

# FILOSOFIA Y SISTEMA EN EL PENSAMIENTO de GABRIEL MARCEL

Por JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I. — San Miguel.

Nada mejor para captar «in vivo» el sentido íntimo de la filosofía de Gabriel Marcel que una página autobiográfica en que él mismo expone la oscilación de fuerzas que llevó su pensamiento a la orientación definitiva:

«Antes de intentar buscar un punto de partida, debo previamente preguntarme, con la mayor nitidez posible, cómo, hacia dónde estoy orientado.

Es evidente, por ejemplo, que si mi ambición es construir un sistema nocional cuyos elementos estén ligados por una concatenación dialéctica lo más rigurosa posible, deberé buscar un principio que sea *lógicamente* indudable, en otros términos, un principio que no pueda ser puesto en duda sin contradicción.

De hecho, a medida que mi esfuerzo filosófico iba tomando más netamente conciencia de sí mismo, me resultaba más claro

---

Empleamos en este trabajo las siglas siguientes:

EA: Être et avoir (Aubier, Paris, 1935).

HV: Homo viator (Aubier, Paris, 1914).

JM: Journal Métaphysique (NRF, Paris, 1946).

PA: Position et approches concrètes du mystère ontologique (Nauwelaerts, Louvain, 1949).

RI: Du refus à l'invocation (NRF, Paris, 1948).

que *no era* hacia una sistematización de esta clase hacia donde tendía, y esto a pesar de que inicialmente las construcciones de la filosofía postkantiana habían ejercido sobre mí un extraordinario ascendente. Pero al mismo tiempo un problema me atormentaba sin cesar: cómo llegar a integrar efectivamente en un sistema inteligible mi experiencia en cuanto mía, con los caracteres que representa *hic et nunc*, con sus singularidades y también sus deficiencias, esas deficiencias que en parte la hacen ser lo que es. A medida que mi reflexión se concentraba sobre este problema, constataba con más claridad que esta integración no podía ser ni realizada, ni siquiera seriamente intentada. A partir de aquí me vi conducido por una parte a abrir en el fondo de mí mismo un verdadero proceso en que se ponía en tela de juicio el valor no ideal sino real, metafísico, de la idea de sistema inteligible; por otra parte, y correlativamente, a interrogarme cada vez más ansiosamente sobre la estructura íntima de la experiencia, de mi experiencia, mirada no solamente en su contenido, sino en su cualidad, en *su ser de experiencia*. Desde entonces toda la orientación de mi investigación filosófica quedó profundamente modificada. El trabajo que al principio había podido presentarse como mero andamiaje destinado a permitirme elevar un edificio determinado, asumía a mis ojos un valor, una importancia intrínseca. Ya no se trataba tanto de edificar como de excavar; sí, para mí la actividad filosófica central se definía más como un horadamiento que como una construcción. Cuanto más trataba de profundizar mi experiencia, de descubrir el sentido tan secreto de estas dos palabras, más inaceptable me parecía la idea de un cuerpo de pensamiento que fuese mi sistema; la pretensión de encapsular el universo en un conjunto de fórmulas más o menos rigurosamente ligadas entre sí me resultaba ridícula...»<sup>1</sup>.

Un pensamiento así que procede por «horadamiento», no por «construcción» —que limita su cometido a una excavación en la experiencia personal y renuncia a integrarla en un sistema conceptual articulado, no es en manera alguna fácil de abordar.

<sup>1</sup> R I, p. 22-34. Cfr. J M, p. XI; R I, p. 83; *Regard en arrière* (en el tomo *Existentialisme chrétien*: Gabriel Marcel, Plon, Paris, 1947), p. 318-319.

¿Qué puntos de referencia tomar para jalonar inteligiblemente su exposición? No existen tesis-clave que lo contengan embrionalmente, ni su coherencia resulta de una línea metafísica instintivamente subyacente. Toda su unidad depende de la inasible continuidad que suelda entre sí los diversos planos y los momentos sucesivos de una vida humana. Su centro de gravitación no es de orden *lógico* sino *psicológico*.

Pero un centro de orden psicológico ha de ser determinado psicológicamente. Por eso el primer contacto con el filosofar de Marcel lo buscaremos en un análisis de las *constantes dinámicas* que guían psicológicamente su exploración de la experiencia.

## I

En diversas expresiones de Gabriel Marcel aflora su íntimo disgusto al constatar la ausencia de sistematización en sus realizaciones filosóficas.

La Introducción a «*Du refus à l'invocation*» se abre con esta declaración:

«Vano sería buscar en el presente volumen nada que se parezca a la exposición sistemática de una metafísica a partir de un centro en que el pensamiento se establezca gracias a un aterrizaje instantáneo, y desde el cual mediante una serie de desarrollos racionalmente encadenados intente reencontrarse con los datos de la experiencia común, que tendería así a aparecer como una dialéctica creadora. Esto, sin embargo, no quiere decir que no guarde en el fondo de mí mismo la nostalgia de semejante sistematización, y que el rigor con que un Luis Lavelle consiguiera anudar los hilos de su doctrina no arranque mi admiración»<sup>2</sup>.

En el fondo es un poco el pudor instintivo de quien tiene conciencia de presentarse ante los otros rompiendo un convencionalismo por largo tiempo inviolado:

«Seguramente es menos fácil reconocerse en una serie de meditaciones de esencia dramática —tal vez sería más exacto decir musical— que en un tratado cuyo conjunto lo constituye el desarrollo de pensamientos que se encadenan lógicamente entre sí y en última instancia se derivan unos de otros. Este trata-

<sup>2</sup> R I, p. 8.

do que hubiera deseado poder componer a pesar de discernir cada vez más claramente por qué razones —unas válidas, otras inválidas— no he estado en condiciones de hacerlo, hoy tengo la melancólica seguridad que ya no lo escribiré jamás. Y experimento cierta irritación, cierto despecho contra mí mismo al constatar que innegablemente no me he conformado a las reglas del juego filosófico tal cual han sido observadas de manera casi universal hasta el período contemporáneo»<sup>3</sup>.

