

Un Itinerario hacia Dios

Por EDILBERTO RODRIGUEZ, Ph.D.

“S'élever a Dieu, c'est rentrer en nous-mêmes, et non pas seulement cela, mais au fond de nous-mêmes, nous transcender nous-mêmes” (1).

Ya es un lugar común, cuando se trata de exponer la doctrina de Gabriel Marcel, señalar su repugnancia por todo sistema, quizá mayor que la de los demás existencialistas, para ponderar así la dificultad de llegar a una síntesis clara de su pensamiento. Como escribe Gilson, Marcel pertenece a la familia de los filósofos del ensayo, del diario y del fragmento (2).

Este ensayo de exposición no pretende lograr esa síntesis perfecta, sino seguir el itinerario filosófico de Marcel hacia la afirmación de Dios; para lo cual estudiaremos solamente aquellos temas que, dispersos en sus diversas obras, tienen estrecha relación con este proceso.

Pero antes conviene trazar algunos rasgos de su personalidad. En efecto, en el caso concreto de Marcel, hay que atender a una especie de *contexto personal* para comprender su doctrina, pues ella es transcripción de experiencias íntimamente vividas. Al tenor de su conocida distinción entre “être” y “avoir”, se puede decir que Marcel no “tiene” una filosofía, sino que “es” su filosofía, “vive” la filosofía.

Nacido en París en 1889, hijo de un consejero de Estado, pierde a su madre a los cuatro años. Su padre, ministro de Francia en Estocolmo, luego director de Bellas Artes y de la Biblioteca Nacional, le da una educación artística y literaria marcadamente personal. Viajes frecuentes le permiten también desde su juventud visitar centros artís-

(1) Epígrafe de la tesis, inédita, de G. Marcel, tomado de Hugo de San Víctor.

(2) *Existentialisme chrétien*: G. Marcel, pág. 2.

ticos y medios intelectuales diversos. Con un estudio sobre *Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling* opta su diploma de estudios superiores. Agregado en Filosofía a los veinte años, Marcel no enseña sino con intermitencias: su vocación lo impulsa hacia el teatro, la música, la crítica literaria; pero impregnándolo y coronándolo todo, está la reflexión filosófica.

Marcel es temperamentalmente emotivo y sensible a la amistad. La cordialidad y el altruismo son los rasgos más característicos de su personalidad: quienes frecuentan su trato son testigos de su vibrante simpatía y del encanto de su acogida. Así se explica mejor una filosofía dominada por las ideas de comunicación, fidelidad, amor, disponibilidad.

Este “sens et goût de l'autre” han orientado el pensamiento de Marcel no sólo hacia el “otro” humano, sino que lo han conducido hasta el “Otro Absoluto”, Dios.

Educado al margen de toda religión, en su interior palpita, sin embargo, el presentimiento de un “Dios escondido”, y su reflexión filosófica se orienta desde el principio hacia la dilucidación del problema de la fe. Su tesis doctoral, todavía inédita, trata de “las condiciones para que la idea religiosa pueda ser pensada, es decir, sea inteligible”. Idealista en su juventud, a medida que se desenvuelve su reflexión filosófica llega a descubrir, frente al saber absoluto del idealismo, la originalidad del sentido del amor, de la fidelidad, de la participación, que le han de abrir el acceso a la Trascendencia. Las miserias y dolores que presencia en la guerra de 1914 le revelan el sentido trágico de la existencia humana, el alcance ontológico de la *esperanza* y la idea de un “recurso” absoluto. Finalmente, en 1929, con ocasión de una recensión hecha a François Mauriac, recibe de éste una carta que termina con estas palabras: “Mais enfin, pourquoi n'êtes-vous pas des nôtres?” Fiel a sus propios principios, Marcel “responde” al “appel”, y “s'engage” definitivamente recibiendo el bautismo.

LA EXPERIENCIA EXISTENCIAL

La filosofía de Marcel, más que una filosofía propiamente dicha, es una manera o estilo de filosofar, un método de reflexión personal, basado en el análisis fenomenológico, pero animado de un constante impulso hacia la metafísica.

Puesto que sólo el individuo existe, no lo abstracto, sólo el existente "concreto" puede descubrirnos lo que es existir y encaminarnos hacia el ser: "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" (1).

La vía de acceso al concreto es la experiencia directa, "vívida". No es la experiencia del empirismo clásico, que se limita a los fenómenos sensibles, y considera al hombre como simple receptor pasivo de impresiones, sino un "empirisme supérieur" al cual atribuye Marcel un alcance metafísico: "Nécessité de restituer à l'expérience humaine son poids ontologique" (2).

Por reacción contra las exageraciones del Idealismo, Marcel rechaza el pensamiento conceptual, y proclama la "experiencia existencial" como único medio legítimo de conocimiento filosófico. Sin embargo, a diferencia de Heidegger y de Sartre, Marcel tiende constantemente a superar la simple descripción fenomenológica, por medio del "recogimiento" interior y la "reflexión segunda" sobre "les approches concrètes" del "misterio ontológico". Su inquietud filosófica más íntima es encontrar la vía de acceso a la Trascendencia.

DIOS NO ES "PROBLEMA", SINO MISTERIO

A su tesis de doctorado Marcel pone como epígrafe estas palabras de Hugo de San Víctor, el teólogo de la interioridad religiosa: "S'élever à Dieu, c'est rentrer en nous-mêmes, et non pas seulement cela, mais au fond de nous-mêmes, nous transcender nous-mêmes." En efecto, Marcel rechaza de plano la concepción de Dios "como objeto de ciencia": Dios está por encima de toda verificación racional, El es "presencia absoluta" *intimior intimo meo*, que sólo podemos "intuir" en el fondo de nosotros mismos por un esfuerzo de "recogimiento interior". Considerar a Dios como problema es sacrilego: "l'expression *problème de Dieu* est sans doute contradictoire et même sacrilège" (3). Dios pertenece a la esfera de lo *meta-problemático*, a la esfera del *misterio*.

La distinción (y oposición) entre problema y misterio es ya clásica en la filosofía de Marcel. El ser no es un problema sino un misterio:

1. *Du Refus à l'Invocation*, pág. 193.

2. *Etre et Avoir*, pág. 149.

3. *Etre et Avoir*, pág. 176.

la expresión "problema del ser" carece de sentido. Entre el racionalismo que pretende explicarlo todo, y la filosofía del "absurdo" de Kierkegaard, Marcel encuentra el sentido de la "participación" y del "misterio". La filosofía no es verdaderamente tal sino en la medida en que desemboque en el "misterio del ser", aun más, ella es ante todo "le sens du mystère", y por esto se distingue de las ciencias, que no estudian sino "problemas". "L'expression mystère de l'être, mystère ontologique, par opposition à problème de l'être, problème ontologique. . . ., elle m'a illuminé" (1).

Aclaremos estas nociones. Lo que caracteriza esencialmente el problema es *ser objetivo*: el problema "se pone" delante de mí, como cerrando la ruta de mi pensamiento, es algo que está fuera de mí, algo en que no está interesado (implicado) el sujeto. El problema, que es de suyo "verificable", puede ser resuelto a base de una "técnica" apropiada, y por "no importa quién" (sujeto impersonal y anónimo).

