No será, entonces, que al hablar de estado de conciencia estamos tratando a la conciencia, sin darnos cuenta, como una especie de *cuerpo incorpóreo* capaz de sufrir así una serie de modificaciones? Ahora bien, "la conciencia es esencialmente lo contrario de un cuerpo, de una cosa, cualquiera que sea, y en esas condiciones podemos pensar que la expresión estado de conciencia implica una verdadera contradicción" <sup>32</sup>.

Llegamos así, —continúa Marcel— a una conclusión negativa pero de la más grande importancia: "*no es posible reducir la experiencia al hecho de que el sujeto experimente sus propios estados...* Admitiré en principio para todo lo que sigue que la conciencia es siempre *conciencia de algo distinto de sí*" <sup>33</sup>.

Pero, desde el momento en que comprendemos esta última expresión, el escollo con que tropezaba la idea de trascendencia pierde gran parte de su fuerza. Claro está que aún se levantan dificultades. Entre ellas otra vez la del lenguaje que en lo relativo al hecho de "tener conciencia de algo" o de "comprender" ha acuñado expresiones equívocas tales como las de identificar ese comprender con un "captar" o un "aprehender". Pero, como ya sabemos (pues lo hemos visto anteriormente al hablar de la formación de *simulacros*) "descubrir una relación inteligible no es de ninguna manera apoderarse de algo sino ser iluminado; acceder a una realidad que se nos revela".

Todo lo dicho hasta ahora —añade Marcel— nos hace ver cuán falso es el modo de filosofar que considera que la trascendencia es en suma una dirección siguiendo la cual uno se aleja de la experiencia. Es todo lo contrario: puedo preguntarme "*si la exigencia de trascendencia —por la que hemos venido luchando hasta ahora— no coincide en el*

<sup>31</sup> MS, 3<sup>o</sup> lecc., pg. 56.

<sup>32</sup> MS, 3<sup>a</sup> lecc., pg. 57.

<sup>33</sup> MS, 3<sup>a</sup> lecc., pg. 58.

fondo con la aspiración hacia un modo de experiencia cada vez más puro”<sup>34</sup>.

Indudablemente es del todo viable esta consideración. Pues la experiencia no constituye nada semejante a un *bloque*, es decir, a una suerte de masa compacta e inalterable. Hemos visto que en ella caben modos capaces de alterar radicalmente nuestra apreciación. Podemos añadir ahora que también son posibles en la misma diversos grados de saturación o de pureza. Es claro que podría estar saturada de prejuicios. Pero, esto solamente querría decir que los prejuicios que la obstruyen *no le permiten ser totalmente experiencia*. Y una experiencia cuanto más pura fuera, cuanto más fundada estuviera en lo otro que ella sin dejar de ser, no obstante, ella misma, no sólo tanto más experiencia sería, sino que, en la misma medida, tanto más cerca de colmar su experiencia de trascendencia se encontraría<sup>35</sup>.

He acompañado paso a paso la investigación marceliana. No hemos llegado por cierto a conclusiones. Pero creo que he hecho ver con claridad qué relación esencial hace descubrir Marcel entre experiencia y trascendencia. Todas sus consideraciones son plenamente aceptables. Su búsqueda, en la parte aquí tratada, se revela indudablemente fructífera y promisoria. El nuevo enfoque dado a estos problemas, la ruptura que produce en anquilosadas concepciones arroja nueva luz sobre la consideración de los mismos, abre caminos plenos de fecunda posibilidad.

Veamos ahora algunas de la conexiones esenciales analizadas por Marcel entre *reflexión* y *experiencia*.

Ante todo, observemos que en la búsqueda o investigación anterior, la reflexión ha estado en acción permanente. Ha sido la reflexión segunda, recuperadora y reconquistadora, la que a cada paso ha hecho posible la marcha rompiendo obstáculos aparentemente insalvables. Y notemos que el método usado no ha sido el de reducción a definiciones y aplicación consiguiente del principio de contradicción. Más bien hemos asistido a la superación de muchos de tales obstáculos partiendo de la consideración de ejemplos concretos que nos colocaron en el seno mismo de la dificultad, y, desde su interior, haciéndonos vivirla como real, —creándola— nos permitieron disolverla gracias a una suerte de comparación con lo que, según nuestra experiencia, podemos tomar originariamente como real. Nos ha sido dado así constatar el método

<sup>34</sup> MS, 3ª lecc., pg. 61.

