

LA CONTRIBUCIÓN DE JACQUES MARITAIN A LA TEOLOGÍA NATURAL

1. LAS BASES DEL PLANTEAMIENTO MARITAINIANO

1. J. Maritain ha sido un filósofo de conocida influencia en muchos ámbitos del pensamiento contemporáneo: desde la metafísica a la filosofía política, pasando por la ética o la estética, no hay área que no haya investigado personalmente y en el que no haya dejado su huella.

Aunque no haya sido, desde luego, el objeto predilecto de los investigadores de la obra maritainiana y sus aportaciones hayan pasado prácticamente desapercibidas, la teología natural tampoco ha escapado a la mirada de nuestro autor. ¿Cómo no iba a provocar su inquietud si se ocupa de cuestiones que tienen que ver con el destino humano y pueden dar respuesta a su agonía actual? El mal, el dolor, el amor, la existencia de Dios, son asuntos demasiado serios como para que el hombre pueda darles la espalda. Maritain no lo ha hecho, sino que sus reflexiones sobre ellos —en el marco de un saber con pretensiones de ciencia estricta— han nacido de su propia situación espiritual y de la contemplación del estado presente de la civilización humana.

Quizás por ello, los análisis maritainianos en este campo tienen un aire mucho más original y cercano a la realidad que las complicadas elucubraciones de otros filósofos. El hecho es, sin embargo, que no han tenido el eco que merecen en un tiempo poco receptivo para con estos temas y en el que, al decir de Maritain, «la razón está falseada y pervertida en su raíz»¹.

2. La conciencia de esta situación exigió a nuestro autor la realización de una tarea de «desescombro» antes de adentrarse en el dominio de la teología natural, una tarea de «liberación» y «saneamiento» de la inteligencia que consideró como la más importante de las necesidades prácticas impuestas por el estado actual del mundo. Se trata, en principio, de dos momentos —el uno, gnoseológico, el otro, por así decir «ontológico»— que acabarán convirtiéndose en columnas esenciales de nuestro acceso racional a Dios según la perspectiva maritainiana. Por un lado,

¹ J. MARITAIN, «Un nouveau livre sur Dieu», en *Jacques & Raissa Maritain. Oeuvres complètes*, Éditions Universitaires, Fribourg-en-Suisse 1986ss [=OC], t. I, p. 1106.

frente a los «males dominantes» del idealismo y el cientificismo, Maritain pretenderá fijar de una manera sólida el valor universal, real, trascendental y analógico de nuestro conocimiento; y por el otro, nos pondrá en contacto con la sobreabundancia del ser a través del germen de su intuición metafísica.

a) La restauración de la objetividad de nuestra inteligencia, que constituye la solución maritainiana del problema gnoseológico planteado por el realismo crítico, se propone superar las limitaciones impuestas por otras soluciones fenomenistas y, con ello, garantizar en última instancia nuestro acercamiento especulativo a Dios. En efecto, el filósofo que reflexiona sobre Dios, dice Maritain, «debe saber que la inteligencia difiere de los sentidos en naturaleza y no sólo en grado; que lo que va a buscar en las cosas, es el ser; y que el ser es, en un grado u otro, inteligible o captable por la inteligencia»².

b) Junto a ello, la luz primordial de la idea de ser, que abraza en su analogicidad la totalidad de lo real y nos descubre el valor ontológico de los primeros principios, permitirá que nos apliquemos no sólo a un conocimiento objetivo de las realidades contingentes, sino, en modo parcial y diverso, al conocimiento de Dios mismo. Por eso, el filósofo del que hablábamos «debe saber, además, que el ser de las cosas no es uno y el mismo en todas ellas, sino que difiere en cada una a pesar de ser captado en la misma idea de ser y expresado por la misma palabra (es lo que los tomistas llaman la analogía del ser y los trascendentales, es decir, los objetos de pensamiento que desbordan todo género y toda categoría) [...] Debe saber que las leyes del ser tienen tanta extensión como el ser mismo; así, el principio de identidad —todo ser es lo que es— vale para toda la extensión del ser, absolutamente hablando; y el principio de causalidad para toda la extensión del ser que envuelva en algún grado contingencia o mutabilidad»³.

Precisamente estas herramientas serán las que nuestro autor utilice para edificar su teología natural: «Es gracias a la intuición intelectual del ser, por medio del principio de identidad y los principios que forman cuerpo con este principio supremo, por este único medio, primordialmente implicado en el juego natural de la inteligencia, como nuestra razón se eleva hasta Dios»⁴.

3. Los dos fundamentos citados se traducen para Maritain en un encuentro de la inteligencia con el misterio ontológico, que está a la base de toda reflexión filosófica. Hablar de encuentro significa aquí, en realidad, una exigencia de adecuación del pensamiento humano al ser y no la inclusión del ser en el pensamiento humano. En esta medida, el planteamiento maritainiano es un planteamiento «antimoderno». Pero, como hemos visto, exige también una consideración adecuada y no recortada de la inteligencia y un respeto por el carácter análogo y trascendental del ser, que permiten calificar la posición de Maritain como «ultramoderna».