Al contrario, el misterio pertenece a la esfera de la subjetividad: "un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère où la distinction de *en moi* et du *devant moi* perd sa signification et sa valeur initiale" (2). Característico del misterio es implicar en sí sus propios datos, o mejor, sus propias condiciones de posibilidad: "Un mystère est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et les dépasse par là même comme simple problème" (3): "un problème qui empiète sur ses propres conditions de possibilité" (4). Lo esencial del misterio radica, pues, en la imposibilidad del sujeto de hacer abstracción de sí mismo para obtener datos objetivos y aplicarles el pensamiento lógico. Por lo mismo, el misterio trasciende toda definición y toda demostración; podemos solamente "reconocerlo", "intuirlo" mediante el "recogimiento" interior.

He aquí por qué el ser no pertenece al dominio del problema sino que se inscribe en la esfera de lo meta-problemático. El ser no es un objeto que se pone delante de mí y que está fuera de mí. Si me pregunto qué cosa es el ser, yo, que me pregunto sobre el ser,

1. *Etre et Avoir*, pág. 145.

2. *Etre et Avoir*, pág. 169.

3. *Position et Approches. . . .*, pág. 267.

4. *Du Refus à l'Invocation*, pág. 95, y *Etre et Avoir*, pág. 183.

yo mismo soy ser, "participo" del ser, estoy implicado en la misma cuestión que me propongo. No se puede separar la pregunta ¿qué es el ser? de esta otra ¿quién soy yo que me interrogo sobre el ser? Pues solamente mi "participación" en el ser, la cual funda mi propio ser y me constituye como yo, solamente esta "participación" me hace posible la percepción del ser. Por consiguiente, el ser no es objeto que podamos reducir o demostrar, sino una "presencia" que "intuímos" y "reconocemos" directamente por el "recogimiento".

En el límite de la reflexión sobre el "misterio del ser", Marcel encuentra el Ser Absoluto, Dios. Consecuente con sus principios, Marcel sostiene que a Dios no lo podemos colocar en el plano del problema, porque Dios es misterio; no lo podemos considerar desde fuera como *objeto*, porque es "Presencia absoluta": "Dieu ne peut que m'être donné comme Présence absolue. . . . ; toute idée que je me forme de lui n'est qu'une expression abstraite, une intellectualisation de cette présence" (1). Dios está presente en el fondo de mí mismo, y no lo puedo afirmar sino "invocándolo": "Il se présente plus essentiellement encore à ma conscience comme intérieur à moi-même, comme plus intérieur que je ne le puis être, moi que l'invoque et l'affirme." En consecuencia, puesto que Dios es "misterio", "Presencia absoluta", no puede ser objeto de ciencia: la Teodicea, que pretende demostrar a Dios e "inventariar" sus atributos, por el mismo hecho "degrada" a Dios: "dégrader un mystère pour en faire un problème" (2). Dios, que pertenece a la esfera de lo meta-problemático y de lo "inverificable", no es el dios de los filósofos (ni Causa física ni Norma inteligible), sino el "Dieu vivant" de la fe. No se puede hablar de Dios como de un "él"; la única manera de pensar en Dios y de afirmarlo es "invocarlo" como "Tú absoluto".

DIOS COMO "TU ABSOLUTO". "ENGAGEMENT". FIDELIDAD

Esta concepción de Dios no es sino una consecuencia de la doctrina sobre el "misterio" del ser. De éste dice Marcel: "Les approches concrètes du mystère ontologique devront être cherchées non point dans le registre de la pensée logique. . . . , mais plutôt dans l'élucidation de certaines données proprement spirituelles, telles que la

1. *Etre et Avoir*, pág. 248.

2. *Etre et Avoir*, pág. 170.

fidélité, l'espérance, l'amour. . . ." (1). El sentido de esta afirmación se explica por la doctrina de la "participación", que es básica en la filosofía de Marcel. La participación tiene dos momentos fundamentales: mi participación en el mundo, expresada por la teoría de la "encarnación" o del "yo encarnado", y mi participación en Dios, tema más complejo, presentado como "invocación", "engagement" o "fidelidad", "fe". El punto de partida de Marcel no es el "Cogito" cartesiano, sino el "sum", el yo existente, el "yo encarnado"; pero sucede que el yo, "il n'existe qu'en tant qu'il se traite lui-même comme *étant pour autrui*, par rapport à autrui" (2). El yo, dice Marcel, "*il n'est pas du tout un réalité isolable*" (3). "Je m'affirme comme personne dans la mesure où je crois réellement à l'existence des *autres*" (4). La idea del "ótro" está, pues, en el centro del pensamiento de Marcel.

Pero no se trata del "ótro" conocido impersonalmente como un "él" anónimo, sino conocido personalmente como "tú", en otras palabras: no se trata del "otro" considerado en el plano del "avoir", sino centrado en la categoría del "ser". En efecto, hay una gran diferencia entre considerar al "otro" como un "él" y considerarlo como un "tú": un "él" es *objeto* que está fuera de mí, es un "ausente", aun más, es el tipo mismo del ausente, puesto que existe independientemente del "yo"; en cambio el "tú" está "presente" al *sujeto* en una "comunidad" inmediata, tan íntima, que es objetivamente indefinible.

A diferencia del Idealismo, que exalta el "yo" independientemente del "tú", Marcel afirma las dos realidades, el yo y el tú, como inseparables en la existencia: no sólo las descubrimos simultáneamente, sino que hay un "Tú" que es anterior al "yo", el "Tú absoluto: Dios. En efecto, yo no puedo darme a mí mismo como existente, sino en cuanto me entrego al "Tú" por el "engagement", que es la fe: "cette réalité — qu'est le mystère de Dieu — me donne à moi-même dans la proportion où je me donne à elle; c'est par la médiation de l'acte par lequel je me centre sur elle que je deviens véritablement sujet" (5).

En el término de sus penetrantes análisis de las relaciones humanas, Marcel encuentra el valor ontológico del "engagement" (entrega,

1. *Etre et Avoir*, pág. 173.

2. *Ibid.*, pág. 151.

3. *Homo Viator*, pág. 18.

4. *Ibid.*, pág. 27.

5. *Du Refus à l'Invocation*, pág. 234.

compromiso) y de la "fidelidad" que éste implica. La fidelidad, dice, "elle est en effet la reconnaissance, non pas théorique ou verbale, mais effective, d'un certain permanent ontologique, d'un permanent qui exige une histoire, par opposition à la permanence inerte ou formelle d'un pur *valable*, d'une loi" (1). La vía de acceso a la ontología no es, pues, el pensamiento abstracto, sino el "engagement" y la fidelidad.

El "engagement" no tiene cabida con *una cosa*, que es incapaz de "prometer"; ni con *un ideal*, que es mera fórmula abstracta, sino con *una persona*, y precisamente con un "tú", no con un "él". Ahora bien: entre el "yo" y el "tú" el "engagement" crea una íntima unión, una "comunidad", que es el "nosotros", el cual no es simple coexistencia (que puede ser extrínseca), sino íntima "presencia".