<sup>35</sup> MS, 3ª lecc., pg. 49.

de Marcel. Método, que, según propia afirmación, consiste invariablemente en remontarse de la vida al pensamiento para luego descender del pensamiento a la vida tratando de iluminarla<sup>35</sup>.

Tal modo de reflexión para un autor como Kirkegaard sería irrealizable. Para Marcel —lo vemos— no es sólo posible sino fundamental. Y es que para él no hay contradicción alguna entre *vida* y *reflexión*. Al contrario. Y es ésta la conexión esencial que quiero analizar.

Hay que mostrar cómo la reflexión *arraiga en la vida corriente*. Para esto, dice el filósofo, partiré de ejemplos muy sencillos<sup>36</sup>; he aquí uno:

Introduzco la mano en el bolsillo para sacar mi reloj. No lo encuentro. Sin embargo, debería estar allí. Ese es normalmente su lugar. Experimento un ligero choque. Se ha producido una ruptura de la cadena de mis actos habituales y tal ruptura me parece insólita. Surge inmediatamente la idea de la pérdida de este objeto precioso y esta idea es al mismo tiempo una inquietud. Pido ayuda a la *reflexión*. Reflexionar no es aquí recurrir al pensamiento puramente abstracto. Es preguntarme cómo ha podido producirse tal ruptura. Remonto el curso del tiempo hasta recordar el momento en que el reloj estaba en mi poder. Recuerdo haber visto la hora después del desayuno. Algo ha ocurrido entre estos dos límites. ¿No estará roto mi bolsillo? No lo está. Continúo la rememoración. Llego a acordarme que hace un momento lo dejé sobre la mesa. Lo busco. En efecto, lo encuentro. *La reflexión ha cumplido su tarea*. El problema está resuelto<sup>37</sup>.

No obstante la gran sencillez de este ejemplo, de él ya es posible extraer algunos caracteres propios de la reflexión:

1º—Observemos, dice el autor, que si hice el esfuerzo es porque algo real, algo precioso estaba en juego. La reflexión se ejerce únicamente a propósito de algo que vale la pena;

2º—Notemos que se trata de un acto personal. Sólo yo podía llevarla a cabo. Puesto que sólo para mí era ineludible. Ninguna otra persona podría haberse puesto en mi lugar;

3º—La reflexión se ejerció porque encontré un obstáculo. No me puse a reflexionar porque lo deseaba o porque me lo pidieron. La vivencia de una dificultad me hizo imposible no hacerlo. Marcel usa esta comparación para comprender el oficio de la reflexión en el ejemplo en cuestión: un viajero que andaba a pie llega a orillas de un río cuyo puente ha sido arrastrado por la inundación. No tiene más recurso que llamar a alguien *para que lo haga pasar*.

<sup>36</sup> MS, 5ª lecc., pg. 82.

<sup>37</sup> MS, 5ª lecc., pg. 83.

Pero, todo esto puede transportarse a otro plano. Por ejemplo, el de la vida interior:

"En el curso de una conversación con un amigo me he dejado arrastrar hasta el extremo de decir una verdadera mentira. En este momento estoy solo, soy dueño de mí, compruebo la mentira. ¿Cómo ha sido posible? Estoy muy sorprendido pues hasta el presente me consideré como hombre veraz. Pero ¿qué importancia debo asignar a esta mentira? ¿Concluiré que no soy el hombre que creía? Y además, ¿cuál debe ser mi actitud con respecto a este acto? ¿Debo ir a decirle a mi amigo que se trataba de una mentira, o por el contrario haré el ridículo confesándola? Quizá deba aceptar como un castigo que se ría de mí"<sup>38</sup>.