Pero esta «melancolía» intelectual, esta «nostalgia persistente», no logran justificarse racionalmente ante la reflexión que desnuda sus raíces últimas:

«¿Cómo no reconocer en la necesidad de sistematización, por una parte, el ansia de perfeccionar la red de comunicaciones que liga nuestras ideas unas a otras, y de transformarlas en un dominio sin intersticios en que nuestro imperio se ejerza con creciente facilidad; y por otra parte el deseo de hacer nuestro pensamiento más y más apto para la trasmisión, de verlo encarnarse en un todo que podamos considerar nuestro, a la manera de un objeto o una propiedad? Es claro además que al proceder por definiciones y teoremas se espera reducir definitivamente el complejo de inferioridad que desde hace medio siglo angustia a tantos filósofos ante el progreso de las ciencias particulares, al que se les acusa con demasiada frecuencia de no poder oponer más que un pedestre removerse entre truismos o paradojas de igual infecundidad, o incursiones sin regreso entre las brumas de lo incontrolable»<sup>4</sup>.

Es evidente que ni la tentación de imperialismo dialéctico, ni la mera aspiración a una comunicación objetivante, ni siquiera la reacción compensativa frente a los métodos y progresos científicistas pueden ser los criterios indicadores de una correcta actitud filosófica. Nuestro filosofar es un filosofar de hombres, y hemos de realizarlo dentro de las posibilidades de la mente humana; intentar trasladarnos a un mundo intelectual angélico o divino es viciar originalmente nuestro esfuerzo y embarcarnos en una aventura necesariamente destinada al fracaso:

<sup>3</sup> RI, p. 5.

<sup>4</sup> RI, p. 7-8.

«Ceder a la tentación de lo sistemático, ¿no es casi siempre exponerse a olvidar que una filosofía digna de ese nombre no es posible sin una profundización de nuestra condición de seres existentes y pensantes, y que estamos obligados a preguntarnos si esta condición precisamente autoriza el acto por el cual el metafísico pretende transportarse al corazón del ser o reencontrar el acto primitivo del que dependen a la vez mi ser propio y el ser del mundo? (Lavelle - *De L'Acte*, art. 1)»<sup>5</sup>.

«Nuestra condición de seres existentes y pensantes»: he aquí el punto de referencia con arreglo al cual se ha de juzgar el valor de una filosofía. Y esta condición nuestra cierra desgraciadamente el acceso a una reconstrucción unificadora de la realidad sobre la base de nociones simples articuladas entre sí gracias a un mecanismo puramente lógico:

«Ningún paso me parece metafísicamente más importante que aquél por el cual reconozco que no puedo sin contradicción pensar lo absoluto como un observatorio central desde donde el universo sería contemplado en su totalidad, en lugar de ser aprehendido de una manera parcial y lateral, como cada uno de nosotros lo hace... Tal vez —y es éste uno de los motivos principales que se reencontrará en las meditaciones que siguen— no es de ninguna manera por este camino del pensamiento despersonalizado por donde nos es dado, no digo acercarnos a una esfera digna de ser llamada metafísica, pero ni siquiera llegar a formar en nosotros una idea de ella»<sup>6</sup>.

En efecto: la idea misma de instalarme en el «observatorio central» que sería un sistema metafísico es en sí contradictoria. Instalarme allí idealmente supone *hacerlo a mi modo* y dentro de mis perspectivas humanas limitadas, mientras que instalarme en un observatorio central absoluto exige *trascender mi modo* y suprimir toda limitación visual:

«Ningún paso me parece metafísicamente más importante que aquél por el cual reconozco la imposibilidad de pensar sin contradicción lo absoluto como un observatorio central desde el cual se contemplara el universo en su totalidad, en vez de apre-

<sup>5</sup> RI, p. 8.

<sup>6</sup> RI, p. 9. Crf. *Grandeur de Bergson* (en el tomo *Henri Bergson, Les cahiers du Rhône*, Avril 1943), p. 29-30; 34.

henderlo parcial y lateralmente, como cada uno de nosotros lo aprehende. Porque no puedo concebir la existencia de semejante observatorio sin de algún modo instalarme en él idealmente: tal noción debe por consiguiente declararse contradictoria en sí misma»<sup>7</sup>.

Un análisis del campo en que debe moverse la metafísica humana perfilará más en concreto y por otra vía las barreras que lo ciñen.

En el fondo motor de nuestros instintos superiores se descubre una «exigencia de ser» —una «exigencia ontológica»— especie de hambre insaciable de realidad.

En sí misma es impermeable a una diagnosis exhaustiva:

«Por razones profundas y que poco a poco se irán poniendo de manifiesto, sospecho que esta exigencia presenta el carácter singular de no poder ser enteramente transparente a sí misma»<sup>8</sup>.

Con todo, a pesar de esta opacidad fundamental, podemos de alguna manera localizarla en el flujo cambiante de nuestra experiencia mediante una «traducción» directa de su intencionalidad característica:

«Si nos esforzamos en traducirla sin alterarla, nos veremos conducidos a decir más o menos esto: Es menester que haya —o sería menester que hubiese— *ser*, que no se redujese todo

<sup>7</sup> RI, p. 9. Este relativismo esencial a todo punto de vista metafísico humano no es de ninguna manera coincidente con el relativismo criteriológico, variación depurada del escepticismo. Gabriel Marcel reconoce la existencia de un orden verdadero del mundo, válido también para un hipotético observador absoluto, e implicado en mi visión fragmentaria del mundo. El relativismo de que se trata aquí consiste en una mera limitación de perspectiva, no en una deformación de la visión. «¿Cómo podría hablar de mi punto de vista sin oponerle al punto de vista absoluto que acabo de declarar inconcebible? Tal vez se deba responder simplemente que la idea de un orden verdadero del mundo, tal cual se descubriría a un observador que ocupase una situación privilegiada o gozase de un conjunto óptimo de condiciones ópticas, está implicada en el hecho de reconocer que este mundo me es dado inicialmente según una perspectiva que es la mía, y nada más que la mía, sin que de ahí se deba concluir de ninguna manera que esta idea exprese o encarne esa especie de promoción en el ser que parecen imponer por vía de decreto las grandes doctrinas intelectuales». Ibid.

<sup>8</sup> P A, p. 51 (261).

a un juego de apariencias sucesivas e *inconsistentes* —esta última palabra es esencial— o, retomando la frase de Shakespeare, a una historia narrada por un idiota; en este ser, en esta realidad, yo aspiro ávidamente a participar en alguna forma— y tal vez esta exigencia es ya en cierto grado ella misma una participación efectiva, por rudimentaria que sea»<sup>9</sup>.