Esta doctrina de la fidelidad es el fruto de pacientes esfuerzos de reflexión que hace Marcel, a lo largo de su Diario Metafísico, para encontrar a Dios como "Tú absoluto". He aquí cómo hace el paso del "tú" empírico al Absoluto. En efecto, todo "engagement" auténtico es necesariamente incondicional: una fidelidad afectada por reservas es desconfianza. Y si la fidelidad debe ser absoluta, ella me obliga, por fuerza de sus propias exigencias, a elevarme progresivamente hasta el Ser Absoluto, único capaz de sostener el peso de una entrega y de un amor sin condiciones. Toda fidelidad implica un "appel" a Dios como garantía y "testigo absoluto". Una fidelidad absoluta, dice Marcel, "enveloppe une Personne absolue. . . ., suppose Celui devant qui je me lie" (2). Es que para Marcel la "comunicación" y la "Trascendencia" son inseparables: no es posible aislar una reflexión sobre el "tú" de una meditación sobre el "Tú absoluto": todo acceso al "tú" empírico conduce a Dios. En el límite de todo "engagement" terreno aparece abierto el paso al "engagement" absoluto, contraído con la totalidad de mi ser en presencia del Ser Absoluto: "Ce que j'entrevois, c'est qu'à la limite il existerait un engagement absolu qui serait contracté par la totalité de moi-même. . . ., et qui s'adresserait d'autre part à la totalité de l'être et serait pris en présence de cette totalité même. C'est la foi" (3). De esta manera llega Marcel al tema central de su pensamiento religioso: la fe.

1. *Etre et Avoir*, págs. 173-174.

2. *Etre et Avoir*, pág. 139.

3. *Ibid.*, pág. 63.

A la teoría del misterio corresponde, en la doctrina de Marcel, un correlativo noético: *la fe*. Está por demás advertir que así como el "misterio" de Marcel no corresponde a la noción teológica de Misterio como verdad sobrenatural, así la fe de Marcel no es la virtud teológica de la fe. No podemos tratar aquí el tema de la fe marceliana en toda su amplitud; nos limitamos a mencionarlo en orden al asunto que estamos estudiando, esto es, en cuanto dicha fe hace parte del itinerario que sigue Marcel para llegar a la afirmación de Dios. En términos existencialistas, podemos decir que consideramos aquí la fe en cuanto es comportamiento existencial "revelador" de la "presencia" de Dios en el sujeto.

En su íntimo anhelo de dilucidar el problema religioso, Marcel tropieza desde un principio con los postulados del racionalismo imperante: primero, la exigencia de *verificación*, esto es, no es verdad sino lo que es verificable; segundo, el principio de la universalidad y de la *objetividad* con exclusión de las disposiciones *personales* del sujeto; y también, el imperialismo del saber, esto es, la ciencia como última palabra en todas las cosas. Consecuente con estos principios, el racionalismo encierra la religión en un dilema: "Ou bien elle se réduit à un ensemble d'affirmations purement rationelles, c'est-à-dire, valables pour une pensée générale. . . . ou bien elle renonce à se fonder sur un universel et n'est plus alors qu'un échafaudage sentimental et tout subjectif" (1). Entre estas dos alternativas igualmente ruinosas para la fe religiosa, Marcel encuentra un principio de solución: "briser l'antinomie", abrir una nueva ruta entre el racionalismo y el subjetivismo: ni un dios "degradado" como objeto impersonal, ni un dios que sería mera proyección ilusoria del sentimiento religioso. Esta ruta intermedia, la única que conduce al "Dieu vivant", la encuentra Marcel a la luz de la doctrina de nuestra "participación" en el ser, del "engagement" personal y de la "fidelidad" al "otro" en cuanto "tú", temas ya expuestos suficientemente.

Sin embargo, veamos otros pasajes más claros de Marcel. Contra los postulados racionalistas afirma que: "l'ordre ontologique ne peut être reconnu que personnellement par la totalité d'un être engagé dans un drame qui est le sien tout en le débordant infini-

1. *Journal Métaphysique*, pág. 41.

ment en tous sens. . . .” (1). Según Marcel, el “misterio” del ser está por encima de toda *verificación* y demostración racional: solamente puede ser “reconnu” mediante el “engagement” total del sujeto; además, este “reconocimiento” no es una ley universal, válida para todos, sino una “*démarche personnelle*” e incommunicable: “dans des situations qui engagent le tout de la personne. . . . personne ne peut se mettre à *ma place*” (2). Ahora bien, lo que es verdad acerca del misterio del ser, lo es también acerca del Ser Absoluto; luego a Dios no podemos llegar por medio de la demostración racional, sino mediante la fe como “engagement” absoluto; este reconocimiento del misterio de Dios por la fe no es objetivamente válido para todos, sino estrictamente personal e incommunicable.

Acerca de este carácter subjetivo de la fe, Marcel sostiene que: “*Croire*, au sens fort — non pas croire *que*, c’est-à-dire présumer *que* — c’est toujours croire en un *toi*, c’est-à-dire en une réalité personnelle ou supra-personnelle susceptible d’être invoquée et comme placée au delà de tout jugement portant sur une donnée objective quelconque” (3). Objetivar, pues, la fe, es “degradarla”, reducirla a la categoría del “avoir”, convertirla en una fórmula inerte; es la posición de quien no “vive” la fe. La fe no es un acto de inteligencia cerebral, un juicio objetivo; creer no es “creer *que*” sino “creer *a*”, entregarse *a*, en la fe está comprometido todo el hombre. Es la forma más alta de la fidelidad, es “engagement” absoluto al Tú absoluto, es don total de sí mismo a Dios.

LA ESPERANZA COMO “RECURSO” ABSOLUTO

Una mención del tema marceliano de la esperanza es necesaria dentro de éste que estamos estudiando del conocimiento de Dios, porque la reflexión sobre los aspectos trágicos de la existencia humana abre a Marcel el paso a la Trascendencia y lo conduce a la afirmación de un “recurso” absoluto. Marcel tiende un puente entre lo trágico y lo trascendente, análogo al vínculo que establece entre el “engagement” terreno y el “engagement” absoluto. Como existencialista y como emotivo, Marcel es particularmente sensible al problema del “destino humano”. Fiel a su método de experiencia “vivi-

1. *Etre et Avoir*, pág. 175.

2. *Ibid.*, pág. 208.

3. *Du Refus à l’Invocation*, página 220.

da” reflexiona profundamente sobre la catástrofe de la guerra, sobre el “escándalo” de la muerte, sobre el sentimiento del absurdo, sobre la desesperación. . . . El “yo encarnado”, arrojado en el mundo, vive sujeto a las limitaciones que le imponen su nacimiento, su educación, la sociedad en que vive, y sobre todo el conjunto de acontecimientos “imprevistos” que forman su vida cotidiana y combaten continuamente sus proyectos: Marcel llega a definir al hombre “comme capable de désespoir, comme capable d’êtreindre la mort — d’êtreindre sa mort. . . ., définition de l’homme que le thomisme recouvre, dissimule” (1).

Pero no es éste el límite de la reflexión marceliana: mientras el Existencialismo ateo se sumerge en el absurdo, en la angustia, en la desesperación, Marcel, por el contrario, descubre el valor ontológico de estos aspectos trágicos de la existencia, y se ancla en la esperanza. En esto radica precisamente la oposición entre su pensamiento y el de Heidegger y Sartre: “Rien ne me semble plus significatif dans mon oeuvre que la tentative que j’ai faite pour évoluer le poids ontologique de l’espérance” (2).

Pero la reflexión de Marcel, como hemos insinuado, parte del análisis de la desesperación; en ésta encuentra “une donnée centrale pour la métaphysique; c’est en face du désespoir que la métaphysique doit prendre position” (3). La estructura del mundo en que vivimos, dice Marcel, permite y en cierto modo aconseja una desesperación absoluta: pero solamente de este mismo mundo es del que puede surgir una *esperanza invencible* (4). En otra parte considera la muerte “comme tremplin d’une *espérance absolue*” (5). Por una significativa paradoja, a través del análisis de la desesperación, Marcel viene a anclarse en la esperanza: ésta aparece así como el medio de hacer servir al bien del hombre lo que debería conducirlo a la desesperación.