De nuevo la reflexión ha actuado. Y, como en el ejemplo anterior, porque se ha producido *en mí* una ruptura. No puedo continuar como si nada hubiera ocurrido. Es necesario cierto reajuste de mi parte. La vinculación con lo vivido surge, pues, muy claramente.

Y he aquí otro ejemplo que permitirá acceder con mayor facilidad al plano filosófico<sup>39</sup>. En palabras del autor, es el siguiente:

"Estoy desilusionado por la conducta de alguien a quien amo. Tengo que revisar mi juicio sobre este amigo. Parece que debo reconocer que no es como yo lo creía. Pero puede ser que mi reflexión no se detenga allí. Un recuerdo aparece en mi memoria, el recuerdo de un acto que cometí hace mucho tiempo, y entonces me interrogo: ¿ese acto era en realidad muy diferente del que ahora me inclino a juzgar con tanta severidad? Pero entonces, ¿qué derecho tengo para juzgar al otro? He aquí mi reflexión me pone a *mí mismo* en cuestión. Consideremos ese segundo acto. Ya no puedo continuar como si nada hubiera ocurrido. ¿Qué se ha producido? Un recuerdo, luego una *confrontación* entre yo mismo y aquel a quien juzgaba tan severamente. Pero, ¿qué significa aquí *yo mismo*? He llegado a preguntarme por lo que valgo. Antes era algo tácito, espontáneamente me consideraba calificado para emitir un juicio y eventualmente una condenación. Pero esto no es exacto, yo no me consideraba... obraba, o lo que es lo mismo, hablaba, como si lo fuera. He aquí la conclusión, al menos por el mo-

<sup>38</sup> MS, 5ª lecc., pg. 84.

<sup>39</sup> Ejemplos como éste tienen para el autor gran importancia, pues, como se verá, nos colocan en el plano de lo intersubjetivo, es decir, de cierto intercambio entre lo que él llama personalidades distintas o bien en el interior de la misma personalidad, intercambio que se desarrolla en lo que puede denominarse *medio inteligible*, noción muy importante en el contexto del pensamiento filosófico de Marcel, ya que permite dar sentido, por ejemplo, a la expresión "estar en la Verdad".

mento. Esto me crea una situación angustiosa y, sin embargo, experimento una liberación... , como si hubiera derribado una barrera.

Pero ahora se me impone una doble e importante comprobación: por una parte *me comunico más ampliamente conmigo mismo*, puesto que pongo al yo en otros tiempos cometió esa acción con el yo satisfecho que no vacilaba en juzgar; pero por otra parte, y esto no es una simple coincidencia, me siento capaz de entrar en *comunicación más íntima con mi amigo*, ahora que no hay entre nosotros la barra que separa al juez del acusado" <sup>40</sup>.

Los ejemplos citados, que podrían multiplicarse apelando a nuestra experiencia, han hecho ver claramente cómo la reflexión arraiga en la vida corriente. Y no sólo esto, sino cómo puede colocarnos en una suerte de diálogo con nosotros mismos, que, además de enfrentarnos con nuestra propia existencia —la muestra de modo indubitable sin que sea necesario definirla—, nos inserta en el plano de la intercomunicación, en el cual pueden plantearse con eficacia muchos problemas: de la trascendencia, como ya vimos; del yo como existente indubitable; de la Verdad, como decía.

Veamos ahora cómo pueden disolverse ciertas objeciones que suelen presentarse tan pronto como se pretende mostrar cualquier clase de relación entre reflexión y vida <sup>41</sup>. La que menciona Marcel es la siguiente:

"Cierta filosofía de las esencias, de origen romántico, las opone voluntariamente;... tal opinión es de carácter *térmico*; la reflexión, porque es crítica, *debe ser fría*; aparece únicamente para frenar la vida: *la congela*. Tomemos un ejemplo concreto <sup>42</sup>:

Un hombre, en un baile, mareado por la atmósfera y la música, dejándose llevar ante la belleza desacostumbrada de una joven, le ha dicho frases imprudentes. Se había exaltado demasiado. Regresa a su casa. Le ha pasado la embriaguez y reflexiona. La reflexión se le

<sup>40</sup> MS, 5<sup>a</sup> lecc., p. 85.