«Ser» aquí no tiene todavía sentido alguno teórico, designa solamente el norte que obscuramente imanta la aguja trémula de este instinto ontológico elemental:

«Cuanto a definir más precisamente lo que quiere decir esta palabra: el ser, convengamos que es extremadamente difícil. Yo me limitaría a proponer esta vía de acercamiento: el ser es lo que resiste —o sería lo que resistiría— a un análisis exhaustivo realizado sobre los datos de la experiencia y que tratase de reducirlos gradualmente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo (un análisis de este orden es el que se lleva a cabo a través de las obras teóricas de Freud, por ejemplo)»<sup>10</sup>.

Podemos pues condensar la «exigencia ontológica» que examinamos en la siguiente fórmula: es una indigencia elemental e instintiva de algo absolutamente consistente y significativo que constituya mi ambiente y mi substratum vital.

A partir de aquí se abre el horizonte de la metafísica<sup>11</sup>: ¿existe ese algo absolutamente consistente y significativo? Y si existe, ¿qué es, cómo señalarlo o por lo menos distinguirlo de lo no consistente o no auténticamente significativo...?

<sup>9</sup> P A, p. 51 (261). Exigencia tan humana se la encuentra larvada en el centro mismo del pesimismo nihilista: «El pesimismo no tiene sentido si no significa: ciertamente, sería necesario que el ser fuese; sin embargo, el ser no es y yo mismo que hago esta constatación, no soy, consiguientemente, nada». Ibid. Cfr. J M, p. 181 y 279.

<sup>10</sup> P A, p. 52 (262). Cfr. J M, p. 178-180.

<sup>11</sup> Se abre *necesariamente*: «La abstención pura y simple en presencia del problema del ser, que caracteriza a un gran número de doctrinas filosóficas contemporáneas, es una actitud en último análisis insostenible: en efecto, o bien se reduce a una especie de suspenso que no se puede justificar legítimamente y que se deriva de la pereza o de la timidez, o bien —y éste es el caso general— se reduce al menos indirectamente a una negación más o menos explícita del ser, negación que equivale a un «no ha lugar» opuesto a las exigencias esenciales

A primera vista, para contestar a estas preguntas basta con desenfundar los instrumentos clásicos de investigación ontológica, y con un implacable avance lógico ir jalonando ese ser que está ante nosotros —*objeto* de nuestro examen— midiendo, separando, relacionando hasta levantar su plano total y exacto en el orden conceptual.

Pero desgraciadamente la naturaleza especial de la interrogación metafísica veda una solución tan simple:

«Enunciar esta exigencia es desde el principio enredarme en un dédalo de problemas: ¿existe el ser?, ¿qué es el ser? Pero no puedo concentrar mi reflexión sobre estos problemas sin ver abrirse bajo mis pasos un nuevo abismo: yo que pregunto acerca del ser, ¿puedo estar seguro de que soy?»<sup>12</sup>.

Los dos extremos del dilema parecen cerrar el acceso a la metafísica abierto por la exigencia ontológica: vitalmente requiere la afirmación del ser; lógicamente esta afirmación se presenta como injustificable, ya que no es posible si no es a partir de ella misma. Si no estoy seguro de que soy, no puedo afirmar con certeza nada como ser; pero mientras no pueda afirmar con certeza al ser, tampoco podré estar seguro de que soy:

«Si tratamos de dominar la situación a la que hemos llegado en este punto de nuestra reflexión, constataremos que nos encontramos en presencia de un impulso hacia una afirmación que, en último análisis, se presenta como imposible de ser establecida, porque no me puedo juzgar capacitado para enunciarla si no es a partir de esa afirmación misma»<sup>13</sup>.

Situación paradójica y original que hace inútil remontar por reflexión mis procesos lógicos en busca de una salida: por tal camino nunca sobrepasaría la dualidad sujeto-objeto y por consiguiente tampoco lograría estar en condiciones de responder a una pregunta cuyo contenido se resiste a ser tratado como simple objeto:

de un ser cuya esencia concreta es de estar de todas maneras *comprometido*, y por lo tanto de encontrarse frente a un destino que le es menester no sólo sobrellevar sino hacer suyo, y de alguna manera recrear desde adentro». E A, p. 168-169.

<sup>12</sup> P A, p. 51-52 (261-262).

<sup>13</sup> P A, p. 54 (264). Cfr. J M, p. 278 y 283.

«Observemos que una situación así no podría presentarse en el caso de encontrarme efectivamente frente a un problema que resolver; en tal caso, en efecto, trabajo sobre datos, pero al mismo tiempo todo sucede, todo me autoriza a proceder como si no tuviese que ocuparme de este yo que trabaja, como si él no entrase para nada en la cuenta. Es un presupuesto, y nada más que un presupuesto.

Aquí, muy por el contrario, lo que yo llamaría el estatuto ontológico del preguntar adquiere una importancia decisiva. Por otra parte, ceñirme a la reflexión pura parece encerrarme en una regresión sin fin»<sup>14</sup>.

En último término, *mi afirmación del ser* exige para su justificación *una afirmación previa del ser en mí mismo*. En otras palabras: solamente podré afirmar la existencia del ser y descubrir su contenido virgen —no tamizado por subjetividad alguna— cuando lo sorprenda surgiendo en las raíces de mí mismo, cuando me sorprenda a mí participando en el ser:

«Se podría decir en un lenguaje inevitablemente aproximativo que mi interrogación sobre el ser presupone una afirmación en la cual yo sería de alguna manera pasivo, *y de la cual sería sede más bien que sujeto*»<sup>15</sup>.

Pero este presupuesto —central en el «estatuto ontológico» del interrogar metafísico— es irrealizable en un orden de conocimientos objetivantes:

«Pero esto no es más que un límite que me es imposible realizar sin contradicción. Me oriento hacia la posición o reconocimiento de una participación que posee una realidad de sujeto. Esta participación no puede, por definición misma, ser *objeto* de pensamiento, no podría hacer las veces de una solución; su lugar está más allá del mundo de los problemas: es *metaproblemática*»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> P A, p. 55-56 (265-266).

<sup>15</sup> P A, p. 56 (266). R I, p. 219: El problema metafísico está «en reencontrar por el pensamiento y más allá del pensamiento una nueva infalibilidad, un nuevo inmediato».

<sup>16</sup> P A, p. 56-57 (266-267). Por eso el *cogito* de Descartes no podría servir como solución, ya que él mismo está en el orden del conocimiento objetivante: *Ibid.*, p. 54-55 (264-265). J M, p. 61 y 279, 315-316. Cfr. E A, p. 158-149.