Más allá de las concepciones modernas y su desconocimiento del papel de la idea, la recuperación del justo equilibrio pasaba, para nuestro filósofo, por una re-

² J. MARITAIN, *Approches de Dieu*, en OCX 25.

³ *Ibid.*, 25-26

⁴ J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne. Études critiques*, en OC1 176-177.

dención del carácter intuitivo y cognitivo de la percepción intelectual humana. Si hay algo propiamente original en su «epistemología existencial» que, a la vez, ha sido blanco de las mayores críticas por parte de algunos neotomistas, es este énfasis en una intuitividad que alcanza todas las operaciones del entendimiento y se halla presente en todos los saberes, y que no deja de ser un legado intelectual del tantas veces criticado maestro Bergson. La aplicación del intelecto a la experiencia es la que hace posible, a través de la intuición metafísica del ser, captar el valor analógico de este concepto y justificar un posterior conocimiento discursivo —positivo, aunque parcial— de la realidad divina, que había sido considerado imposible por el agnosticismo moderno.

Intuitividad y discursividad son, pues, inseparables. Como ha dicho V. Pellegrino, para el filósofo tomista «la razón sin intuición es ciega [...], la intuición sin la razón es incomunicable [...] y ambas, intuición y razón, son medios para la solución de los problemas y el conocimiento del misterio de lo real»⁵.

4. Este equilibrio entre intuición y razón es el que permite también a Maritain, ya inmerso en el ámbito de la teología natural, superar tanto el racionalismo como el irracionalismo: ni tenemos, en nuestro estado actual, una intuición de la realidad divina, ni podemos llegar a conocer ésta exhaustivamente; pero, partiendo de la intuición metafísica del ser y avanzando «al paso de la razón», sí podemos alcanzar un conocimiento analógico de Dios (*per speculum et in aenigmate*) que se transforma, además, en la cumbre, en una cierta contemplación filosófica⁶.

⁵ V. PELLEGRINO, «Intuizione, ragione e misterio in Jacques Maritain», en *Atti del Convegno internazionale di studio*, promosso dall'Università cattolica, Milano 20-23 ott. 1982, Vita e pensiero, ibi 1983, pp. 547-559.

⁶ A pesar de su rechazo esencial de la existencia de un conocimiento intuitivo de Dios, nuestro autor no deja de reconocer en nuestro conocimiento analógico de Dios un cierto grado de intuitividad, que ha depurado con el transcurso del tiempo y en el que la metafísica desembocaría. En *La philosophie bergsonienne*, Maritain había caracterizado el conocimiento analógico o indirecto mediante su oposición al conocimiento intuitivo o directo. Denomina *intuición en general* a «la percepción intelectual que tiene lugar cada vez que la inteligencia capta un objeto que le es connatural» (*La philosophie bergsonienne*, en OC I 244-245). Lo propio, precisamente, del concepto es esta referencia directa y sin mediación al objeto, que le libra de las redes del idealismo. No obstante, ya en esta misma obra admite una doble cuña intuitiva, incluso en el conocimiento analógico: en primer lugar, la intelección directa del objeto intermediario y por cuya similitud con el superior alcanzamos éste; en segundo lugar, la intuitividad propia del discurso que, contemplando la conclusión, ha asimilado en sí mismo el carácter intuitivo de los primeros principios que intervienen en el razonamiento. Muchos años después, tratando de clarificar el papel desempeñado por el intelecto y por la razón en la construcción y desarrollo de los saberes, Maritain acentuará de manera notable este carácter intuitivo: «Cuando el *habitus* metafísico ha alcanzado su desarrollo en el hombre, y cuando, en particular, se dirige ante todo hacia Dios y las cosas divinas según son capaces de acceder a ellas las fuerzas naturales de la inteligencia humana, la metafísica desemboca sobre un género de contemplación que debemos llamar contemplación filosófica, y que, como toda contemplación, comporta una cierta manera superior de intuitividad» (*Approches sans entraves*, en OC XIII 983). ¿Qué entiende ahora nuestro autor por contemplación filosófica? En *Théonas*, uno de sus primeros escritos, había hablado de una cierta «contemplación de los filósofos», diferenciándola de lo que denominaba *contemplación cristiana* (*Théonas*, en OC II 796). Lo vuelve a hacer en *Degrés du savoir* (OC IV 743-745) y, con mayor amplitud y sentido un tanto distinto, en los *Quatre essais*. En esta última obra, al aplicar el conocimiento por connaturalidad intelectual al caso de Dios, se pregunta:

Siguiendo la tradición, reserva el título de conocimiento analógico al conocimiento que le es posible adquirir a la inteligencia humana de las cosas espirituales, o, con mayor precisión, de aquellos analogados superiores del ser que no caen primero bajo nuestra percepción y que sólo son alcanzados por intermedio de un analogado aprehendido previamente y con el que guardan alguna relación de semejanza. Se comprende entonces, por qué debe hablarse aquí de analogía de proporcionalidad propia. En ella, «se trata de un concepto de suyo análogo (por ejemplo *ser* dicho de la criatura y de Dios) que designa, en cada uno de los sujetos de los cuales se dice, algo que es dado a conocer por la semejanza de las relaciones que respectivamente tienen uno de estos sujetos (criatura) con el término (*ser*) designado en él por este concepto, y el otro (Dios) con el término (*ser*) designado en él de una manera semejante por el mismo concepto. Se ve de inmediato que en estas condiciones (siendo el concepto entonces análogo de suyo) la analogía de proporcionalidad propia hace aprehender la cosa analógicamente conocida, según el significado propio del concepto. El significado del concepto, que no es uno sino con una unidad de proporcionalidad, se halla, pues, intrínseca y formalmente en cada uno de los analogados»⁷. Éstos, cuando son objeto de conocimiento analógico, si bien no se nos ofrecen como objetos y no son conocidos en su esencia (quiditativamente),

«¿Cómo la intelección ananoética, lanzada por el movimiento actual del pensamiento metafísico hacia la causa del ser, y sabiendo que la realidad divina, aunque encuadrada en el modo humano de conocer, sobrepasa infinitamente nuestro modo de conocer y no está circunscrita por ninguno de nuestros conceptos, no trataría de estabilizarse en una meditación más simplificada y mejor sentida de esa realidad? ¿No es éste un efecto normal del aumento intensivo del hábito de sabiduría natural, especialmente si, en cuanto a sus condiciones de ejercicio, se halla en el clima de las confortaciones de la gracia? Indudablemente, una tal contemplación es más especulación que contemplación y su inmovilidad permanece imperfecta con relación a la inmovilidad superior de la contemplación sobrenatural [...] Sin embargo, merece propiamente, aunque de una manera analógica, el nombre de contemplación" (*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, en OC VII 163). En *Approches sans entraves* acabará de delimitarla: «Es una contemplación puramente intelectual —como la contemplación propia de la mística natural—, pero positiva y sin inversión del impulso natural hacia el saber, debida, cuando el espíritu se fija sobre ellos para absorberse, a los conceptos analógicos gracias a los cuales conocemos a Dios *per speculum in aenigmatate*» (*Approches sans entraves*, en OC XIII 984). Pero, ¿cómo es posible esta contemplación y qué elemento de intuitividad comporta? El objeto que el filósofo que medita sobre Dios contempla no es otro que sí mismo, su modo humano de concebir a Dios, la desproporción de sus ideas respecto a la incontenible realidad divina, la experiencia cada vez más profunda de su ser de criatura frente al Creador que anhela conocer. Es precisamente esta conciencia de su ineficacia la que refleja nuevos destellos sobre sus pobres conceptos analógicos y dan mayor valor a su conocimiento de la trascendencia divina, «de una manera indirecta y por una especie de reversión sobre el objeto —en el que cambia de signo— de un dato negativo presente en el espíritu cognoscente (*Ibid.*, 986). Maritain insiste en que se trata de una experiencia y una contemplación puramente intelectuales, aunque puedan ir acompañados de un sentimiento de amor natural a Dios. La encuentra mucho más cercana a la adoración, a la que considera una virtud «esencialmente humana» que deriva de una especie de religión natural «transparente como en filigrana en todas las religiones de la humanidad». El elemento de «nesciencia» que comporta nuestro conocimiento analógico de Dios se convierte así en el sujeto que conoce, y por una especie de inversión, en una imagen —negativa— de algo infinitamente positivo en Dios: su «divina sublimidad». Este es el elemento de intuitividad que el espíritu capta y que, por lo demás, no añade demasiado a nuestro conocimiento efectivo de Dios.

⁷ *Les degrés du savoir*, en OC IV 1011.

sí son por tanto «designados intrínseca y propiamente». Maritain dirá que son «constituídos como objeto de intelección, pero como desde lejos, no en sí mismos»⁸. La luz de la inteligencia los habrá captado como por un reflejo del análogo conocido, mediante la abstracción del análogo trascendental y a través de lo que Maritain ha llamado «intelección ananoética».

Aunque ha distinguido en esta tres grados: el conocimiento humano de los espíritus puros creados, el conocimiento de Dios propio de la sabiduría teológica y el conocimiento de Dios propio de la metafísica como saber supremo del orden racional, es sólo este último el que aquí nos interesa y en el que nos vamos a extender un poco más.

2. EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO DE DIOS

1. A la hora de precisar la naturaleza de este conocimiento natural y determinar cómo puede constituirse en saber, Maritain afronta una cuestión fundamental que no puede quedar sin respuesta: ¿qué podemos conocer de Dios por la pura razón y cuál es el rango y estatuto epistemológicos de ese conocimiento? Maritain clarifica este punto de acuerdo con la distinción clásica entre *scire quia est*, o «saber *quia*», y *scire quid est*, o «saber *propter quid*».