<sup>41</sup> El lector puede encontrar muchas de tales objeciones, como dije anteriormente, en la obra de Kirkegaard. Por ejemplo: "La tendance systématique promet tout et ne tient absolument rien" (KIRKEGAARD, "Post-scriptum aux miettes philosophiques", Gallimard, 9<sup>e</sup>. ed., 1949, pg. 8). "Etre un système et être clos se correspondent l'un à l'autre, mais l'existence est justement l'opposé. Du point de vue strait, système et existence ne se peuvent penser ensemble, parce que la pensée systématique pour penser l'existante doit la penser comme abolie, et donc pas comme existante. L'évidence est ce qui sert d'intervalle, ce qui tient les choses séparées, le systématique est la fermeture, la parfaite jointure" (Op. cit., pg. 79). "Esthétiquement et intellectuellement on peut dire qu'une réalité n'est comprise et pensée que quand son esse est dissous dans son posse" (Op. cit., pg. 217).

<sup>42</sup> MS, 5<sup>a</sup> lecc., pg. 85.

aparece puramente crítica. ¿Adónde podría conducirlo esa aventura? La situación no le permite casarse de nuevo; estaría condenado, si lo hiciera, a llevar una existencia estrecha e incómoda. ¿Qué sería del amor en circunstancias tan sórdidas? etc.<sup>43</sup>.

Es evidente que esta reflexión se le presenta —dice el filósofo— como una “ducha fría”. Pero ¿toda reflexión es así? ¿Es siempre su función, según la expresión anterior, frenar la vida? Cree Marcel que sería imprudente generalizar. Lo que ocurre es que hay que “estar en guardia contra cierta interpretación corriente que parece tratar a la vida como pura espontaneidad”<sup>44</sup>. Tal trato sin embargo es equivoco y superficial. Toda vida humana está centrada en algo que varía en grado sumo. No nos dejamos vivir espontáneamente. Para cada uno la vida está como accionada por íntimos y personales resortes, que no son sólo fines que alcanzar, sino una especie de “combustible mental” que permite continuar. Para unos es una persona amada, a cuya desaparición no sobreviviría; para otros, una ocupación favorita, p.e. la caza; para otros aún, la búsqueda o la actividad creadora<sup>45</sup>.

Pero entonces —la conclusión es clara— la vida deja de aparecer como pura y formal espontaneidad y, al mismo tiempo, no puede considerarse que la reflexión se le oponga, pues, justamente, la reflexión aparece como “una forma mediante la cual la vida pasa de un nivel a otro”<sup>46</sup>. Una conversión, por ejemplo, puede ser un modo de reflexión. Sólo si se redujera la vida a su expresión animal —conjunto uniforme de funciones sensitivo-vegetativas (sic)— la reflexión podría parecerle extraña.

### 3. Consideraciones finales. Sentido general de una filosofía concreta.

La síntesis que acabo de ofrecer, relativa a la conexión esencial entre experiencia, trascendencia y reflexión, ilustra directamente las afirmaciones que he hecho en la primera parte de este trabajo. Hace ver, en efecto, en qué sentido es búsqueda la filosofía de Gabriel Marcel y en qué sentido es el suyo un pensamiento a s i s t e m á t i c o .

El mismo análisis servirá para hacer ahora algunas consideraciones acerca del sentido general de una filosofía concreta.

Lo primero que hay que decir es que esta expresión, como todas las que suelen acuñarse para definir o fijar conceptualmente un tipo

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> MS, 5ª lec., pg. 86.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

de reflexión, no resulta una expresión apropiada. De una parte, nos coloca ante una pareja de conceptos —lo abstracto y lo concreto— cuya contrariedad no es ni radical ni unívoca<sup>47</sup>; y, de otra, sugiere interpretaciones de tipo material, que, por cierto, están totalmente fuera de lugar.