La metafísica, por lo tanto, requiere para desarrollarse una esfera cognoscitiva absolutamente típica: una esfera situada en un plano anterior al de las esferas científicas comunes —legítimamente «objetivantes»— y en que el ser, dejando de someterse al juicio del sujeto, asuma la iniciativa:

«Si un metaproblemático puede ser afirmado, es como transcendente a la oposición de un sujeto que afirmaría al ser y del ser *en cuanto afirmado por ese sujeto*, y como fundando en cierta manera esta oposición, tentar un metaproblemático es pensar el primado del ser en relación al conocimiento (no del ser *afirmado*, sino más bien del ser *que se afirma*), es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser, que el conocimiento es de algún modo interior al ser, en un sentido tal vez análogo al que Paul Claudel ha tratado de precisar en su *Art Poétique*»<sup>17</sup>.

Caractericemos más explícitamente esta esfera típica que denominaremos del *misterio*, en oposición a la esfera del *problema* propia del conocimiento objetivante.

La división que separa ambas esferas se deriva del sentido que los datos sobre los cuales se trabaja guardan en relación con el sujeto cognoscente.

En la esfera del problema, los datos son exteriores al investigador, al considerarlos puede legítimamente contraponerse a ellos, estudiarlos sin comprometer en ellos su propia realidad, contemplarlos como quien presencia un espectáculo.

En la esfera del misterio, al contrario, el ser del investigador queda esencialmente envuelto en su investigación, no le es lícito aislar un «en mí» diverso del «ante mí» que sería el objeto, y de espectador puro se encuentra inevitablemente convertido en trágico actor de su propio espectáculo:

«No hay problema para mí, sino en los casos donde encuentro que debo trabajar sobre datos que son —o al menos puedo hacer— exteriores a mí mismo; datos que se me presentan en un cierto desorden al cual me esfuerzo en substituir mi orden susceptible de satisfacer las exigencias de mi pensamiento. Una vez que esta substitución está realizada, el problema queda resuelto. En cuanto a mí que me entrego a este trabajo, estoy fuera

<sup>17</sup> P A, p. 57 (267). Cfr. J M, p. 296.

(más acá o más allá, como se quiera) de los datos sobre los que trabajo. Pero cuando se trata de realidades íntimamente ligadas a mi existencia, y que sin duda la dominan en cuanto existencia, no puedo en conciencia proceder así. Es decir, no puedo hacer abstracción de mí, o, si se quiere, practicar este corte entre yo por un lado, y un dato que me estaría presente, por otro: porque en estas realidades yo estoy efectiva y vitalmente comprometido... Un misterio es un problema que avanza sobre sus propios datos, que los invade y por el mero hecho se sobrepasa como simple problema»<sup>18</sup>.

O sirviéndonos de otra fórmula marceliana:

«Parece en efecto que entre un problema y un misterio hay esta diferencia esencial, que un problema es algo con que yo me encuentro, que hallo todo entero delante de mí, y que por lo mismo puedo cercar y reducir, mientras que un misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que por consiguiente no es pensable sino como *una esfera en que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significación y su valor inicial*. Mientras que un problema auténtico está dentro de la jurisdicción de una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible. Si duda es siempre posible (lógica y psicológicamente) degradar un misterio para hacer de él un problema; pero es éste un proceder radicalmente vicioso y cuyas fuentes deberían tal vez buscarse en una especie de corrupción de la inteligencia»<sup>19</sup>.

La metafísica intenta alcanzar un metaproblemático; para ello debe moverse en la esfera del misterio: ¿no equivale esto a

<sup>18</sup> H V, p. 95-96. En E A la definición de misterio aparece ligeramente corregida: «Es menester decir que el misterio es un problema que invade sus propias condiciones inmanentes de posibilidad (no sus datos)», p. 183. A este lugar se refiere R I, p. 95.

Gabriel Marcel juzga fundamental para el desarrollo de su pensamiento la oposición entre problema y misterio: Cfr. R I, p. 94 y p. 107-108; E A, p. 144-145 y p. 248.

<sup>19</sup> E A, p. 169. Un caso particularmente instructivo de esta degradación es el del *problema del mal*: Cfr. E A, p. 145; P A, p. 58; R I, p. 94-95; *Lettre à Elisabeth* (en el tomo *Dialogues avec la souffrance*, Spes, Paris, 1946), passim, v. gr., p. 91.

declarar sencilla y llanamente que la metafísica es imposible como conocimiento?

Pensar supone contenido de pensamiento: ¿cómo hallar entonces un modo de conocer que no implique la dualidad «espectacular» de sujeto y objeto? Y si ese modo no existe, la problematización es la única puerta por donde lo metaproblemático puede entrar en el campo del conocimiento. Pero eso es precisamente lo absurdo: *¡un metaproblemático problematizado!*

«¿Cómo puede ser efectivamente pensado lo no problematizable? Mientras yo trate al acto de pensar como una manera de mirar, esta pregunta no podrá obtener una solución. Lo no problematizable no puede ser mirado u objetivado, y esto por definición»<sup>20</sup>.

Y desde otro ángulo:

«Este metaproblemático, se dirá, es al fin y al cabo un contenido de pensamiento; por lo tanto, ¿cómo no preguntarme sobre el modo de existencia que le pertenece? ¿Qué es lo que nos asegura esta existencia? ¿No es acaso ella misma problemática en el más alto grado?»<sup>21</sup>.

En realidad toda esta argumentación reposa sobre un falso supuesto.

Es cierto que una zona amplísima —precisamente la más fácilmente perceptible por ser la más superficial— de nuestro conocimiento se estructura sobre el esquema dual *sujeto-contenido de pensamiento*; pero ¿todos nuestros conocimientos se estructuran así?

Un sondeo en nuestro ser cognoscitivo revela la existencia de capas más profundas en que conocer no es objetivar, y en que por lo tanto la investigación de lo metaproblemático deja de aparecer absurda.

Para llegar allá debemos eliminar previamente como desorientadora y falaz toda representación mediatizante del acto de conocer, y colocados frente a frente de nuestro mismo pensar sorprenderlo en su realidad viviente: -

<sup>20</sup> E A, p. 183.

<sup>21</sup> P.A, p. 62 (272).

«Solamente esta representación del pensamiento es precisamente inadecuada; es menester lograr hacer abstracción de ella. Pero se debe reconocer que esto es extremadamente difícil. Lo que yo veo es que el acto de pensar es irrepresentable y debe ser captado como tal. Más aún, debe aprehender toda representación de sí mismo como esencialmente inadecuada. Pero la contradicción implicada en el hecho de pensar el misterio cae por sí misma cuando se cesa de adherir a una imagen objetivante y engañosa del pensamiento»<sup>22</sup>.