Este valor ontológico que Marcel atribuye a la esperanza exige el paso a la Trascendencia: “c’est la réflexion sur l’espérance qui nous permet de saisir le plus directement ce que signifie le mot *transcendance*, car l’espérance est un élan, elle est un bond” (6). La espe-

1. *Etre et Avoir*, pág. 150.

2. *Existentialisme chrétien* (Suppl. *La Gazette de Lausanne*, 2 marzo 1946).

3. *Etre et Avoir*, pág. 135.

4. *Position et Approches. . . .*, págs. 279-280.

5. *Etre et Avoir*, págs. 134-135.

6. *Etre et Avoir*, pág. 115.

ranza no puede subestimarse como simple fenómeno de reacción vital ante la "épreuve"; ella encarna un valor ontológico que es afirmación de la Trascendencia: por la esperanza afirmo "un principe mystérieux qui est de connivence avec moi, qui ne peut pas ne pas vouloir aussi ce que je veux, du moins si ce que je veux mérite effectivement d'être voulu et est en fait voulu par tout moi-même" (1). Hay una esperanza absoluta "recours absolu", inseparable de la fidelidad absoluta, que nos une al Tú absoluto: en toda fidelidad auténtica, dice Marcel, se esconde "un certain appel lancé du fond de mon indigence *ad summam altitudinem*; c'est ce que j'ai parfois appelé *recours absolu*; humilité polarisée par la transcendance même de Celui qu'elle invoque" (2). Esta humildad, característica del pensamiento de Marcel, une entre sí el "engagement" absoluto y la esperanza: "Nous sommes ici comme à la jonction de l'engagement le plus strict et de l'attente la plus éperdue. Il ne saurait s'agir de compter sur soi, sur ses propres forces, pour faire face à cet engagement démesuré; mais dans l'acte par lequel je le contracte, j'ouvre en même temps un crédit infini à Celui qui je le prends, et l'Espérance n'est pas autre chose" (3).

La esperanza, inseparable del "engagement" y la fidelidad, nace del amor, y nos une con Aquel que es amor en sí mismo: "l'espérance n'est pas seulement une protestation dictée par l'amour, elle est une sorte d'appel, de *recours* éperdu à un allié qui est amour Lui aussi" (4). Este pensamiento de Marcel nos introduce en el tema del *amor* como medio de penetración ontológica.

EL AMOR, LA DISPONIBILIDAD

"Les approches concrètes du mystère ontologique", dice Marcel, no deben buscarse en el registro del pensamiento lógico objetivo, sino en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales como la fidelidad, la esperanza, el amor (5). Ya hemos visto cómo Marcel parte del análisis fenomenológico de experiencias humanas concretas, como son *desesperación* y *esperanza*, *traición* y *fidelidad*, que le permiten encontrar, a través de una dialéctica ascendente, el paso a la Trascen-

1. *Position et Approches*..., pág. 278.

2. *Du Refus à l'Invocation*, pág. 217.

3. *Du Refus à l'Invocation*, págs. 217-218.

4. *Etre et Avoir*, pág. 115.

5. *Ibid.*, pág. 173.

dencia, y llegar a la afirmación de un Tú absoluto: Dios. A este mismo límite absoluto llega Marcel por medio de un agudo análisis del "*avoir*" por oposición al ser, el cual le descubre el valor ontológico del *amor*: "L'amour, en tant qu'opposé au désir... est à mes yeux ce qu'on pourrait appeler la donnée ontologique essentielle" (1).

El plano del "avoir" es el de la objetividad y la exterioridad, de la oposición entre sujeto y objeto (entre el "yo" y el "otro"); mientras que en la esfera del ser, el "engagement" y la comunión eliminan esta oposición convirtiendo el "otro" en un "tú", y creando el "nosotros", que es presencia e interioridad. Por esto el "avoir" no tiene sentido sino en las cosas y despersonaliza al hombre rebajándolo al nivel de cosa.

El "avoir" es el plano del conocimiento racional que estudia problemas, que "caracteriza" su objeto y lo "demuestra" a los demás; el ser, en cambio, se inscribe en la esfera del misterio, de lo meta-problemático, en el cual no podemos penetrar sino por medio de un "engagement" estrictamente personal e incommunicable. La fe, por ejemplo, puesta en el plano del "avoir", queda reducida a una fórmula inerte; en tanto que en el dominio del ser la fe es "engagement" total al Ser, por el cual yo existo y me constituyo como persona. En el primer caso se "tiene" una fe; en el segundo se "vive" la fe.

Esta tensión entre sujeto y objeto que implica el "avoir" crea en el sujeto tendencias y actitudes que le impiden el acceso al ser. Tales son el "deseo" egoísta de *poseer*, de reducir las cosas a su servicio, esclavizándose al mismo tiempo a las cosas; de aquí nacen la "angustia" de perder lo que se tiene, la "desesperación" de no poder tenerlo todo, el apetito de autonomía y de dominio que crean la "técnica" etc. . . . El "avoir", pues, se opone al ser, y en cierto modo tiende a disolverlo, puesto que esclavizándose a las cosas en el plano del "avoir" me privo de participar en el ser. La única fuerza capaz de realizar el paso de la esfera del "avoir" a la del ser, es *el amor*: en efecto, el amor rompe el dualismo entre sujeto y objeto, entre exterioridad e interioridad, convirtiendo el "otro" en "tú" y creando el "nosotros". Sólo por el amor podemos afirmar el ser, sin degradarlo en "avoir", en objeto, en problema.

El amor, que ha vencido el "deseo" egoísta, es "disponibilidad": quien permanece en la esfera del "avoir" se cierra al ser y permanece

1. *Etre et Avoir*, pág. 244.

indisponible, porque teme perderse al entregarse; pero quien ama, en cambio, no teme despojarse de aquello que “tiene” y hacer entrega de sí mismo, porque sabe que, en el orden ontológico, darse es la única manera de “crearse como persona”: “. . . . cette réalité me donne à moi-même dans la proportion où je me donne à elle” (1). La disponibilidad, que es “apertura” al ser, me ordena a Dios, que está presente en el fondo de mí mismo: “L’amour, en tant que distinct du désir. . . ., subordination de soi à une réalité supérieure — cette réalité qui est au fond de moi plus moi-même” — (2). Vemos, pues, cómo Marcel atribuye al amor una prioridad absoluta como medio de penetración ontológica: “l’ontologie ne sortira de l’ornière scolastique qu’à condition de prendre elle même une pleine conscience de cette priorité absolue” (3). El amor proporciona un conocimiento privilegiado del ser: sólo quien permanece disponible puede descubrir a Dios presente. Con las debidas reservas a la doctrina de Marcel, esta actitud suya recuerda aquélla de San Agustín: “Non intratur in veritatem nisi per charitatem” (4).

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

La posición de Marcel frente a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, es consecuencia directa de lo que llevamos expuesto acerca de su doctrina. En efecto, la doctrina del “misterio ontológico”, del “avoir” y el ser, del problema y el misterio, de la “participación”, conduce a Marcel a la afirmación de *Dios como misterio*, como *Tú absoluto*, conocido *solamente por medio de un “engagement”* absoluto. Esta es la única respuesta afirmativa que da Marcel a la cuestión de la existencia de Dios, pues su posición acerca del problema concreto del valor de las pruebas, es puramente negativa.