Según un análisis lógico-descriptivo, lo abstracto y lo concreto de un concepto depende del grado de consistencia interior con que presenta su objeto correspondiente y de la menor o mayor facilidad con que el mismo puede ser representado intuitivamente. Pero, no es éste, sin duda, el plano en el cual hay que situarse para determinar, a su vez, en qué sentido una filosofía puede recibir una u otra de tales calificaciones. La expresión "filosofía concreta" tiene otro significado. No se refiere individualmente a un concepto, sino a todo un pensamiento discursivo. Es éste el que, como total unidad reflexiva, recibe la denominación; y la recibe de acuerdo con el *punto de partida* que le es inherente y el *método* que usa para su desarrollo.

Analicemos uno y otro en el pensamiento filosófico de Marcel.

Considero aquí que indicar el punto de partido de una filosofía es señalar el plano en el cual pretende tomar conciencia de lo originario. Este plano para Marcel no es el del pensamiento puro, sino el de la experiencia y la vida. La vida, en un sentido amplio y común, es decir, como el conjunto de quehaceres corrientes y cotidianos de los demás y los míos; y la experiencia, en una acepción más amplia que experiencia sensible, es decir, como el mundo total de mis vivencias y hechos de conciencia —realidades espirituales.

Para el autor hay, por cierto, íntima conexión entre una y otra. Pues el lugar natural de acceso a la comprensión de mi vida y "la" vida es mi experiencia; o, la de los demás en tanto que puedo imaginarla, es decir, dramatizarla o crearla. Acceso al plano del ser no lo tengo, pues, sino a partir de esto que vivo o de esto que soy en tanto que vivo. Mi condición radical es la del que vive, del que se es existiendo; o, en cierta metáfora, caminando. Mi condición es la del encarnado itinerante: homo viator. Soy uno que camina, hombre concreto que existe, realidad o existente individual. Desde esta mi existencia es como puedo, o mejor, como tengo que llegar al ser. La vía es de la existencia al ser.

Si es ésta la vía, es vía indudablemente posible. Porque, como hemos visto, no hay contradicción entre reflexión y vida; o, lo que es

<sup>47</sup> Véase "Conceptos abstractos y concretos" en PFANDER, "Lógica", Espasa-Calpe, Bs. As., 1940 pg. 181.

igual, entre reflexión y experiencia. Y es en esta conexión que enraiza o arraiga el método de Marcel.

Porque, entonces, filosofar no será deducir ni inducir; tampoco ejercicio dialéctico o reducción de lo empírico para acceder a un plano esencial. Filosofar será reflexionar. Y esto, como también se ha visto, no es otra cosa que abrirse paso entre los datos mismos de mi experiencia o la ajena. De la mía, tratando de llegar por el camino penoso de la reflexión segunda, que elimina simulacros y recupera, hacia modos puros de experiencia; o de la ajena, tratando de imaginarla, por mediación simpática, sea a través de la vivencia de esa alteridad mediante la asunción de su propia situación, sea a través de la re-creación de la misma por la poesía o el drama.

Punto de partida y método arraigan, pues, como vemos, en la *concreción misma de lo vivido o experimentado*. La opinión según la cual la filosofía debe hacer justamente lo contrario, es decir, apartarse de la esfera de los hechos que se viven y situarse en medios enrarecidos como el del pensamiento abstracto es opinión, que, según Marcel, sólo perjuicios puede acarrearle<sup>48</sup>. No hay otro plano inmediato que aquél. La filosofía de Marcel es el severo desarrollo de esta convicción fundamental y primera. Y es la que —es fácil verlo— hace de la suya una *filosofía concreta*<sup>49</sup>.

Toca ahora preguntar ¿una filosofía tal se justifica?