Llegamos así a una noción esencial y original en el método filosófico de Gabriel Marcel: *el recogimiento*.

El recogimiento es la actitud cognoscitiva que me permite alcanzar la zona del pensar no objetivante.

Esta actitud se parece más a una liberación que a una represión, a una entrega que a una recuperación egoísta. Es un «abrirse a...» sin sustantivo determinante, un indefenso abandonarse a la invasión de un incógnito presente.

«Es esencialmente el acto por el cual yo me recupero como unidad: la palabra misma lo indica, pero esta recuperación, este retomarse reviste el aspecto de una distensión, de un abandono. *Abandono a —distensión en presencia de—* sin que de ninguna manera me sea posible hacer seguir estas preposiciones de un sustantivo regido por ellas. El camino se detiene en el umbral...»<sup>23</sup>.

Es un maravilloso retirarme de la propia vida para buscar su fuente viva, sin por eso abandonarme a mí mismo:

«En el seno del recogimiento tomo posición —o más exactamente me pongo en condiciones de tomar posición— frente a mi vida, me retiro de ella en alguna manera, pero no como el sujeto puro del conocimiento; *en este retiro llevo conmigo lo que yo soy y lo que tal vez mi vida no es...*

<sup>22</sup> E A, p. 183. Cfr. P A, p. 62 (272). «La expresión *contenido del pensamiento*, que figuraba en la objeción, es sobremañera falaz. Porque un contenido, después de todo, no es más que un extracto de la experiencia, mientras que a lo problemático o al misterio no podemos ascender sino mediante un avance que nos desprenda o nos aparte de la experiencia. Desprendimiento *real*, apartamiento *real*, no pura abstracción, es decir, ficción reconocida como tal».

<sup>23</sup> P A, p. 63 (273). Cfr. E A, p. 164.

El recogimiento es sin duda lo que hay de menos espectacular en el alma; no consiste en mirar cosa alguna; es un retomar, una refección interior...»<sup>24</sup>.

Algo totalmente distinto del volverse sobre sí, propio de las dialécticas idealistas:

«Se preguntará: ¿el recogimiento no se confunde después de todo con el momento dialéctico del retorno sobre sí o del *Für-sich-sein* que está en el centro del idealismo alemán?»

En realidad, yo no lo creo. Reentrar en sí mismo no significa ser para sí y mirarse de algún modo en la unidad inteligible del sujeto y del objeto. Al contrario, diría yo, estamos aquí en presencia de esta paradoja que es el misterio mismo, en virtud del cual el yo al que me vuelvo cesa por eso mismo de pertenecerse a sí mismo»<sup>25</sup>.

Positivamente el reconocimiento es una especie de redescubrimiento, de exhumación revelatriz de una intuición sepultada en el subsuelo del conocimiento:

«Toda confusión entre el misterio y lo incognoscible debe evitarse cuidadosamente; lo incognoscible no es más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción. El reconocimiento del misterio es al contrario un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual es posible que toda positividad se defina rigurosamente. Todo parece suceder aquí como si mi situación fuese la de quien beneficia de una intuición que posee sin saber inmediatamente que la posee, de una intuición que no podría ser, propiamente hablando, *para sí*, sino que se percibe a sí misma solamente a través de los modos de experiencia sobre los cuales reflexiona y a los que ilumina con esta misma reflexión. La operación metafísica esencial consistirá entonces en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión de segundo grado, mediante la cual el pensamiento *se tiende* hacia la recuperación de una intuición que se pierde, al contrario, de alguna manera en la medida en que ella se ejerce.

El recogimiento, cuya posibilidad efectiva puede ser mirada

<sup>24</sup> P A, p. 64 (274).

<sup>25</sup> P A, p. 64-65 (274-275).

como el índice ontológico más revelador de que disponemos, constituye el medio real en el seno del cual esta recuperación es susceptible de realizarse»<sup>26</sup>.

«Todo parece suceder aquí como si mi situación fuese la de quien se beneficia de una intuición...»: estas palabras requieren un comentario.

Intuición y recogimiento marceliano no son términos sencillamente intercambiables.

La intuición en sentido clásico comporta el desdoblamiento del conocimiento objetivante: es un *acto* que *el sujeto* posee, no algo que *envuelve* al sujeto mismo. El recogimiento, en cambio, es el medio de trascender todo conocimiento objetivante.

A lo más podríamos hablar aquí de intuición en un sentido nuevo; de una intuición que no es dada, ni puede serlo como tal, «que se posee sin saber inmediatamente que se posee... que se percibe a sí misma solamente a través de los modos de experiencia sobre los cuales reflexiona y a los que ilumina con esta misma reflexión»:

«Si es posible hablar aquí de una intuición, es de una intuición que no es ni puede ser dada como tal. Cuanto más central es una intuición y más ocupa el fondo mismo del ser que ilumina, menos capaz es precisamente de volver sobre sí y de aprehenderse. Si reflexionamos además en lo que podría ser una intuición del ser, vemos que no es —ni debe ser— capaz de figurar en una colección, de ser repertoriada como una experiencia o un *Erlebnis* cualquiera que presente, al contrario, siempre el carácter de poder ser a las veces integrada, y a las veces aislada y como puesta al descubierto. Por esto todo esfuerzo para rememorar semejante intuición, para figurársela, diría yo, no puede menos de ser infructuoso. En este sentido, hablar de intuición del ser es invitarnos a tocar sobre un piano mudo. Tal intuición no puede ser presentada a plena luz, por la sencilla razón de que en realidad no se la posee»<sup>27</sup>.

Lo más exacto sería asimilar el recogimiento a una seguri-

<sup>26</sup> E A, p. 170-171.

<sup>27</sup> P A, p. 65 (275).



dad que cimenta todo el desarrollo del conocimiento, perpetuamente implicada en nuestros avances intelectuales. Seguridad *no meramente emocional sino ontológica*, fruto de un contacto implícito con la realidad del ser, y que se proyecta en la «exigencia ontológica»:

«Estamos aquí en el punto más difícil de toda mi exposición; en lugar de usar del término *intuición*, más valdría decir que nos encontramos aquí con una seguridad que subtiende todo el desarrollo del pensamiento, aún del discursivo; por eso no podemos acercarnos a ella más que por un movimiento de conversión, es decir, por una reflexión segunda: la reflexión por la cual me pregunto cómo, a partir de qué origen han sido posibles los avances de una reflexión inicial que de sí ya postulaba lo ontológico, pero sin saberlo. Esta reflexión segunda es el recogimiento en la medida en que es capaz de pensar<sup>28</sup> a sí mismo».