«*Scire de aliquo quid est*, es saber tratar según sus exigencias propias la cuestión: ¿en qué consiste la esencia de la cosa? y por consiguiente, saber definir la cosa por sus predicados esenciales y saber asignar la razón de sus propiedades. Por eso el conocimiento del *quid est* consiste en conocer en el registro o en la perspectiva de la razón de ser, o en saber qué es la cosa en sí misma [...] *Scire de aliquo quia est* es saber tratar según sus exigencias propias la cuestión ¿existe la cosa o no?, aun cuando no se conozca su naturaleza sino por medio de lo que ella tiene de común (unívoca o analógicamente) con otras (per communia). Ello no implica en modo alguno ignorar absolutamente la naturaleza de la cosa, como tampoco es saberla en sí misma y por sus predicados esenciales hasta su última diferencia»⁹. (Maritain denomina a éste último «saber en el registro o en la perspectiva del hecho»).

2. Nuestro autor reserva el conocimiento quidditativo de la esencia divina a la visión beatífica e incluye en el género *quia*, en diversos grados, a todos los conocimientos alcanzados por intelección ananoética. En concreto, partiendo de los hechos sensibles e investigando sus razones de ser —lo visible forma también parte material del saber metafísico, aunque no constituye formalmente su medio de demostración ni en él se verifican sus conclusiones—, la metafísica se eleva hasta Dios mismo como Causa primera y transinteligible de la naturaleza, erigiéndose de este modo en teología natural¹⁰.

⁸ *Ibid.*, 656.

⁹ *Ibid.*, 1015-1017

¹⁰ Como bien ha dicho Vittorio Possenti, «En cuanto ontoteología, la metafísica de Maritain no se encierra en el ente, sino que es transontica; asciende hasta el Ser por sí subsistente, fundamento abso-

En ella, la analogía constituye la forma misma y la regla del conocer; incluso el objeto término de nuestro conocimiento es contemplado aquí bajo una perspectiva puramente humana, en el espejo de las cosas sensibles y la analogía del ser —*Deus sub ratione primi entis*—. Nuestro autor hablará de «analogía incircunscriptiva o no conteniente»: los conceptos que designan propiedades trascendentales y que se aplican propia e intrínsecamente a Dios, no circunscriben ni limitan su realidad. Concebimos en derecho esta aplicación con unos cánones distintos a los contornos con los que se nos muestran en los analogados inferiores.

Sin embargo, esta limitación que afecta a nuestro modo de concebir —ceñido al analogado inferior, material y creado—, no toca al significado del concepto —análogo y polivalente—: «Nosotros conocemos ananoéticamente los analogados superiores alcanzando dianoéticamente por el analogado inferior el análogo mismo»¹¹. El analogado divino queda así libre, en cuanto al significado del concepto, de las impurezas propias del analogado inferior, y aún le convendrá dicho nombre más propiamente que a éste, a pesar de ser deficiente respecto a su objeto por la manera de concebirlo.

3. Maritain distingue de forma general en todo signo, concepto o nombre, dos cosas: el objeto en sí que hace conocer y el modo en que hace conocer. Aplicados a Dios, los conceptos podrán sufrir, por tanto, de una doble limitación: unas veces, el límite procederá de su significado mismo, como en el caso de nociones como cuerpo, movimiento etc., cuyas perfecciones no pueden decirse de Dios sino metafóricamente y están en Él *virtualiter eminenter*.

En otras ocasiones —las nociones referidas a perfecciones trascendentales— lo deficiente será nuestro modo de concebir, adecuado al modo como existen en las cosas las perfecciones que, en estado puro, preexisten en Dios. «Síguese de aquí que los nombres y conceptos que en modo propio convienen a Dios, guardan al aplicarse a Él todo su valor inteligible y toda su significación: el significado está en Dios todo entero y con todo lo que lo constituye para la inteligencia (“formalmente”, y con más propiedad incluso que en las criaturas); al decir “Dios es bueno” calificamos intrínsecamente la naturaleza divina y sabemos que hay en ella todo lo que necesariamente comprende la bondad. Pero en esta perfección en acto puro —que es Dios mismo—, hay infinitamente más que lo significado por su concepto y su nombre (no lo circunscribe). Existe en Dios en una forma que excede al infinito nuestra manera de concebir (“eminente”). Sabiendo que Dios es bueno, ignoramos todavía qué es la Bondad divina, pues Él es bueno y verdadero como

luto y originario, absoluto en el tiempo y más allá del tiempo, hasta Dios, cuya captación racional es el vértice de la metafísica. Alcanza por ello a nombrar a Dios, realizándose como teología natural, como teo-filosofía» (V. POSSENTI, «L'onto-teologia: Le intenzionalità fondamentali della teoresi di J. Maritain», en *Religione, ateismo e filosofia*, Biblioteca di Scienza Religiosa 39, Ed. Las, Roma 1980, p. 215). Josef Reiter ha hablado, en este mismo sentido, de una «teología natural modelada ontológicamente» (J. REITER, *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, Epimelia 9, Pustet, München & Salzburg 1967, p. 177; cfr. también pp. 149-157).