En efecto, puesto que Dios no puede ser tratado como “problema” (5), ni es objeto de ciencia, ni puede haber juicios posibles sobre El, por lo mismo *no puede ser demostrado*: “ninguna demostración de la existencia de Dios es posible; no hay paso lógico que permita elevarse a Dios partiendo de algo que no es El” (6).

1. *Du Refus à l’Invocation*, pág. 235.

2. *Etre et Avoir*, pág. 244.

3. *Ibid.*

4. *Contra Faustum*, lib. 32, c. 18.

5. *Etre et Avoir*, pág. 176.

6. *Journal Métaphysique*, pág. 255.

Esta posición de Marcel se funda en su constante repugnancia a considerar a Dios de manera *objetiva y racional*. Veamos algunas de sus afirmaciones. Para él Dios es “. . . . une réalité personnelle ou supra-personnelle. . . . placée au delà de tout jugement portant sur une donnée objective quelconque” (1). Dios concebido objetivamente, dice, “. . . . est sans doute la plus pauvre, la plus morte des fictions, il est la limite indûment réalisée du processus dans lequel je m’engage en prenant mon contexte pour objet” (2). No es posible considerar a Dios “desde fuera” como fríos espectadores: esto equivale a ponerlo en la categoría del “avoir”, a degradarlo, a convertirlo en ídolo. Porque, dice, Dios no es Dios sino en la medida en que permanece como Tú absoluto: de manera que “lorsque nous parlons de Dieu, ce n’est pas de Dieu que nous parlons”. “Dieu n’est pas *quelqu’un qui...*” (3). Si un “tú” empírico puede ser convertido en un “él”, “Dieu est le Toi absolu qui ne peut jamais devenir un lui” (4). Las relaciones entre el hombre y Dios, son relaciones *diádicas*, Dios no puede ser tratado como un “él”; en un sentido profundo, no hay juicios posibles sobre Dios (5).

Siempre en lenguaje negativo, Marcel habla expresamente de las pruebas de la existencia de Dios, especialmente en *Etre et Avoir* y en *Du refus à l’invocation* (Méditation sur l’idée de preuve de l’existence de Dieu). En primer lugar señala *el hecho* de que las pruebas no convencen sino a quienes ya creen en Dios, y que por lo mismo no tienen necesidad de ellas: “C’est un fait qu’elles ne sont pas universellement convaincantes. Comment expliquer cette inefficacité partielle? Elles supposent qu’on s’est préalablement établi en Dieu” (6). Esta afirmación la hace Marcel precisamente acerca de las pruebas tomistas: “une réflexion sur l’idée même de preuve de l’existence de Dieu, à propos des preuves thomistes.”

Pero no solamente señala la ineficacia de hecho, sino que les niega su valor intrínseco. En su actitud de reacción contra el racionalismo, Marcel se pregunta: “Que devient de ce point de vue la notion de preuve de l’existence de Dieu? Il faut évidemment la sou-

1. *Du Refus à l’Invocation*, pág. 220.

2. *Journal Métaphysique*, pág. 137.

3. *Du Refus à l’Invocation*, págs. 155-156.

4. *Journal Métaphysique*, pág. 137.

5. *Ibid.*, pág. 155.

6. *Etre et Avoir*, pág. 141.

mettre à une révision soigneuse (1). La falla fundamental de las pruebas, según Marcel, consiste en que toda prueba supone un dato primario, dato que en este caso es precisamente la fe en Dios (la mía o la de otro): "A mes yeux toute preuve se réfère à une certaine donnée qui est ici la croyance en Dieu, en moi ou en autri (2). Fiel a la "démarche personnelle" que él ha seguido para llegar a Dios, Marcel afirma que dichas pruebas son posteriores a la fe: "Elles consistent au fond à ramener au niveau de la pensée discursive un acte tout différent" (3). Supuesta la fe, la prueba "elle ne peut servir qu'au raffermissement intérieur de celui qui sent en soi-même un divorce entre sa foi et ce qu'il a cru être l'exigence propre de sa raison". La prueba racional, dice Marcel, se dirige a "un homme naturel qui serait un invariant transhistorique"; pero el hombre es histórico aun en la aprehensión de lo divino.

Más severamente aún, Marcel llega a calificar las pruebas tradicionales como caminos falsos: "Ce ne sont pas, je crois, des chemins, mais des faux chemins comme il y a de fausses fenêtres" (4). Y compara su ineficacia al fracaso del "magnétiseur qui a manqué son coup" (5). Marcel lamenta, como una "situation scandaleuse" (6), la divergencia de opiniones en el campo filosófico sobre cuestiones esenciales, especialmente a propósito de la existencia de Dios, y reafirma así su posición frente a las pruebas racionales.

Al conocido argumento ontológico Marcel reconoce cierto valor, en cuanto dicho argumento muestra que no se puede negar la existencia de Dios partiendo de la constatación que El no es un objeto de experiencia sensible, y que la existencia de Dios no contradice su esencia (que para Marcel es puro concepto); pero se trata de un valor meramente negativo, puesto que para Marcel, Dios es "presencia absoluta". Observa, además, que en el campo del conocimiento discursivo, ni el ateísmo ni la religión pueden llegar a conclusiones positivas para su propia causa; Dios no puede ser negado ni afirmado válidamente en este campo, por la consabida razón de que Dios no puede ser objeto de ciencia.

1. Ibid., página 175.

2. *Etre et Avoir*, pág. 175.

3. Ibid., pág. 141.

4. Ibid.

5. *Du Refus à l'Invocation*, pág. 229.

6. *Du Refus à l'Invocation*, pág. 229.

No existe, pues, otro camino seguro y válido hacia Dios, según nuestro autor, que el de la interioridad: "S'élever à Dieu c'est rentrer en nous-mêmes, et non pas seulement cela, mais au fond de nous-mêmes, nous transcender nous-mêmes" (!).

CONCLUSIONES

Si la simple exposición de la doctrina de Marcel presenta dificultades, a causa de su forma fragmentaria, de su repugnancia al sistema, tampoco es fácil apreciar y juzgar una doctrina no constituida aún orgánicamente, y en continuo proceso de evolución. Está por demás aclarar que este trabajo no pretende acometer una crítica a fondo de la filosofía de Marcel: limitado al tema del conocimiento de Dios, las conclusiones que aquí formulamos se limitan igualmente a este argumento.

A lo largo del proceso seguido por Marcel podemos descubrir una falla fundamental, que es como la fuente de las demás deficiencias de su doctrina, a saber: el desprecio del valor de la razón. Esta es la explicación de su concepción del ser y de Dios como "misterio", y de su actitud frente al valor de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Una posición antirracionalista es justa y loable en cuanto condena los excesos del racionalismo: pero la de nuestro autor es una reacción vehemente, que lo lleva a desconocer los fueros esenciales de la razón, sin la cual es absolutamente imposible la filosofía.

Como buen existencialista, Marcel hace a fondo el proceso del racionalismo, con un propósito constante de superarlo y suplantarlo con una filosofía basada en la experiencia inmediata del concreto. Marcel critica al racionalismo tanto la concepción que ha elaborado de "objetividad", como la interpretación que da del sujeto: hay, pues, un aspecto noemático y otro noético. En primer lugar Marcel pone de relieve que el racionalismo ha dejado escapar lo esencial en filosofía, que es *el concreto*, y que ha reducido la realidad a un sistema de abstracciones. De aquí el consiguiente empobrecimiento del real integral que ha sido deshumanizado, esto es, despojado de los valores que hacen de él el mundo-para-el-hombre: la realidad ha quedado reducida a un palacio de conceptos sin relación con el hombre existente. Desde el punto de vista noético, el racionalismo ha despersonalizado al sujeto.