Una reflexión de segundo grado —es decir, enfocada sobre mis propias reflexiones normales— rastrea las huellas que marca el desarrollo cognoscitivo superficial —todo él atraído por una obscura gravitación ontológica— y me conduce al estadio elemental en que el ser da testimonio de sí mismo.

Llegar allí es por identidad constatar la legitimidad de la exigencia ontológica difusa en todos los planos de mi vida específicamente humana. En contacto con «un indudable no lógico o racional, sino existencial», con un existente privilegiado que goza de esa extraña cualidad de proporcionarme con su presencia la experiencia del ser en la medida que me es lícito poseerla, percibo claramente lo absurdo e injustificado de toda actitud negativista frente a lo real.

Y ese «indudable existencial» soy yo mismo: pero no el yo ceñido y mutilado por los límites inevitables que introduce en él la afirmación o el concepto, sino el yo multivalente que aparece en la riquísima intermediación vital de la experiencia:

<sup>28</sup> P A, p. 65-66 (275-276). Cfr. Ibid., p. 62 (272): «Mi respuesta será aquí absolutamente categórica: pensar, o más exactamente afirmar lo metaproblemático, es afirmarlo como indudablemente real, como algo de lo cual no puedo dudar sin contradicción. Estamos aquí en la zona en la que ya no es posible disociar la idea y la certeza o índice de certeza que la acompaña. Porque esta idea es certeza, es seguridad de sí misma, y por ende es algo distinto y superior a una idea». R I, p. 198.

«Ahora ¿se da un existente privilegiado al que verdaderamente no se pueda negar esta cualidad sin contradicción, o al menos sin absurdidad? —Una misma cosa, al parecer, es carencia de sentido y absurdidad—. Me sentiría fuertemente tentado a declarar que este existente-tipo soy yo mismo; con todo, esto no puede ser admitido si no es atemperándolo con múltiples precisiones. Si «yo mismo» es —o soy— considerado aquí como sujeto, como realidad-sujeto, si *yo*, en «yo existo», se asimila a ese «yo mismo» que sería realidad-sujeto, tal proposición no parece resistir un examen. No se ve qué garantías puede ofrecer, qué títulos de validez. Si la afirmación *yo existo* puede ser mantenida, es en su unidad indescomponible, en cuanto traduce de una manera no solamente libre, sino también bastante infiel, un dato inicial que no es *yo pienso*, ni siquiera *yo vivo*, sino *yo experimento*, y debemos tomar aquí esta palabra en su indeterminación máxima. La lengua alemana es aquí mucho más precisa que la nuestra: *ich erlebe*, pero entendido también en su unidad infradiscursiva, más allá por consiguiente de la pregunta *wer erlebt?* y de la respuesta *Ich erlebe* (sobreentendido: nicht Du, o nicht Er —Ich erlebe—) en un punto en que *Ich erlebe* no se distingue de *Es erlebt in mir*, otra traducción que no sabemos si es o no mejor, y que por definición introduce también una pluralidad de determinaciones en una unidad inmediata que en sí no parece llevarlas»<sup>29</sup>.

### III

Resumamos: la metafísica —y con ella la filosofía— surge como la búsqueda de una respuesta al interrogante planteado por la exigencia ontológica.

Siento hambre de ser, indigencia de algo absolutamente consistente que me trascienda y plenifique con un género de inti-

<sup>29</sup> R I, p. 26. Cfr. P A, p. 56 (266): «Por otra parte, mientras me reduzco a la reflexión pura, parezco encerrado en una regresión sin término. Solamente que por el mero hecho de concebir la imposibilidad de asignar un término a esta regresión ya la trasciendo de alguna manera, ya reconozco que este proceso regresivo es interior a una afirmación que *más que proferirla yo, soy yo mismo*: al proferirla la quiebro, la fragmento, me dispongo a traicionarla», J M, p. 314, 319-321.

midad superior a la puramente física con que el agua penetra hasta los resquicios de la esponja sumergida. No me basta el juego multicolor del aparecer: necesito que no todo sea juego, ni transitoriedad en mí y a mi alrededor.

Pero ¿existe ese algo? ¿qué es ese algo? <sup>30</sup>.

Frente a este interrogante me encuentro inicialmente desarmado: no es «espectaculizable», no me es posible alejarlo convenientemente de mí —«desobjetivizarlo»— para mirarlo como a un puro «objeto» de encuesta. Este interrogante invade los mismos datos que lo condicionan y que deberían servir como base firme de avance en la respuesta: pregunto por el ser, porque yo lo necesito; pero yo... ¿qué soy yo? Preguntar por el ser, es simultáneamente e indivisiblemente preguntar por mí mismo. Consiguientemente la respuesta ha de envolver conjuntamente a *mí mismo* que pregunto y *al ser* por el cual pregunto.

Una respuesta así es absurda en la zona común de investigación científica —la esfera objetivante del problema—. El ser es un «metaproblemático», abordable únicamente en la esfera del misterio <sup>31</sup>.

Si por otra parte nos volvemos a nuestro conocer, una primera reflexión parece demostrar su esencial condición problematizante, y por lo mismo su radical incapacidad metafísica. Todo él se manifiesta montado sobre la oposición dual de un yo-espectador y de un objeto-espectáculo: ¿por dónde escapar a este mecanismo para alcanzar la esfera del misterio?

Una segunda reflexión enfocada sobre las condiciones mismas de posibilidad de la primera reflexión sobre el conocimiento —un sondeo por recogimiento— vence este punto muerto, haciéndonos constatar en un estadio anterior a la afirmación la existencia de una vena ontológica privilegiada de donde surge la seguridad difusa que especifica nuestra exigencia ontológica espontánea.

Esa vena —el «indudable existencial»— soy yo mismo en la unidad indescomponible que se traduce aproximadamente por la fórmula «yo experimento».

<sup>30</sup> Cfr. E A, p. 201-203.

<sup>31</sup> Cfr. E A, p. 149 (8 Novembre).