<sup>48</sup> "...un error... ha pesado gravemente sobre la idea de la Filosofía durante mucho tiempo. El error consiste en imaginar que la Filosofía no debe preocuparse por el curso de los acontecimientos puestos que su papel es legislar en lo intemporal... (MS, 2<sup>a</sup> lecc., pg. 44). "Piense, por el contrario, que una filosofía digna de ese nombre debe tomar una situación concreta determinada para captar sus implicaciones, sin dejar de reconocer la multiplicidad casi imprevisible de combinaciones a que pueden dar lugar los factores que su análisis ha descubierto". (MS, 2<sup>a</sup> lecc., pg. 45).

<sup>49</sup> No obstante el desarrollo que antecede, para una captación intuitiva del sentido de esta expresión, puede considerarse que justamente la filosofía de Marcel es concreta en el sentido en que no es una filosofía como la que queda preconizada en palabras como éstas: "Principalmente, por lo que a las fuentes de un conocimiento metafísico se refiere, está ya implícito en su concepto que no pueden ser empíricas. Los principios de éstas (a los cuales corresponden, no solamente sus axiomas, sino también sus conceptos fundamentales) jamás deben ser tomados de la experiencia, pues deben ser conocimientos, no físicos sino metafísicos; esto es, de más allá de la experiencia. Así, pues, no tendrán por base ni la experiencia externa que constituye la fuente de la física propiamente dicha, ni la interna, que es el fundamento de la psicología empírica. Es, pues, un conocimiento a priori, del entendimiento puro, o de la razón pura". (KANT, "Prolegómenos" Aguilar, Bs. As., 1954, pgs. 51-52).

Creo que la respuesta puede hallarse trasladando la pregunta a cada uno de los elementos básicos que constituyen tal filosofía; es decir, preguntando cuál es el fundamento del punto de partida y del método que le son propios.

Dice Husserl que toda afirmación que se hace sin partir de una posición filosófica previa y sin utilizar doctrinas filosóficas tradicionales, ni siquiera las que gozan de reconocimiento universal, y que se limitan a dar expresión fiel a distinciones que se nos dan directamente en la *intuición*, sin explicación hipotética e interpretativa y sin introducir nada de lo que pudieran sugerirnos teorías transmitidas de antaño y hogaño, son efectivos "*comienzos*" y si son (como los que él hace) de una universalidad que se refiere a las vastas regiones del ser, son a buen seguro *principios en sentido filosófico, pertenecientes a la filosofía*<sup>50</sup>.

Luego, elevando estas afirmaciones al rango de postulado esencial o "*principio de los principios*", como la denomina, añade: "*toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento*"; y "todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los *datos originarios*. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, como hemos dicho en las palabras iniciales de este capítulo, *un comienzo absoluto*, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium*. Pero esto es válido en singular medida de los conocimientos esenciales y generales de esta índole, a los cuales se restringe habitualmente el nombre de principio"<sup>51</sup>.

Más adelante aún, afirma que "el derecho innato de todo dato" es "el principio más universal de todo método"<sup>52</sup>; y que hay que "tomar las objetividades del conocimiento *allí donde nos encontramos realmente con ellas* —cualesquiera que sean las dificultades que *más tarde* pueda una reflexión epistemológica señalar en la posibilidad de tales objetividades"<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> HUSSERL, "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica". Fondo Cultura Económica, México, 1949, pg. 46.

<sup>51</sup> Op. cit., pg. 58.

<sup>52</sup> Op. cit., pg. 63.

<sup>53</sup> Op. cit., pg. 62.

El lector atento no dejará de advertir que es en estos puntos de vista del insigne fundador de la Fenomenología en los que encuentra firme asidero o justificación cabal una filosofía concreta como la de Gabriel Marcel.

¿Qué otra cosa que permanecer fiel a la esencia misma de lo dado espiritual, lo dado en tanto que vivido o experimentado por una conciencia existente que es *mi* conciencia existente, concreta e individual, pretende el autor con su reflexión —en este sentido, perenne investigación racional en el seno mismo de lo real?