1. Epígrafe de la tesis, inédita, tomado de Hugo de San Víctor.

reduciéndolo a la condición de espectador anónimo, a un "on"; ha hecho total omisión de la condición humana y destruido la idea misma de persona: el hombre del racionalismo es un ser sin destino, despojado de su exigencia ontológica a la trascendencia.

Pero la verdadera filosofía, para Marcel, es otra cosa: ella debe consistir primariamente en un retorno decidido al concreto, y basarse en la experiencia inmediata, por encima de toda representación conceptual. En la riqueza inagotable del concreto descubrimos que, en el seno de la órbita existencial en la cual estamos enclavados, palpitan realidades fundamentales que se escapan a la idea clara y distinta: el misterio, la libertad, el amor, los valores, la Trascendencia. Por otra parte, según Marcel, una filosofía verdadera debe atender a los fenómenos esenciales de la existencia, como son la "encarnación", la "participación", la "intersujektividad", que nos anclan en el *ser*, y sin los cuales la filosofía andaría totalmente divorciada de la realidad.

Evidentemente descubrimos en esta posición de Marcel, no sólo una desconfianza excesiva con relación al concepto y al discurso, sino una positiva subestimación de la inteligencia, que él pretende sustituir por "les approches concrètes du mystère ontologique", comportamientos de orden afectivo como son el "engagement", la fe, el amor. Esta actitud tan peligrosa en filosofía no se explica sino por el *equivoco* fundamental de que es víctima nuestro autor, a saber: la identificación del *conocimiento conceptual objetivo con la concepción idealista del conocimiento humano*; confusión lamentable, porque una cosa es el conocimiento que por medio del concepto capta la realidad extramental, y otra cosa es la concepción idealista del saber divorciado de la realidad en sí. El Idealismo ha abusado ciertamente del concepto, del discurso, de la sistematización, y los cargos que le hace Marcel no carecen de fundamento histórico; pero de aquí no podemos pasar a condenar en bloque el concepto y el discurso, que son esenciales al conocimiento humano. El concepto es "medium quo", "intentio", que nos permiten conocer la realidad tal cual es en sí, en toda su concreción; no sólo no nos separa del real, sino que nos instala y nos actúa en él. Sin el concepto, le sería imposible a nuestro autor meditar sobre el misterio del ser.

Este menosprecio del concepto se manifiesta también en la forma como Marcel proclama el primado de la "existencia" sobre el conocimiento, del "sum" sobre el "cogito" (como dice él), desde el punto

de vista epistemológico. Es verdad que el concepto no lo es todo en el conocimiento humano, ni el conocimiento es todo el hombre. Pero desconocer el primado de la inteligencia, cuando se trata precisamente de dilucidar lo que es el conocimiento y lo que es la verdad, es incurrir en un equívoco, y exponerse también al peligro de caer en el mismo subjetivismo que se pretende evitar: equívoco, porque se confunde el conocimiento integral humano con su aspecto conceptual; y subjetivismo, porque se intenta basar el conocimiento filosófico sobre comportamientos reveladores de orden afectivo, llamados "existenciales".

Vemos, pues, que la doctrina de Marcel, no sólo conduce al subjetivismo que él quiere evitar a todo trance, sino que es además una posición *fideísta y voluntarista* frente al problema del conocimiento, siendo así que los "existenciales" pertenecen todos al campo del sentimiento y de la afectividad, y se excluye la luz de la inteligencia en el proceso del conocimiento de la realidad en sí.

DIOS COMO MISTERIO Y COMO TU ABSOLUTO

Intimamente conexas con esta negación del valor del conocimiento intelectual está la doctrina marceliana del "misterio" por oposición a problema, y su repugnancia a considerar a Dios como problema.

Ante todo es necesario observar que la definición de misterio que da Marcel, no es suficiente. Porque ocurre preguntar: ¿la implicación del sujeto en los datos del problema que él mismo se pone, es condición necesaria y suficiente para que este problema "se trascienda" y se transforme en misterio? El solo hecho de estar yo implicado en los datos de una cuestión no hace de ésta un misterio. Lo sería si, por razón de tal implicación, ya no pudiera yo alcanzar a comprenderlo: la característica verdadera del misterio es la incomprendibilidad. La otra condición del misterio, según Marcel, es el ser "inobjetivable"; afirmación enteramente gratuita, porque es evidente que un misterio, aunque de suyo incomprendible, es tan *objetivo* como un problema, con relación al conocimiento.

Si aceptamos las teorías de Marcel, los grandes problemas de la filosofía como el ser, el mundo, el hombre, Dios, todos serían misterios colocados en la esfera de lo meta-problemático, de los cuales no podría decir nada la razón. Es verdad que ésta es limitada: contra el racionalismo orgulloso, que pretende comprenderlo y explicarlo todo, y se

jacta de un mundo sin enigma y sin misterio, tenemos que reconocer realidades superiores a la capacidad de la razón, sobre todo en la esfera de lo divino. Pero el extremo contrario, reducirlo todo a misterio, es igualmente falso y peligroso.

Es evidente que Dios es un misterio insondable que supera la capacidad de la inteligencia creada; pero esto no significa que sea absolutamente incognoscible para el hombre. El problema de Dios se presenta necesariamente al filósofo juntamente con el problema del ser: en el término de la explicación metafísica del ser contingente, la razón humana encuentra a Dios como el Ser absolutamente necesario e inmutable. Contra la concepción de Marcel, podemos poner y resolver el problema de Dios, demostrar su existencia por medio de la razón, sin que esto implique un "sacrilegio"; todo lo contrario, hacemos uso del don que a El nos asemeja, y que El nos ha dado precisamente para conocerlo.

Y ¿qué decir de la teoría de Dios como Tú absoluto? Con ella pretende Marcel eliminar la objetividad en el conocimiento de Dios, y darle el primado a la subjetividad como única vía de acceso del hombre a Dios. Pero Marcel no logra su intento, porque éste es de suyo imposible. En efecto, no es posible eliminar del conocimiento humano la noción de objeto, puesto que le es esencial: sin él no hay conocimiento. El sólo hecho de decir "Tú absoluto", ya es objetivarlo. Ninguno de los conocidos "existenciales" marcelianos pueden escapar a esta ley: el "engagement", el amor, la fe, también objetivan el ser, como lo objetiva la inteligencia, pues un objeto, en buena fenomenología y en verdad, no es otra cosa que el término de una "intención". De manera que puedo decir con toda verdad: *Tú*, a quien amo y a quien invoco, eres el *objeto* de mi amor y de mi oración; *Tú*, en quien creo y en quien espero, eres el *objeto* de mi fe y de mi esperanza.

Es verdad que hay diferencia entre conocer a Dios como un "él" y reconocerlo como un "Tú"; una cosa es "hablar de Dios", y otra "invocar" con la oración y dar "testimonio" de él con el martirio. Pero estas dos actitudes no se oponen entre sí, ni se excluyen: por el contrario, la segunda actitud, tan cara a Marcel, exige la primera; pero la exige de tal modo que, sin un conocimiento previo de Dios es imposible reconocerlo por la fe, amarlo, invocar.