En virtud de este entronque ontológico, la zona del misterio no es para nosotros simplemente la zona de lo incognoscible:

«Quisiera, al terminar, volver otra vez sobre el sentido de esta noción de lo metaproblemático o del misterio, que persisto en juzgar esencial y que si no se toma rigurosamente puede desgraciadamente dar lugar a los más enfadosos contrasentidos. Siempre, en efecto, se corre el peligro de interpretar el misterio como un problema sobre el cual el espíritu aplica arbitrariamente la etiqueta: camino sin salida, *no thoroughfare*; esto sería volver al más vulgar agnosticismo de fines del siglo XIX. Creo que toda mi obra se yergue contra una interpretación de este orden, mi obra dramática tanto por lo menos como mis escritos filosóficos... Tal vez baste para hacer justicia de esta acusación recordar que para mí el misterio emite cierta luminosidad que no es la del conocer, pero que —diría yo metafóricamente— favorece la eclosión del conocimiento, como la del sol permite el crecimiento de un árbol o el abrirse de una flor. «Lo metaproblemático, he dicho en otra ocasión (*Être et Avoir*, p. 165), es una participación que funda mi realidad de sujeto». Pero esta definición puesta ante la reflexión parece encerrarnos en un callejón sin salida. Por poco que intente yo responder en lenguaje de objeto, me enredo en las peores contradicciones, las mismas que el idealismo moderno ha señalado con tanta claridad. Estas contradicciones son fruto de interpretar la participación como una inserción de mí mismo en cierta trama objetiva, de adoptar frente a ella la posición presuntuosa de una inteligencia pura que pretendiese considerar el universo desde arriba. Pero este desprendimiento espectacular se opone al del santo o del héroe, que se realiza en el interior mismo del ser. Es manifiesto que el santo no se desprende de las cosas y de la preocupación de las cosas más que para participar más directamente en la intención creadora, *voluntas tua*, que está en el corazón de toda vida. Una de las tragedias esenciales del mundo moderno ha consistido tal vez en confundir estos dos tipos de desprendimiento» <sup>32</sup>.

Sólo a luz de esa claridad fundamental, por la exploración

<sup>32</sup> R I, p. 79-80.

del «indudable existencial», es posible responder a la pregunta del ser.

Pero entonces, por la misma naturaleza de sus cuestiones, la metafísica es *irreductible a sistema*:

«Y no es a mis ojos pequeño el mérito de Karl Jaspers, al reconocer siguiendo a Kierkegaard y también sin duda a Heidegger, que la existencia (y *a fortiori* la trascendencia) no se dejan reconocer o evocar si no es más allá del dominio de un pensamiento en general que proceda por jalonamiento de los distritos del mundo objetivo»<sup>33</sup>.

#### IV

El hecho que la puerta de entrada a la metafísica sea la exploración del indudable existencial que soy yo mismo, determina un matiz emocional típico en su desarrollo.

Entre mi vida y yo se interpone un hiato, que me permite situarme frente a ella y aún contra ella:

«Encontramos la prueba o la confirmación de esta no-coincidencia en el hecho de que yo evalué mi vida en una forma más o menos explícita, de que está en mi poder no sólo el condenarla por un veredicto abstracto, más aun el poner un término efectivo si no a esta vida considerada en sus profundidades últimas —que tal vez escapen a mi alcance— por lo menos a la expresión finita y material a la cual *soy libre de creer* que esta vida se reduce»<sup>34</sup>.

Este modo de existir mío mantiene continuamente abierta en mí la posibilidad de reprimir y negar mi instintiva exigencia ontológica:

«Refirámonos a lo que indicaba casi desde el principio: la exigencia ontológica, la exigencia de ser puede renegarse a sí misma. Sobre otro plano, el ser y la vida no coinciden; mi vida, y por refracción toda vida, puede aparecerme como definitivamente inadecuada a cierta cosa que yo llevo en mí, que en rigor soy yo, pero que la realidad rechaza y excluye. La desesperación

<sup>33</sup> RI, p. 9. Cfr. RI, p. 95-96; EA, p. 185.

<sup>34</sup> EA, p. 171-172.

es posible bajo todas las formas, en todo momento, en todos los grados»<sup>35</sup>.

Y no solamente me es *posible*; perpetuamente *me siento incitado, provocado* a ceder y entregarme al pesimismo: toda la estructura del mundo es una tentación de suicidio:

«No basta decir que vivimos en un mundo en que la traición es posible *en todo momento, en todos los grados*, bajo todas las formas; parece que la estructura misma de nuestro mundo nos la recomienda, si es que no nos la impone. El espectáculo de muerte que este mundo nos propone puede desde cierto punto de vista ser mirado como una incitación perpetua a la negación, a la defección absoluta. Se podría decir también que el espacio y el tiempo, como modos conjugados de la ausencia, al reconcentrarnos sobre nosotros mismos tienden a empujarnos hacia la indigente instantaneidad del gozar»<sup>36</sup>.

Al fin y al cabo, *desesperación, traición, suicidio* no son más que otras tantas negaciones del ser —de nuestro ser y de la totalidad del ser— actitudes prácticas o emocionales en que traducimos vitalmente la desilusionante constatación de la quiebra en nuestra ansia de ser:

«Si he acentuado la desesperación, la traición, el suicidio, es porque en ellos encontramos las expresiones más claras que existen de una voluntad de negación enderezada efectivamente hacia el ser.

Tomemos por ejemplo la desesperación. Se trata aquí del acto por el cual se desespera de la realidad en su conjunto, en el mismo sentido en que se desespera de alguien. La desesperación se presenta como la consecuencia o la traducción inmediata de un *balance*: en cuanto yo puedo apreciar lo real —y después de todo, lo que excede mis facultades de apreciación es para mí como si no existiese— no descubro en él nada que resista a un proceso de disolución que se desarrolla en el fondo de las cosas y que mi reflexión me permite reconocer y jalonar. En la raíz de la desesperación creo encontrar esta afirmación: no hay nada

<sup>35</sup> PA, p. 66 (276).

<sup>36</sup> EA, p. 172. Cfr. PA, p. 66 (276).

en la realidad que me permita abrirle un crédito; ninguna garantía. Es una verificación de absoluta insolvencia»<sup>37</sup>.