¹¹ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, OC IV 1013, nota 4.

ningún otro; y es como no es ninguno de los seres que nosotros conocemos»¹². La vía de la negación coronará, pues, las de causalidad y eminencia. ¿Qué queda entonces? Queda que nuestros conceptos pueden ser aplicados a Dios y significarán algo de la sustancia divina, pero no de forma perfecta, «no según lo que es —dice Maritain citando a Santo Tomás—, sino como es entendida por nosotros; no de un modo comprensivo, sino imperfectamente»¹³.

En un inevitable movimiento pendular el conocimiento analógico, en sus diversos grados, salva a la filosofía del agnosticismo: no debe decirse, concluye Maritain, «no sabemos lo que es Dios», sino «no sabemos lo que es Dios en sí mismo». No afirmaremos pura y simplemente «sabemos lo que es Dios», sino «sabemos imperfectamente lo que es Dios sin llegar a aprehender su esencia en toda su constitución inteligible»¹⁴. Y lo que sabemos, lo sabemos en cuanto que la deidad en sí misma ha comunicado una verdadera participación creada de sí a lo que no es ella (el término «participación» es el equivalente ontológico del concepto «analogía» en el orden noético).

3. LA TEOLOGÍA NATURAL COMO SABER

Ahora ya podemos situar en su rango verdadero a la teología natural maritainiana e intentar caracterizarla de forma sucinta¹⁵.

1. Nuestro autor la define como «ciencia de Dios en cuanto Él es accesible a la razón natural, o como causa de los seres y autor del orden natural»¹⁶. Es, por tanto, un saber racional.

2. Es, además, un saber por el efecto que pertenece al género *quia*. Si la metafísica, como teología natural, no puede considerarse un saber *propter quid* es porque, en virtud de la superioridad de sus objetos viene a desembocar, por decirlo así, más allá de la explicación, pero de suyo exige descubrir la esencia de las sustancias inmatrimales.

3. Es un saber analógico, pero puesto que «no hay saber sin intuitividad», no está exento, sobre todo cuando se reflexiona en el marco de la filosofía cristiana y el clima de las confortaciones de la gracia, de cierto grado de «contemplación filosófica».

4. Es un saber cuyo análisis propio es el análisis ontológico: se ocupa de descubrir la causa de los seres y llega a Dios, por tanto, *sub ratione primi entis*. Conoce

¹² *Ibid.*, 297.

¹³ *De potent.* q. 7 a. 5, cit. en *Les degrés du savoir*, en OC IV 1021.

¹⁴ *Ibid.*, 1029.

¹⁵ Maritain prefiere esta denominación a la de *teodicea*, nombre que se le otorga desde Leibniz para designar la parte de la filosofía que se ocupa de defender y justificar la Providencia divina, y que nuestro autor considera mal escogido por dos razones: porque la Providencia de Dios no tiene necesidad de ser defendida por los filósofos, y porque las cuestiones concernientes a la Providencia y el problema del mal no son las primeras ni las más importantes de la Teología Natural.

¹⁶ J. MARITAIN, *Éléments de philosophie* I, en OC II 249.

las naturalezas superiores; no simbólicamente «por el conocimiento de cierto género, próximo o remoto, al cual pertenece la cosa, y por el de ciertos accidentes que aparecen por fuera de ella, sino (analógicamente) por la negación de lo que ellas no son (que reemplaza al conocimiento del género) y por la relación de causalidad o de eminencia que aquellas tienen respecto a las sustancias sensibles (y que reemplaza al conocimiento de los accidentes)»¹⁷.

5. Por último, tratándose de un saber cuyo objeto «no es inmediatamente evidente para nosotros», deberá ocuparse en primer lugar de demostrar su existencia mediante el razonamiento y apoyándose sobre verdades indubitables. Por eso dice nuestro autor que «las primeras cuestiones que la teología natural debe tratar son, evidentemente, las que se refieren a la existencia misma de Dios», que responden a la pregunta *an sit*. Pero además, «debe también estudiar la naturaleza y las perfecciones de Dios, en particular su unidad, su simplicidad, su inmutabilidad, las cuales se deducen inmediatamente de esta perfección consistente en ser por sí, aseidad, que es lo que caracteriza ante todo al acto puro y manifiesta con la mayor claridad que es distinto del mundo absolutamente y por esencia; debe estudiar sus relaciones con lo creado, su ciencia, su acción creadora y motriz, y en fin, los problemas relacionados con la presciencia divina acerca de hechos contingentes y de los actos libres del hombre, y los que plantea la existencia del mal en el universo»¹⁸.