Esta fe es la única manera de conocer a Dios, según Marcel. No se trata de la virtud sobrenatural de la fe, está por demás advertirlo; sino de una fe filosófica, una especie de intuición de orden afectivo, desprovista de todo fundamento racional: "je ne sais ce que je crois", dice Marcel. La consideración de esta fe nos hace volver necesariamente al error fundamental de su autor. Una fe ciega, sin algún fundamento racional, es simplemente absurda, contraria a la naturaleza racional del hombre. Sería el "credo quia absurdum" de Kierkegaard que Marcel, por otra parte, está lejos de aceptar. Si sabemos que, aun en los casos extremos del niño y la fe del carbonero, hay siempre un motivo racional como fundamento, al menos confusamente percibido, con mayor razón debe admitirse en el campo de la filosofía y de la teología.

La fe como "engagement" no puede explicarse sin el conocimiento intelectual, porque éste es el único que le puede proporcionar un objeto que la haga posible. De lo contrario, esta fe sería una intención sin término, una afirmación sin contenido, un don de sí mismo a nadie, esto es, un absurdo. Por otra parte, la fe es en sí un *acto de inteligencia*, es un juicio, y precisamente un juicio de existencia: su fórmula primaria no es de forma refleja "yo creo en Dios", sino de forma directa: "Dios existe": así como la fórmula del juicio de existencia no es "afirmo que esto existe", sino "esto existe". La fe, en cuanto tal, puede existir sola, sin la "invocación" tan cara a Marcel, sin el amor, sin la esperanza.

Esta concepción "intelectualista" de la fe, que es la verdadera, podrá parecer desoladoramente fría. Pero hay que reconocer que la religión y la vida espiritual son algo más profundo, más duro y más viril, que cualquier especie de sentimiento. Es verdad que en la fe está comprometido todo el hombre: sentimiento, voluntad, amor, pero ella no es posible en la totalidad de su alcance, si no está fundada sobre la roca del conocimiento cierto de la verdad.

EL VALOR DE LAS PRUEBAS TRADICIONALES

Este conocimiento de la verdad acerca de Dios implica la posibilidad de demostrar su existencia. Ya expusimos cómo Marcel, fiel a su doctrina del ser como misterio y del conocimiento como expe-

riencia existencial, desconoce la validez de las pruebas clásicas de la existencia de Dios, desconocimiento que él funda en la imposibilidad de considerar a Dios como objeto de ciencia. Para Marcel la Teodicea es ateísmo, tratar a Dios como problema es sacrilegio, es reducirlo a la categoría del "avoir", esto es, tratarlo como una cosa, degradarlo. Dios no es objeto de demostración, sino Presencia absoluta.

Este lenguaje de Marcel no se explica sino dentro de los límites de su falsa posición, rígidamente existencialista y de pura subjetividad, posición que él sostiene constantemente por reacción contra el conocimiento abstracto. Ya tratado anteriormente este error fundamental de nuestro autor, nos limitamos ahora a considerar su opinión sobre las pruebas de la existencia de Dios.

La primera observación que tenemos que hacer es sobre la ineficacia de *hecho*: dichas pruebas, dice Marcel, no convencen a nadie que no crea ya en Dios. Pero es absurdo, en filosofía, juzgar de la validez de un argumento por el número de personas que convenza: este criterio carece de valor, pues uno solo puede tener razón contra todos. Que las pruebas no convengan sino a los que ya creen en Dios, es una afirmación absolutamente gratuita: ¿cómo sería posible establecer tal hecho?, ¿se ha verificado alguna encuesta sobre este problema? Además, hay que distinguir entre el campo de la reflexión filosófica y el campo del conocimiento espontáneo: en efecto, es verdad que las pruebas de la existencia de Dios poseen una estructura lógica y una fundamentación metafísica que no están al alcance de todos; pero se trata precisamente de esto, de establecer y demostrar en el campo filosófico la existencia de Dios con argumentos ciertos y válidos para todos, creyentes y no creyentes. En el campo no filosófico, tampoco se puede negar, que todo hombre recto y libre de prejuicios, pueda reflexionar sobre el mundo visible y llegar a algún conocimiento, aunque imperfecto, de la existencia de Dios.

Pero Marcel insiste en negar el mismo valor intrínseco de las pruebas; porque, dice, la prueba supone un dato, y este dato, en el caso es la fe. Esta afirmación no tiene sentido sino dentro del marco restringido de la epistemología de Marcel, que desconoce el primado de la inteligencia en el conocimiento; ya hemos visto cómo tal posición no se puede disculpar de *fideísmo*. Las pruebas de la existencia de Dios no se fundan en la fe como dato primario, sino en la capacidad natural del hombre para reflexionar sobre el mundo visible, a

la luz de los primeros principios de la razón. No suponen la fe; al contrario, son anteriores a ella, y son las que la hacen posible como "rationabile obsequium".

Marcel rechaza la prueba porque, dice, Dios es Presencia que intuimos directamente. Sin embargo, no acepta la calificación de ontologista, porque Dios para él no es un concepto como lo es para los ontologistas. ¿Se trata entonces de una constatación empírica? Tampoco: porque, según Marcel, la negación de Dios es posible; en cambio, una constatación empírica no puede negarse. Tenemos, pues, una "presencia" de Dios que no es visión, ni es constatación: ¿qué cosa es entonces?

A esta pregunta puede contestar Marcel diciendo que la presencia de Dios la descubro en el fondo de mí mismo por medio del "recogimiento" y del *amor*: ya expusimos la exaltación que hace nuestro autor del amor, con capacidad de intuición del misterio de Dios, que es sumo Amor. Volvemos así al punto de partida de esta conclusión, a saber, a la primacía que da Marcel a la afectividad y al sentimiento, por encima del valor de la razón, en el conocimiento filosófico. Y tenemos que preguntar de nuevo a Marcel, si puede haber amor sin un conocimiento previo: porque, o el amor se acompaña necesariamente de una inteligencia objetiva, o se lanza ciegamente con libertad incontrolada, y va a chocar contra obstáculos impensados que la inmovilizan en el acto. No hay, pues, amor posible sin conocimiento intelectual: ¿a quién ama tal amor?

Por otra parte, esta presencia de Dios con que se pretende sustituir la demostración racional de su existencia, queda envuelta en la ambigüedad: en efecto, o esta presencia es percibida directamente como la realidad misma de Dios, o solamente como un signo. En el primer caso se trataría de una intuición mística, que no tiene valor objetivo ni justificación posible para el filósofo; y en el caso de tratarse de un signo, ¿cuál sería el vínculo que uniera este signo con el Ser divino?

No es, pues, la Teodicea, la que conduce a "degradar" a Dios, sino más bien los caminos irracionales que nos muestra Marcel. Porque, en efecto, a quien nos afirme que percibe la presencia de Dios dentro de sí mismo, tenemos necesariamente que preguntarle cómo sabe que es en realidad a Dios a quien percibe. Los santos que han sido favorecidos por Dios con los dones de la experiencia mística,

tienen en el Dogma una explicación y una garantía de sus altas experiencias. Pero un filósofo que se sitúa fuera de la religión revelada, se priva de esta garantía; y si es un filósofo existencialista, se priva también de la luz de la razón: ¿qué puede quedar entonces? ¡Solamente tinieblas! Nos exponemos a llamar Dios *cualquier cosa* que nos parezca presencia de Dios. ¿Cómo podríamos, según esta teoría, distinguir entre el verdadero Dios y el dios de Mahoma o del Budhismo o cualquier dios pagano?

Una actitud como ésta, que desde el punto de vista filosófico es puro *sujetivismo*, desde el punto de vista religioso no es otra cosa que *idolatría*: es la negación de la inteligencia y de la religión.