Pero la obsesionante tentación de propia nihilificación es superable; hay otra manera de mirar las cosas que nos permite descubrir en ellas una base de crédito. Esa manera es la *esperanza*, y esa base de crédito la *trascendencia* que se insinúa aún a través del universo desesperante:

«Pero al mismo tiempo, y correlativamente, parece que es de la esencia de la desesperación, de la traición, de la muerte misma el poder ser rechazadas, negadas: si la palabra trascendencia tiene un sentido, designa esta traición, más exactamente este sobrepasamiento (*Überwindung* mejor que *Aufhebung*). Porque la esencia del mundo es quizás traición, o más exactamente no hay en el mundo una sola cosa cuyo prestigio podamos estar seguros que resistiría los asaltos de una reflexión intrépida»<sup>38</sup>.

Y la esperanza es la que da el impulso para este salto sobre el vacío:

«La esperanza consiste en afirmar que existe en el ser —más allá de todo dato, de todo lo que puede proporcionar materia a un inventario o servir de base a un cómputo cualquiera— un principio misterioso que está en connivencia conmigo, que no puede no querer también él lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece efectivamente ser querido y es de hecho querido por la totalidad de mí mismo»<sup>39</sup>.

Entre estos dos límites —esperanza y desesperación— oscila sin cesar la balanza de nuestro yo:

«No es por esto menos cierto que la correlación de esperanza y desesperación absoluta se mantiene hasta el fin. No me parecen separables. Quiero decir que la estructura del mundo en que vivimos permite y en cierta manera puede parecer aconsejar una desesperación absoluta: pero solamente en un mundo así puede surgir una esperanza invencible. Por esto nunca estaremos suficientemente agradecidos a los grandes pesimistas de la historia del pensamiento; ellos han apurado hasta el límite una experiencia interior que era menester cumplir y cuya posibili-

<sup>37</sup> P A, p. 67-68.

<sup>38</sup> E A, p. 172-173.

<sup>39</sup> P A, p. 68-69 (278-279).

dad radical no debe ser disimulada por ninguna apologética; ellos nos han dispuesto a comprender que la desesperación podría ser lo que fué para Nietzsche (en un registro, por otra parte, infra-ontológico, en una zona sembrada de escollos mortales): «el trampolín de la más alta afirmación»<sup>40</sup>.

Y como lo que se arriesga en el azar de este juego es la afirmación misma de nuestro ser, resulta que el «indudable existencial» que sirve de umbral a la metafísica, lejos de constituir una plataforma inamovible, se presenta por el contrario en equilibrio continuamente inestable.

De un modo análogo a ciertos terrenos de costa que el mar carcome sin descanso, nuestro ser requiere un esfuerzo sin cesar renovado para mantener intacta su integridad.

Por eso la conciencia que se sumerge sinceramente en la experiencia para percibir sin filtro alguno su pulsación vital más primitiva, capta infaliblemente un eco dramático: de ahí que todo pensamiento metafísico auténtico encuentre su expresión natural «en el drama y a través del drama»<sup>41</sup>.

Pero una metafísica así —una metafísica trágica— es incompatible con un sistema edificado en el orden puramente lógico: sus «cabezas de puente» se encuentran todas en esa zona «en que el hombre se nos presenta en lucha abierta con la tentación de la negación»:

«Si esto es así, las aproximaciones concretas al misterio ontológico hay que buscarlas no en el registro del pensamiento lógico —cuya objetivación suscita una cuestión previa— sino más bien en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales tales como la fidelidad, la esperanza, el amor, en que el hombre se nos presenta en lucha abierta con la tentación de la negación, del repliegue sobre sí mismo, del endurecimiento interior —sin que el puro metafísico esté en condiciones de decidir si el principio de estas tentaciones reside en la naturaleza misma conside-

<sup>40</sup> P A, p. 69-70 (279-280). Cfr. R I, p. 225: «en la raíz de lo que somos es menester reconocer una vacilación; y a este centelleo existencial corresponde en la cima de nosotros mismos el centelleo del creer».

<sup>41</sup> Cfr. P A, p. 66-67 (276-277). «Estoy persuadido que el pensamiento metafísico se capta a sí mismo y se define in concreto en el drama y a través del drama». Ibid., p. 67. Cfr. R I, p. 100.

rada en sus características intrínsecas e invariables, o bien en una catástrofe, que más bien que insertarse en la historia habría dado nacimiento a la historia»<sup>42</sup>.

## V

Concretamos los resultados obtenidos en el largo proceso que induce a Gabriel Marcel a declarar ilegítimo el método de construcción sistemática en filosofía.

Sistematizar en metafísica supone *absolutizar la visión del filósofo*: la plenitud de lo real no puede ser englobada con una mirada comprensiva más que por el espectador capaz de situarse fuera de toda perspectiva limitante. El hombre no es ese espectador: humildemente uncido a los minúsculos puntos de referencia de su conocimiento, sólo sorprende en el ser aspectos parciales y truncados.

Sistematizar supone además *problematizar el objeto que se investiga*: desconcretarlo y reducirlo a coordenadas fijas en que una ley armónica de desarrollo me permita una prolongación lógica indefinida. El ser no es problematizable: preguntar por él, es preguntar por el sujeto mismo que pregunta.

Finalmente sistematizar es *conceptualizar*: en el orden de las necesidades lógicas lo trágico «se volatiliza al contacto del pensamiento abstracto». El pensamiento metafísico no es un pensamiento adecuadamente conceptualizable: nace en medio de la lucha más apasionadamente humana, y es por esencia dramático.

Por eso la metafísica no es un sistema lógico; es solamente «una reflexión enfilada hacia un misterio»<sup>43</sup>, y la filosofía «una metacrítica orientada hacia una metaproblemática»<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> E A, p. 173.

<sup>43</sup> E A, p. 145.

<sup>44</sup> E A, p. 149.

## LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX\*

Por HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I. — San Miguel.

En un artículo anterior, pretendimos ubicar la teología fundamental, concebida como el estudio profundo de los problemas religiosos esenciales, entre la apologética y la teología dogmática.

Sintetizando lo que allí decíamos, podemos establecer tres premisas que nos servirán para el estudio —que intentaremos en este artículo—, del acto de fe en la primera mitad del siglo XX.

1) La *preapologética blondeliana* ha cambiado la posición del problema religioso, con respecto a las postrimerías del siglo XIX.

2) El *existencialismo católico* ha completado la filosofía de la acción, interesando no sólo a la inteligencia del intelectual en el problema religioso sino que mediante el juego de todos los valores humanos —arte, emoción, guerra, muerte, vida—, ha ahondado en el problema ontológico, en el misterio, con una técnica nueva, eminentemente personal al par que mística y social.

\* Ver CIENCIA Y FE, N.º 19.