Todo dato asumido fielmente en su radicalidad es *fundamento de derecho del conocimiento, es comienzo absoluto*; ¿y podría decirse que no son datos efectivos los que se nos ofrecen en nuestra propia experiencia o la ajena? Una suerte de fenomenología de la misma (en lo cual consiste, en cierto sentido, la filosofía de Marcel<sup>54</sup>), no puede dejar de tener fundamento ni dejar de ser provechosa y fecunda.

Que una filosofía tal no tiene método riguroso ni validez universal, no son, en verdad, objeciones. No lo es, respecto al método, porque hemos visto que en Marcel lo hay y muy preciso. Y usado desde antiguo, como apunté al comienzo, por pensadores notables como Sócrates<sup>55</sup>. Y usado, por ejemplo, una vez más, por Brentano<sup>56</sup> y funda-

<sup>54</sup> La filosofía de Gabriel Marcel puede considerarse fenomenológica en tanto que se apoya en la descripción de lo dado espiritual.

<sup>55</sup> Sócrates, como es sabido, solía aclarar dificultades o plantear problemas, no a partir de definiciones —que, muchas veces, era justamente lo que buscaba— sino a partir de ejemplos concretos, capaces de hacer evocar por intuición de la analogía el problema o dificultad. Platón usó igualmente este método; no otra cosa son sus famosas alegorías. Aristóteles denominó a tal procedimiento, "inducción". "Todo conocimiento racional, ya sea enseñado, ya sea adquirido, se deriva siempre de nociones anteriores... También es el procedimiento de todos los razonamientos de la dialéctica, tanto de los que se forman por silogismos, como de los que se forman por inducción. Unos y otros, en efecto, sacan siempre la instrucción que procuran de nociones anteriores; los primeros, suponiendo estas nociones comprendidas y concebidas; y los otros, demostrando lo universal por la evidencia misma de lo particular. Siguiendo este método es como ... producen la persuasión; porque llegan a este resultado, ya valiéndose de ejemplos, lo cual no es otra cosa que una inducción; ya valiéndose de entimemas, lo cual no es otra cosa que el silogismo". (ARISTÓTELES, "Últimos analíticos", Lib. 1º, Sec. 1ª, Cap. 1º, Nº 2, en Obras Completas, Ed. Anaconda, Bs. As., 1947, pg. 80, t. IV).

<sup>56</sup> "La explicación a que aspiramos no es una definición, según las reglas tradicionales de los lógicos. Estas han experimentado reiteradamente en los últimos tiempos una crítica exenta de prejuicios... Nuestro intento se encamina a dilucidar estos dos nombres: fenómeno físico y fenómeno psíquico... A este fin no sólo cabe la indicación de determinaciones más altas y más generales. Así como la inducción se

mentado por Husserl<sup>67</sup>. Y no lo es respecto a la exigida "validez universal", porque: en primer lugar, es éste problema epistemológico, suscitado "más tarde", según expresión de Husserl, por lo cual no debe reconocérsele fuerza alguna como para destruir un dato originario; y, en segundo, porque es problema muy oscurecido por interpretaciones sobrepuestas (simulacros), como lo hace ver el propio Marcel, y, que, por cierto, se pueden superar<sup>68</sup>.

---

opone a la deducción en la esfera de la prueba, así también aquí la explicación por lo particular, por el ejemplo, se opone a la explicación por lo general. Y ella estará en su lugar cuantas veces los nombres particulares sean más claros que los generales" (BRENTANO), "Psicología", traducción castellana del Cap. 1º del Libro 2º de "Psicología desde el punto de vista empírico", párrafo 2, pg. 11, Ed. Schapire, Bs. As.).

<sup>67</sup> De ejemplos concretos y así de ejemplos imaginados —lo que Marcel denomina "dramatizaciones"— se puede ascender al conocimiento de esencias (eidos) porque tanto los "hechos" aprehendidos como existentes, como los "datos de la fantasía" son lugar de aparición de aquéllas. Véase, al respecto, HUSSERL, op. cit., Cap. 1, párrafos 2 y 4, pgs. 18 y 23).

<sup>68</sup> Véase, por ejemplo, el planteamiento del autor en MS, pgs. 21-22, 28-29, 30-31.