4. SENTIDO DE LA CONTRIBUCIÓN MARITAINIANA

1. En un artículo de esta índole resulta imposible analizar con detenimiento cada uno de los puntos de este programa: esa labor requeriría mucho mayor tiempo y espacio del que disponemos. Nos vamos a limitar, por ello, a la reseña de sus aportaciones principales y a un breve comentario sobre las mismas desde una perspectiva sintética. Digamos, pues, que Maritain ha investigado el significado del ateísmo actual, ha puesto al día y actualizado a nuestro lenguaje las tradicionales vías tomistas, ha descubierto —ya en un plano prefilosófico accesible a todos como una dote de la naturaleza— la vía intuitiva primordial de aproximación a Dios, ha propuesto una sexta vía perfectamente ajustada a las aspiraciones y mentalidad del hombre de hoy, ha reservado para ámbitos diversos de la razón práctica como el artístico, el ético o el místico otras vías de acercamiento a Dios de orden natural y prefilosófico y, por fin, no ha dudado en abordar con audacia y humildad a la vez la tragedia del mal, ahora más dolorosa y cercana que nunca a la sensibilizada conciencia del hombre.

2. Sobre la contribución maritainiana hay una amplia diversidad de juicios y de hipótesis interpretativas entre sus críticos. Hagamos una brevísima referencia a los más importantes.

¹⁷ *Les degrés du savoir*, en OC IV 1020.

¹⁸ *Éléments de philosophie* I, en OC II 250-251.

a) M. F. Daly considera que la teología natural de nuestro autor está mediatizada por su concepción de la filosofía cristiana y no preserva, por ello, una autonomía real respecto de la teología de la fe¹⁹.

b) J. Reiter la juzga inseparable de su personal experiencia religiosa y sometida, por tanto, a sus mismas limitaciones subjetivas²⁰.

c) A. Gnemmi la cree «válida en su intención de fondo» (la vía prefilosófica), pero exige una «rigorización» que vendría dada por la institución adecuada del principio de no-contradicción como fundamento ineludible de nuestro acceso especulativo a Dios. Por eso habla de una «contribución perfectible»²¹.

d) A. Moschetti propone que debe ser contemplada en su conjunto y entonces aparece «integrada místicamente». El término de la metafísica desembocaría en Maritain, según este autor, en la mística natural²².

e) A. H. Winsnes, incidiendo en el carácter de misterio asignado por nuestro autor al ser, orienta su teología natural hacia una especie de «ontología de lo inagotable» cercana a las posiciones del existencialismo cristiano de Marcel²³.

f) Por fin, P. Coda considera que la línea en la que se insertan las reflexiones de Maritain y que es la que debe ser prolongada para caracterizar adecuadamente su teología natural, está fijada, por un lado, por la dinamicidad del *actus essendi* y, por otro, por la potencialidad teológica inmanente a la vía primordial, la noción de «creaturalidad» como relación ontológica del existente con «Dios-misterio»²⁴.

3. Todas estas propuestas tienen en común sus pretensiones de explicitar las virtualidades de una teología natural que, como la maritainiana, ha abierto más puertas de las que ha sellado. Pero creo que pecan de cierta unilateralidad. En mi opinión, la teología natural de Maritain —dirigida a responder, sobre todo, a la cuestión *an sit*— se orienta, en general, en dos vertientes perfectamente compatibles con los principios metafísicos tomistas y que ya estaban explícita e implícitamente presentes en la obra del propio Santo Tomás: una vertiente cosmológica y una vertiente antropológica, que comienzan en un plano prefilosófico y «cuasi-intuitivo» y se conceptualizan y justifican en el plano filosófico.

a) En la primera se enmarcan las cinco vías tomistas, cuyo principio material Maritain enriquece con las aportaciones de la ciencia moderna y cuyo principio formal —el principio de causalidad— ha intentado consolidar frente al empirismo, el trascendentalismo kantiano o, incluso, la filosofía modernista. Estrictamente, es

¹⁹ Cfr. M. F. DALY, *Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain: A Critical Study*, Officium Libri Catholici, Rome 1966.

²⁰ Cfr. J. REITER, *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur des Gotteslehre bei Jacques Maritain*, cit.

²¹ Cfr. A. GNEMMI, «Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain», II: «La ricerca di Dio»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 64 (1972) 485-517.

²² Cfr. A. MOSCHETTI, «La via esistenziale a Dio», en A. PAVAN (Ed.), *Jacques Maritain*, Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 289-318.

²³ Cfr. A. H. WINSNES, *J. Maritain. Saggio di filosofia cristiana*, SEI, Torino 1960.

²⁴ Cfr. P. CODA, «Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di Jacques Maritain»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 73 (1981) 530-556.

para estas pruebas para las que nuestro autor apunta la «vía primordial». Pero la intuición del ser también es, de alguna manera, la intuición de mi existencia. Por eso, en una intuición mucho más concreta y referida a la «vida propia del intelecto», juega también un importante papel, del lado antropológico, en la sexta vía.

b) No sólo gracias a esta segunda vertiente, en la que se pueden integrar también las vías de la razón práctica o la aproximación nacida de la antinomia entre sujeto y objeto, sino por su mismo origen —incardinado, como dijimos, en una inquietud vital personal— y hasta por el motivo fundamental de sus reflexiones —la necesidad de saciar la sed del hombre de hoy—, hay que estar de acuerdo con S. Kowalczyk en que la teología natural de Maritain se encuentra mucho más próxima de lo que parece a las corrientes antropológicas de la teodicea. Como el tomismo que representa, y que puede servir de enlace entre el tomismo existencial y el fenomenológico, las reflexiones maritainianas sobre Dios, aspirantes a erigirse en verdadera ciencia y auténtico saber demostrativo con fundamentos firmes y *status* propio, suponen una asunción enriquecida de la tradición y una apertura real a lo que nuestro autor concibe como más positivo de la modernidad²⁵.