FRENTE A LA DOCTRINA CATOLICA

Una vez examinada la doctrina de Marcel desde su propia dimensión, nos resta iluminar ahora esta conclusión con la claridad de la doctrina de la Iglesia. Sabemos que es doctrina de *fe definida*, por el Concilio Vaticano: "Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse" (1). Más explícitamente acerca de la *demonstración* de la existencia de Dios (2), el juramento contra los modernistas declara: "Deum. . . , *per visibilia* creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse" (3). Y la Encíclica "Studiorum duces" enseña expresamente el valor de *las pruebas tomistas*.

Con relación a esta doctrina del conocimiento de Dios, la Encíclica "Humani Generis" condena el Existencialismo en cuanto impugna el valor del raciocinio metafísico; e insiste concretamente sobre el valor de la razón para *demonstrar* la existencia de Dios. Frente a las falsas opiniones actualmente en boga sobre esta materia, tanto en Filosofía como en Teología, la "Humani Generis" afirma expresamente este valor de la razón en cuatro lugares diferentes (4).

La doctrina de la "Humani Generis" es la posición de justo y sabio equilibrio frente a las tendencias extremas que exageran o

1. Denzinger-B. 1785 y 1806: es dogma de fe.

2. Que es posible la *demonstración* de la existencia de Dios, es "theologicum certum".

3. Denzinger-B. 2145.

4. A.A.S., 42 (1950), pp. 561, 570, 571, 572.

impugnan el valor de la razón: ni racionalismo, ni irracionalismo, sino la aceptación del hombre tal cual es, primariamente racional, pero sujeto a limitaciones, y dotado además de facultades volitivo-afectivas. Acerca del oficio de la voluntad y de los sentimientos en el proceso del conocimiento, la Encíclica pone de presente cómo "el mismo Doctor Común cree que el entendimiento puede percibir de algún modo los más altos bienes correspondientes al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimente en el ánimo cierta *afectiva connaturalidad* con esos mismos bienes; y claro aparece, dice la Encíclica, cuánto ese conocimiento subconsciente, por así decir, ayude a las investigaciones de la razón (1).

Ahora bien, ¿qué decir de la doctrina de Marcel a la luz de estas enseñanzas de la doctrina católica sobre el conocimiento natural de Dios? ¿Queda condenada por la Encíclica "Humani Generis" como incompatible con el Dogma? En primer lugar, es evidente que la filosofía de Marcel no cae bajo la condenación del Existencialismo ateo. Tampoco puede incluirse en la definición de "existencialismo" que encontramos al principio de la Encíclica, pues no puede afirmarse que el pensamiento de Marcel, en su intención profunda, "rechace las esencias inmutables de las cosas y no se preocupe más que de la "existencia" de cada una de ellas". Pero ¿acaso la Encíclica no ha condenado toda forma de Existencialismo? Muy difícil probar una condenación en bloque, y los teólogos estudiosos de dicha filosofía no han dado aún fallo definitivo. En todo caso, los términos de la Encíclica. . . "ac vel etiam 'existentialismum' sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem", parecen indicar cierta restricción.

Un juicio exacto sobre la doctrina de Marcel, tomada en conjunto, frente al Dogma, presenta especial dificultad, porque ella no se presenta en forma orgánica, como una filosofía constituida e integral. Por otra parte, algunos aspectos de esta doctrina, que su autor presenta como "abierta a la Revelación", ofrecen un contenido de admirable riqueza, que ejerce fascinación en el campo católico, como los temas de la esperanza, la fidelidad, el amor, temas que hacen pensar en algunas insinuaciones de la misma Encíclica, como aquella de que "en las mismas falsas opiniones se oculta a veces un poco de

1. Ibid., p. 574.



verdad, y esas mismas falsas opiniones incitan a la mente a investigar con más diligencia algunas verdades filosóficas y teológicas”.

Pero a pesar de estas consideraciones la doctrina de Marcel impone serias reservas al teólogo católico. Por lo que se refiere concretamente a nuestro tema, ya hemos establecido dos cosas absolutamente ciertas: Primera, que de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, podemos conocer a Dios y demostrar su existencia con las solas luces de la razón, por argumentos tomados de las cosas creadas, y que el “existencialismo” que impugna el valor del raciocinio metafísico no puede compaginarse con el Dogma católico. Segunda: que la doctrina filosófica de Gabriel Marcel contiene un error fundamental, a saber, el menosprecio del valor del conocimiento conceptual y discursivo al cual opondría la primacía de la afectividad en el proceso del conocimiento, y al mismo tiempo desconoce el valor de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. La conclusión de estas premisas nos la pueden dar las siguientes palabras de Santo Tomás: “parvus error in principio magnus est in fine” (1).

BIBLIOGRAFIA

- MARCEL G., *Journal Métaphysique*. Paris, Gallimard, 1927.
MARCEL G., *Etre et Avoir*. Paris, Aubier, 1935.
MARCEL G., *Du Refus à l'Invocation*. Paris, Gallimard, 1940.
MARCEL G., *Homo Viator*. Paris, Aubier, 1944.
MARCEL G., *Le Mystère de l'Etre*. Paris, Aubier, 1951.
VERNEAUX R., *Leçons sur l'Existentialisme et ses formes principales*. Paris, Téqui, 1948.
DE CORTE M., *La philosophie de G. Marcel*. Paris, Téqui, 1938.
JOLIVET R., *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre*. Editions de Fontenelle, 1948.
STEFANINI L., *Esistenzialismo Ateo ed Esistenzialismo Teistico*. Padova, Cedam, 1952.
DONDEYNE A., *Foi chrétienne et pensée contemporaine*. Louvain, Publications Universitaires, 1952.
Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. Présentation de E. GILSON, textes de P. COLIN, R. TROISFONTAINES, etc. Paris, Plon, 1947.

1. *De ente et essentia*, (Proemium).

Vitoria y Las Casas, ante América

Por GABRIEL FRANCISCO PORRAS

En 1492, España incorpora las vastas tierras americanas a la geografía universal, las brinda a la obra civilizadora de sus misioneros y a la acción creadora de sus capitanes. Pero el descubrimiento realizado por Cristóbal Colón, dice el ilustre internacionalista norteamericano James Brown Scott, en su obra *The Spanish origin of International Law* (Washington, 1928), era un simple descubrimiento material. “El descubrimiento espiritual de América sólo podía ser realizado por un hombre dedicado a las cosas del alma, el dominico Francisco de Vitoria”, y así, dice el mismo autor, el derecho internacional moderno fue fundado por los españoles, al establecer Vitoria los preceptos jurídicos que debían regir el derecho de la guerra y explicando los únicos títulos legítimos de la conquista española.

En la intención de los Reyes Católicos no estuvo ciertamente la de llevar adelante la Conquista de las Indias por los medios sangrientos con que muchos de sus capitanes la estuvieron adelantando, —enfrentados a una naturaleza exuberante y hostil—, antes de que las primeras voces de protesta se hicieran oír, a partir de diciembre de 1511, con motivo del histórico sermón pronunciado por el P. Montesinos en presencia de Diego Colón y sus lugartenientes de la española. No puede negarse a los fundadores de la unidad española y a los monarcas que les siguieron, el interés espiritual en las cosas de América, para que la propagación de la fe se hiciera en armonía con las normas humanitarias del mismo Evangelio que se había de predicar.

Ya se ha logrado disipar la leyenda negra aducida contra España, por obra de eruditos e imparciales investigadores, y que hacía rela-