Por otra parte, cimentar sólidamente la teología natural, que trata cuestiones concernientes al destino humano, resulta ser para Maritain un preámbulo absolutamente esencial para la ética y la religión. Para la primera, el concepto de Dios es uno de los conceptos metafísicos prerrequeridos. Para la segunda, en el plano personal, nos revela como realidad existente el polo principal de la relación religiosa, constituido por la divinidad; y en un ámbito más general, libera a la Religión positiva de las acusaciones de simbolismo u ontologismo. Como ha dicho acertadamente U. Pellegrino, «la demostración metafísica de la existencia de Dios, en cuanto concluye en un Espíritu Infinito, trascendente al mundo, no sólo funda objetivamente la religión natural, sino también la interpretación realista, y no exclusivamente subjetiva, de la revelación sobrenatural»²⁶.

c) En el marco de una preocupación antropológica se inserta también el discurso maritainiano sobre el misterio del mal: la cuestión requiere de una respuesta equilibrada a la relación entre la libertad de Dios y la libertad del hombre, el misterio divino y los misterios humano y del mundo, que dé satisfacción, de alguna manera, a la conciencia trágica del ser humano.

Nuestro filósofo ha proporcionado esa respuesta con la filosofía cristiana como instrumento de investigación y la inocencia de Dios como faro-guía garante de la posibilidad de integración de esas dos libertades y esos dos misterios. Junto a complejas explicaciones racionales, animadas por la convicción de que el misterio no debe confundirse con lo inconcebible, se impone también, sin embargo, el reconocimiento de que sus cumbres más altas son inalcanzables para la inteligencia huma-

²⁵ Cfr. S. KOWALCZYK, «Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu»: *Divus Thomas* (Placentiae) 83 (1980) 381-393; e ID., «La sixième voie de Maritain et la philosophie moderne de Dieu», en *Jacques Maritain un philosophe dans la cité/A Philosopher in the World*, University of Ottawa Press, Ottawa 1985, pp. 73-83.

²⁶ U. PELLEGRINO, «Introduzione» a *Ateismo e ricerca di Dio*, Massimo, Milano 1982, p. 38.

na en su estado actual. ¿Qué otro modo hay, además, de responder a la experiencia de lo que de por sí no tiene consolación sino con otra experiencia de orden superior, la experiencia del amor pasqual?

M.-J. Nicolas ha visto muy bien que si hay algo que el estudio de Maritain nos enseña desde un punto de vista especulativo es «un gran sentido de la libertad, de su grandeza, de su valor primordial a los mismos ojos de Dios. Que la esencia de la libertad lleva consigo la inevitabilidad del pecado (he ahí el lado patético de la creación) y que Dios prefiera salvar la esencia de la libertad antes que salvar a todos los hombres (sin ella), y toma sobre Sí mismo, por la Encarnación, el dolor que tiene su raíz en el pecado (he ahí una luz que pone en su lugar a todos los valores)»²⁷.

Asimismo, para una filosofía cristiana de la cultura como la de nuestro autor, el respeto divino por esta libertad como valor trascendente de la persona humana significará que ningún hombre puede violar esa dignidad, y la convertirá en criterio para juzgar de cualquier orden socio-político. Por eso puede decirse que el conocimiento que la teología natural nos procura de la realidad divina contribuye a que el sujeto humano, también por este lado, pueda participar en una verdadera conquista de la libertad que sea constructora de «una nueva época de civilización». «La empresa de esta nueva época [...], que deberá ser un humanismo teocéntrico [...], consistirá en rehabilitar al hombre en Dios y por Dios y [...] derivará [...] hacia una mayor comprensión y un más profundo respeto por la criatura, hacia un deseo mayor de descubrir en ella cualquier vestigio de Dios»²⁸. Pero, a la inversa, también dirá que, en la situación actual del género humano, será el «esfuerzo práctico» por redescubrir al hombre el que nos acabe conduciendo al redescubrimiento de Dios.

5. ALGUNOS ASPECTOS PROBLEMÁTICOS

Terminemos nuestra exposición tratando algunos aspectos de la contribución maritainiana a la teología natural que considero controvertidos. Como hemos visto, esta contribución ha sido calificada por algún crítico como «perfectible», y a pesar de las discrepancias que mantengo con este crítico a la hora de dar contenido a esta descripción, creo que se puede aceptar como una sugerencia válida en su generalidad. A mi juicio, hay seis aspectos en los que hubiera sido deseable una mayor explicación o, en su caso, una respuesta más y mejor definida.

1. En primer lugar, uno nota a veces cierta falta de claridad en la exposición maritainiana, al tratar el estatuto de un concepto tan importante en su filosofía como el de «intuición». Ciertamente, en *La philosophie bergsonienne* Maritain atiende a dos acepciones del término²⁹. En la primera, como percepción directa e inmediata, se trataría de un acto de conocimiento que se dirige a la cosa conocida sin interme-

²⁷ M.-J. NICOLAS, *La libertad humana y el problema del mal*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950, p. 269.

²⁸ J. MARITAIN, *Raison et raisons. Essais détachés*, en OC IX 363-364.

²⁹ Cfr. *La philosophie bergsonienne*, en OC I 242-243, nota 8.

diario alguno. Distingue a su vez aquí, cuatro sentidos diferentes: el que llama «absolutamente restringido», está limitado al conocimiento que Dios tiene de sí mismo, el que tiene el ángel también de sí y el que goza el bienaventurado de Dios en la visión beatífica; el «sentido estricto» se refiere a un conocimiento procurado por una similitud psíquica, pero capta la cosa como presente físicamente en su existencia actual y, por tanto, en su singularidad misma. Es el caso de la percepción sensible y el de la percepción de las cosas por el intelecto angélico; en un «sentido amplio», llama también intuición a la percepción introspectiva del yo, y por último, habla de un «sentido muy amplio» e impropio según los clásicos, para referirse a la percepción de las cosas por el intelecto humano. Se trata aquí de un conocimiento que no alcanza el objeto en su existencia actual sino en una existencia ideal o posible y merced al signo formal de la idea, pero también merece para Maritain que se le denomine «intuición». La segunda acepción, en cambio, tiene que ver, no ya con un sentido filosófico y técnico del término, sino con un sentido «vulgar», y se refiere al conocimiento espontáneo, a la capacidad por la cual el sujeto alcanza, en ciertos casos, un acto de conocimiento por medio de una especie de «adivinación».

Pues bien, a pesar de que estas distinciones fijan de manera clara diversos sentidos y de que Maritain ha vuelto en numerosas ocasiones sobre esta cuestión, da la sensación, a veces, de que el término «intuición» en la filosofía maritainiana es una especie de «comodín» que se aplica en situaciones muy diferentes sin concretar a qué sentido se refiere uno en cada caso. Por ejemplo, designa —de manera polémica. por otra parte— la captación metafísica del ser como una «intuición eidética», pero en un sentido que, evidentemente, no es el mismo al que alude cuando habla de «intuición abstractiva» en el seno del concepto, de «intuición creadora en el arte y la poesía» o de intuición en el conocimiento analógico.

2. En segundo lugar, se advierte cierta oscuridad en la determinación de la vía primordial de aproximación a Dios: ¿se sitúa en el plano del sentido común, como han creído algunos críticos? o, como yo tiendo a interpretar, ¿se trata de una actualización consciente del conocimiento como inclinación que Santo Tomás decía hallarse inscrito en la constitución ontológica de todo ser?

3. La sexta vía tiene también sus debilidades. En concreto, hay a mi entender una clara ambigüedad en la experiencia intuitiva que le sirve de base: en su origen, dice revelar que yo he existido siempre, pero el razonamiento posterior muestra que no soy yo propiamente el que ha preexistido en mi naturaleza pensante, sino como pensado por Dios.

4. En cuarto lugar, se da una curiosa ambivalencia en la consideración maritainiana de la subjetividad, entre la «sexta vía» y las «aproximaciones prácticas». Maritain dice que la subjetividad es «inconcepcionalizable» y no puede haber de ella un conocimiento por modo de conocimiento, pero mientras que en el primer caso (el de la sexta vía) la justificación metafísica de una intuición referida al yo pensante da lugar a una prueba de orden filosófico, en el segundo (el de las vías prácticas) no se puede hablar según él de pruebas, y nos mantenemos en un orden prefilosófico.

5. Respecto a las vías prácticas también hay algún otro punto conflictivo. Particularmente, es muy problemático el estatuto otorgado al conocimiento de Dios

que se halla implicado según nuestro autor en la dialéctica del primer acto de libertad, estatuto que se complica aún más cuando quiere trasladar sus reflexiones al plano teológico para dar razón del problema del ateísmo y la salvación de los infieles.

6. Por fin, en la consideración maritainiana de una cuestión teológica como la de la predestinación, creo que la admisión de predestinados «incondicionalmente elegidos» desde un principio rompe la línea argumentativa que se había iniciado con la ley de fructificación de los actos e introduce una cuña de arbitrariedad peligrosa para el resto de la respuesta maritainiana al mal.

Sea como fuere en relación con estos puntos controvertidos, lo que debe quedar claro en todo caso es que, desde un punto de vista global, el mérito principal de Maritain está en haber actualizado, plantándolo en una perspectiva antropológica y científica que nace de una inquietud personal, el problema de Dios. En este plano, su teología natural respeta los cánones clásicos pero no se conforma con ellos: se mueve entre la tradición y la modernidad. Aquí radica su atractivo.

JUAN J. ÁLVAREZ

Centro Universitario Francisco de Vitoria,
Madrid, España.